

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARUILSON MENEZES DE SOUZA

**“PELOS MUITOS CAMINHOS DE DEUS”:  
POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEOLOGIA PLURALISTA  
TRANSRELIGIOSA DA LIBERTAÇÃO**

RECIFE/2012

MARUILSON MENEZES DE SOUZA

**“PELOS MUITOS CAMINHOS DE DEUS”:  
POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEOLOGIA PLURALISTA  
TRANSRELIGIOSA DA LIBERTAÇÃO**

Dissertação apresentada como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área do conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

RECIFE/2012

MARUILSON MENEZES DE SOUZA

**“PELOS MUITOS CAMINHOS DE DEUS”:  
POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEOLOGIA PLURALISTA  
TRANSRELIGIOSA DA LIBERTAÇÃO**

Dissertação aprovada como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão Examinadora formada pelos seguintes professores:

---

**Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP/Orientador)**

---

**Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (UNICAP)**

---

**Prof. Dr. Faustino Teixeira (UFJF)**

RECIFE/2012

## **DEDICATÓRIA**

Para Michael McLaughlin.

## AGRADECIMENTOS

Aos Professores do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP, os quais direta ou indiretamente, contribuíram para esse momento.

À Professora Pamella de Lima por toda revisão ortográfica.

Ao Professor Dr. Marcos Roberto Nunes da Costa pela revisão das Notas de Rodapé e das Normas da ABNT.

Ao Professor Dr. Gilbraz Aragão, pela amizade, capacidade de diálogo, sensibilidade e orientação.

Uma das condições para obter conhecimento sempre foi a disposição de abandonar o que pensamos que sabemos a fim de avaliar verdades que nunca sequer imaginamos. Para chegar a um novo entendimento, talvez, tenhamos de desaprender muitas coisas sobre religião

(Karen Armstrong)

## RESUMO

Nesse início de milênio está se formando consenso entre estudiosos de diversas partes do mundo de que a teologia clássica já não mais responde a contento às questões desse novo tempo Axial e cresce o anelo pela construção de uma nova teologia que seja *inter-faith*, *multi-faith* ou simplesmente trans-religiosa. Tal teologia exige a construção de um novo paradigma na forma do pensar teológico. Refletindo os esforços de iniciativas similares pelo mundo, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, ASETT, através da coleção “pelos muitos caminhos de Deus”, propôs uma teologia nova, transreligiosa, leiga, aberta, não institucional, planetária, multirreligiosa, pluralista e em conexão com os princípios da teologia da libertação. A presente pesquisa se aventura a estudar as possibilidades e limites dessa proposta da ASETT.

**Palavras-chave:** Teologia, nova teologia, transreligiosa, libertação, diálogo inter-religioso.

## ABSTRACT

At the beginning of the new millennium a consensus is being formed among scholars from different parts of the world that classical theology no longer responds with satisfaction to the questions of this new Axial time. There is also an increasing desire to build a new theology that is inter-faith, multi-faith or simply trans-religious. This new theology requires the construction of a new paradigm in the theological thinking. Reflecting the efforts of similar initiatives around the world, the Ecumenical Association of Third World Theologians, EATWOT, through the collection "along the many paths of God", proposed a new theology, that is trans-religious, secular, open, non-institutional, global, planetary, multi-religious, pluralist and in connection with the principles of liberation theology. This research ventures to study the possibilities and limits of this proposal of EATWOT.

**Key-words:** Theology, new theology, trans-religious, liberation, inter-religious dialogue.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
<b>1 DA MODERNIDADE À PÓS-MODERNIDADE: OS ANSEIOS POR UMA NOVA TOLOGIA.....</b>	<b>17</b>
1.1 <i>Introdução</i> .....	17
1.2 <i>Da renascença ao iluminismo</i> .....	17
1.3 <i>Anseios por uma nova teologia na tradição protestante</i> .....	18
1.4 <i>Anseios por uma nova teologia na tradição católica romana</i> .....	27
1.5 <i>Teologia nova para um mundo novo</i> .....	31
<b>2 UMA PROPOSTA TEOLÓGICA NOVA: SÍNTESE DA COLEÇÃO "PELOS MUITOS CAMINHOS DE DEUS" .....</b>	<b>33</b>
2.1 <i>Introdução</i> .....	33
2.2 <i>Origens das teologias da libertação e das religiões</i> .....	34
2.3 <i>O desafio do diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões</i> .....	37
2.4 <i>O pluralismo de princípio como novo paradigma teológico</i> .....	39
2.5 <i>Respostas iniciais ao pluralismo de princípio</i> .....	41
2.6 <i>Obstáculos ao pluralismo de princípio</i> .....	42
2.7 <i>A nova proposta teológica</i> .....	44
2.7.1 <u>A necessidade de uma nova teologia</u> .....	44
2.7.2 <u>Pressupostos da nova proposta teológica</u> .....	46
2.7.3 <u>A lógica da nova proposta teológica</u> .....	47
2.7.4 <u>Objetivos da nova proposta teológica</u> .....	48
2.7.5 <u>Metodologia para a nova proposta teológica</u> .....	57
2.7.6 <u>A hermenêutica da nova proposta teológica</u> .....	57
2.7.7 <u>A forma de ler a Bíblia da nova proposta teológica</u> .....	58
2.7.8 <u>Elementos transreligiosos da nova proposta teológica</u> .....	59
2.8 <i>Conclusão</i> .....	62

<b>3 POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEOLOGIA PLURALISTA</b>	
<b>TRANSRELIGIOSA DA LIBERTAÇÃO</b> .....	63
3.1 <i>Introdução</i> .....	63
3.2 <i>Resumo das entrevistas com os coordenadores da coleção "Pelos Muitos Caminhos de Deus"</i> .....	63
3.2.1 <u>Possibilidades de uma teologia supra religiosa</u> .....	64
3.2.2 <u>Principais obstáculos na construção e desenvolvimento do projeto</u> .....	64
3.2.3 <u>Forças que explicam os avanços e retrocessos desde o lançamento do projeto</u> .....	65
3.2.4 <u>Caminhos que podem fazer a proposta da construção de uma Teologia Pluralista Transreligiosa avançar</u> .....	65
3.3 <i>O despontar de um novo paradigma</i> .....	66
3.4 <i>A necessidade de uma nova epistemologia</i> .....	68
3.5 <i>Da necessidade de uma teologia transreligiosa</i> .....	76
3.6 <i>Da evolução das estruturas da consciência da humanidade</i> .....	84
3.7 <i>Possibilidades da nova proposta teológica</i> .....	93
3.8 <i>Limites da nova proposta</i> .....	99
3.9 <i>Conclusão</i> .....	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	104
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	112
<b>ANEXOS</b> .....	121

## INTRODUÇÃO

No século XIX os expoentes mais radicais do movimento iluminista anunciavam que uma das consequências do avanço do conhecimento e da ciência seria o declínio da religião. Não poucos deles viam a religião como instrumento de manipulação, de alienação, de apoio para que os pobres pudessem suportar seus sofrimentos sem, contudo, dar-lhes a força para libertar-se. Foi assim que Sigmund Freud, no início do século XX, defendeu ser a religião uma ilusão coletiva, típica de um nível mais infantil da humanidade, que deveria ser superada por indivíduos mais maduros e racionais.<sup>1</sup>

Entretanto, apesar daquele pessimismo e prognóstico sobre o futuro da religião, pode-se dizer com Rodney Stark e William Sims Bainbridge que “a religião não se extinguiu, nem sequer começou a desaparecer”.<sup>2</sup> Ao contrário, o que se tem observado, especialmente nas quatro últimas décadas, é uma “nova ardente sede do sagrado”<sup>3</sup> e não há indícios para pensar que será diferente neste século que se inicia.

Por outro lado, como bem observa Claude Geffré, essa novidade chega com o pluralismo religioso, com a “vitalidade das grandes religiões não cristãs”,<sup>4</sup> bem como com a globalização que encurta as distâncias, rompe os muros de séculos de separação entre as religiões, valora a diversidade, estimula o desejo de uma paz mundial e facilita o acesso ao conhecimento global, o que leva à compreensão de que todas as religiões convergem para o mesmo fim.

Essa nova forma de perceber a religião questiona os paradigmas exclusivistas e inclusivistas com que se fez teologia nos últimos dois mil anos e faz surgir o paradigma pluralista, o qual reconhece que “a realidade religiosa plural provoca um novo modo de fazer teologia e a plausibilidade de “distintas percepções” e enunciações da mesma fé cristã”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1997.

<sup>2</sup> STARK, Rodney ; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, [s.d], p. 16.

<sup>3</sup> LIBÂNIO, João Batista. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 7.

<sup>4</sup> GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 132.

<sup>5</sup> TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 151.

Refletindo os esforços de iniciativas similares pelo mundo, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo - ASETT, publicou entre 2003 e 2010, a coleção “Pelos Muitos Caminhos de Deus”, em cinco volumes, na qual faz uma reflexão sobre o diálogo entre as religiões bem como sobre a construção de uma teologia nova: aberta, leiga, multirreligiosa, não institucional, planetária e em conexão com os princípios da teologia da libertação.

A coleção parte de dois pressupostos. O primeiro é que os grandes sistemas religiosos atuais surgiram entre 800 a.C. e 600 d.C., num período em que aconteceram intensas transformações sociais e de insatisfação com as explicações dadas. Tal descontentamento fez brotar místicos, sábios, pensadores e profetas em regiões como China, Índia, Irã e Mediterrâneo Oriental, os quais propuseram a necessidade de mergulhar no próprio ser em busca de autocompreensão e buscar a paz no meio de um mundo de imperfeição e de sofrimento.

Outro pressuposto da coleção "pelos muitos caminhos de Deus" é que, desde o século XIX, a sociedade passa por profundas transformações, especialmente tecnológicas, que revolucionam as formas de perceber e de pensar da humanidade, e ao mesmo tempo, levam a questionar as respostas estabelecidas no passado. Para os autores da coleção, a humanidade está no limiar de uma nova era, marcada por um nível superior de consciência na história e a estrutura teológica defendida pela igreja ocidental tornou-se irrelevante para uma parte crescente e influente dos ocidentais, assim como de outras regiões do planeta (África, Índia, China e Oriente).

### *Objetivos da pesquisa*

A pesquisa teve como objetivo geral o estudo das possibilidades e limites da proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação. Os objetivos específicos foram: investigar o que eruditos cristãos das diversas áreas do conhecimento vem, desde o início da Era Moderna, afirmando sobre a necessidade de uma nova teologia; compreender a proposta da ASETT, conforme expressa na coleção "Pelos muitos caminhos de Deus" e identificar seus limites e possibilidades.

## *Metodologia e limites da pesquisa*

Foram realizadas duas pesquisas. Uma teórica e outra de campo. A primeira limitou-se à coleção “Pelos muitos caminhos de Deus”, publicada em cinco volumes, originalmente em língua espanhola, pela editora Abya Yala, do Equador, e escrita por mais de 45 pesquisadores(as) do diálogo inter-religioso e da teologia inter-religiosa, dos diversos continentes do planeta. Outros autores e livros fora da coleção foram pesquisados à medida em que pudessem contribuir para esclarecer, indicar limites ou avanços da proposta da nova teologia.

A segunda pesquisa, de caráter qualitativo<sup>6</sup> e com entrevistas semiestruturadas,<sup>7</sup> ficou restrita a Luiza E. Tomita, Marcelo Barros e José Maria Vigil. Os mesmos foram escolhidos por serem os coordenadores do projeto “Pelos muitos caminhos de Deus”. A cada um deles foram enviadas, via e-mail, as mesmas quatro questões de aprofundamento do assunto, as quais, após respondidas, foram devolvidas também via e-mail. Cada um deles assinou a autorização para uso acadêmico das suas respostas.

## *Referenciais teóricos*

Dentre os diversos autores da coleção "Pelos Muitos Caminhos de Deus", elegeu-se Luiza E. Tomita, Marcelo Barros, José Maria Vigil e Paul F. Knitter como referenciais teóricos. Tomita, brasileira, representando o gênero feminino nesse ‘mundo’ de maioria masculina. Barros, brasileiro, assessor de Movimentos Populares, representando os movimentos sociais. Vigil, espanhol, naturalizado nicaraguense, por transitar entre o pensamento europeu e latino americano. E Knitter, norte americano, expoente mundial da teologia das religiões.

---

<sup>6</sup> Strauss e Corbin argumentam que, além da não medição numérica na interpretação dos dados, a pesquisa qualitativa busca estudar a complexidade de um fenômeno social prestando atenção nos significados subjetivos, no contexto onde ocorre o fenômeno estudado e nas descrições e narrações detalhadas dos processos (Cf. STRAUSS, Anselm ; CORBIN, Juliet. **Basic of qualitative research – techniques and procedures for developing grounded theory**. Thousands Oaks, California: Sage Publications, Inc., 1998, p. 4-11).

<sup>7</sup> Sampiero, Collado e Lucio afirmam que esse tipo de entrevista se caracteriza por propor previamente o assunto e por procurar garantir que cada um dos entrevistados responda as mesmas questões. Por outro lado, eles também afirmam ser essa técnica mais apropriada para se compreender de maneira detalhada e profundamente como pensa o grupo pesquisado (Cf. SAMPIERO, Roberto Hernández ; COLLADO, Carlos Fernández ; LUCIO, Pilar Baptista. **Metodología de la investigación**. Ciudad de México: McGraw-Hill Interamericana, 2004, p. 12).

Knitter defende que dois fatos exigem certa urgência dos cristãos: as experiências dos muitos pobres e das muitas religiões. Para ele, duas teologias tem dado respostas a estas questões: a teologia das religiões e a teologia da libertação. A primeira responde ao problema do pluralismo e a segunda, ao sofrimento, à pobreza e à injustiça. Entretanto, Knitter reconhece a fragmentação destas respostas e da ausência de diálogo entre ambas. No seu entender, precisa-se de uma síntese teológica entre ambas e aponta para cinco vantagens do intercruzamento entre estas duas teologias: primeiro - o movimento de libertação precisa de religiões, pois estas exercem importantes papéis em diferentes governos e culturas. Segundo - “libertação integral é demasiadamente grande para uma só nação, cultura ou religião”, logo as religiões necessitam falar e atuar unidas em prol das grandes questões mundiais. Terceiro - a cooperação intercultural e inter-religiosa precisa de uma práxis libertadora para não se tornar “um luxo da minoria cristã” ou um infrutífero debate acadêmico sem levar em condição as vítimas das sociedades. Quarto - o cristianismo necessita assumir uma nova forma no relacionamento com outras religiões. Quinto - o método hermenêutico da teologia da libertação, pensado para a igreja universal, não somente traria uma contribuição nova à teologia das religiões, mas afetaria o modo de fazer e praticar teologia no primeiro mundo.<sup>8</sup>

Marcelo Barros reconhece que “a teologia do pluralismo religioso é o que existe de mais novo no âmbito da teologia cristã” e que a mesma pode ser um dos fundamentos “de uma possível teologia universal”. Ele defende a irmandade entre as teologias da libertação e do pluralismo religioso ao afirmar que ambos os movimentos nasceram a partir de três pontos comuns: releitura da imagem de Deus na Bíblia, diálogo missionário aberto e respeitoso com a humanidade e de teologias contextuais. Igualmente reconhece que a teologia da libertação, “desde o início, abriu-se à dimensão do pluralismo cultural e religioso de nossos povos” ao, já na década de 1960, iniciar diálogo com as religiões indígenas, afrodescentes e com a religiosidade popular. Apesar disso, Barros afirma haver entre teólogos da libertação resistência à teologia do pluralismo religioso, sendo essa expressa comumente (1) pelo desinteresse e não aprofundamento no tema; (2) por considerar o assunto algo extremamente acadêmico e pertencente à agenda européia e asiática, onde o cristianismo é minoritário “e não tem

---

<sup>8</sup> KNITTER, Paul F. Para uma teologia da libertação das religiões. *In*: ASETT (org). **Pelos muitos caminhos de Deus**: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 13-44.

nenhuma contribuição social se não dialogar com outras tradições religiosas”; (3) por, na América Latina, já se viver na prática o pluralismo junto às comunidades indígenas e de matriz africana e (5) por considerar a teologia da libertação como cristã e com o objetivo de ajustar a missão da igreja junto ao povo.<sup>9</sup>

Barros e Tomita indicam cinco tarefas de uma teologia pluralista da libertação elaborada “Pelos muitos caminhos de Deus”: (1) reabrir a discussão entre fé e religião; (2) enfatizar a distinção entre espiritualidade e religião; (3) rediscutir certas imagens de Deus as quais contribuem para a legitimação da violência, do autoritarismo, do escravismo, do sexismo, de políticas colonialistas e reproduzem estruturas de dominação; (4) refazer os próprios fundamentos da fé cristã, o que inclui uma revisão da cristologia e (5) rever “o caráter dogmático e intolerante que se esconde por trás de uma imagem monoteísta de Deus”.<sup>10</sup>

José Maria Vigil concorda que a baixa reflexão sobre o pluralismo religioso por parte de teólogos e teólogas latino-americanos indica alguma resistência em abordar e se deixar confrontar por esta nova perspectiva. Entretanto, ele considera esta uma reação normal diante de “uma nova grande onda do Espírito sobre a história”. Na sua compreensão esse novo tempo axial “está apenas começando” e promete “fazer novas todas as coisas”. Vigil também entende fazer parte de um grupo de teólogos e teólogas que retomam a intuição de Paul Tillich da necessidade de “reescrever toda a teologia” cristã. Ele defende que “a teologia pluralista é o futuro da teologia” e a “matriz do pensamento e do novo ethos no qual deve ser moldado o cristianismo”. Propõe também quatro tarefas para a nova teologia: Primeiro, tomando por base a epistemologia do pluralismo religioso e centrando na teologia pluralista do pluralismo religioso, construir teologias pluralistas particulares, como aconteceu originalmente com a teologia da libertação. Segundo, focar na desconstrução e demolição da teologia inclusivista. Terceiro, com tato e paciência influir nas instituições para que estas possam abrir-se tanto ao paradigma pluralista quanto à teologia pluralista. E finalmente, vencer as resistências pastorais, compreendendo que esta será “uma desconstrução às vezes

---

<sup>9</sup> BARROS, Marcelo. A reconciliação de quem nunca se separou. *In*: ASETT (org), 2003, p. 135-155

<sup>10</sup> TOMITA, Luiza Etsuko ;BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo: Deus numa perspectiva pluralista. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), 2006, p. 103-119.

implacável”, a qual, para minimizar as deserções deve ser enfrentada com coragem e sem demora.<sup>11</sup>

### *Estrutura da dissertação*

Quanto à estrutura, a dissertação têm três capítulos. O primeiro, expõe uma seleção de estudiosos representativos das áreas da filosofia, da história e da própria teologia, os quais desde o século XIX, advertem para a necessidade da construção de uma nova teologia, capaz de dialogar com os indivíduos, nesse novo contexto plural.

O segundo capítulo apresenta uma síntese dos principais pontos que compõem a proposta da Teologia Pluralista Trans-Religiosa da Libertação, conforme esboçado na coleção “Pelos muitos caminhos de Deus”.

O último capítulo, além de mostrar um resumo das entrevistas com os coordenadores da coleção, estuda a partir do pensamento de Thomas Kuhn, Marià-Corbí, Karen Armstrong e Ken Wilber, as possibilidades e limites para o avanço da proposta.

---

<sup>11</sup> VIGIL, José Maria. Teologia pluralista: os dados, as tarefas, sua espiritualidade. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 367-282.



# 1 DA MODERNIDADE À PÓS-MODERNIDADE: OS ANSEIOS POR UMA NOVA TEOLOGIA

## 1.1 *Introdução*

A percepção de que a humanidade está no limiar de uma nova etapa da história e de que a teologia cristã clássica não mais consegue responder às questões desse tempo, remonta a eruditos cristãos, os quais desde o século XIX alertam para a necessidade da construção de uma nova teologia, capaz de falar aos indivíduos nesse novo contexto plural e dialogal. O presente capítulo se propõe a destacar ideias de pensadores cristãos representativos das áreas da filosofia, da história e da própria teologia, desde o início das grandes transformações socioculturais que tiveram início na Era Moderna, as quais mostram inquietações com a teologia clássica, indicando a necessidade de uma nova justificação da fé.

## 1.2 *Da Renascença ao Iluminismo*

A Idade Moderna, aproximadamente, abrange dos séculos XIII ao XIX e, devido às muitas mudanças, é considerada uma era de transição. Tradicionalmente, é dividida em três períodos que se interconectam: Renascença, Racionalismo e Iluminismo. A Renascença é o período da história europeia que vai, a grosso modo, do fim do século XIII até meados do século XVII, e que foi marcado por transformações diversas tanto na arquitetura, quanto na cultura, na sociedade, nas estruturas sociais e no pensamento. É também considerada uma das épocas mais criativas da história europeia ocidental, bem como de intensa efervescência intelectual, de audácia e originalidade na busca de novas formas de vida e de revalorização da antiguidade clássica. O surgimento da bússola, da imprensa, a fé na capacidade humana, o interesse pelo mundo, a mudança da temática teológica para a da ciência, do homem e da razão e a pretensão de se levar a condição humana até ao limite impulsionou a busca de novos rumos na espiritualidade.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> QUEIROZ, Teresa Aline Pereira de. **O renascimento**. São Paulo: EDUSP, 1995. p. 11-126.

Já o período que vai do século XVII ao XVIII é denominado de Racionalismo por três motivos principais: primeiro, por considerar a razão como aferidora de toda verdade, capaz de conhecer o mundo sem auxílio de intervenção sobrenatural. Segundo, por rejeitar autoridades externas à margem da razão e, terceiro, por passar a buscar explicação científica, inclusive para os milagres registrados no Bíblia, que durante séculos foram aceitos sem questionamento.

Nessa mesma esteira, o movimento iluminista começa na Europa no final do século XVII e vai até meados do século XIX. Emunuel Kant o define como "a emancipação de uma minoridade", da "incapacidade de servir-se do próprio intelecto sem a orientação de um outro" para a maioria, ou capacidade de guiar-se por si mesmo sem imposições externas.<sup>13</sup> Kant também afirma a impossibilidade de se alcançar o conhecimento de Deus pela razão teórica.<sup>14</sup> Essa posição tornou-se predominante nos círculos intelectuais e influenciou uma geração de teólogos protestantes, de maneira que, no século XIX, as diversas formas de absolutismo passaram a ser combatidas, a tradição cristã questionada e os pressupostos da teologia sofreram alterações.<sup>15</sup>

Essa corrente, surgida na Alemanha, em meados do XIX, ficou conhecida como Liberalismo Teológico. Partia-se da premissa de que a teologia cristã necessitava de revisão à luz do conhecimento acumulado, especialmente nos séculos anteriores. Seus integrantes explicitavam a necessidade de uma nova teologia para que o cristianismo continuasse a ser relevante no mundo "iluminado". Essa deveria ser capaz de livrar-se ou flexibilizar e reinterpretar os dogmas cristãos para que pudessem alinhar-se à nova realidade cultural.

### *1.3 Anseios por uma nova teologia na tradição protestante*

Entre os protestantes, não são poucos os eruditos que, desde o século XIX, vem enfatizando a necessidade de uma nova teologia. Para Friedrich Schleiermacher,<sup>16</sup> por exemplo, a essência da religião não deve ser buscada nas provas racionais da

---

<sup>13</sup> KANT, Emunuel. **Que es la ilustración?** filosofía de la história. 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 25.

<sup>14</sup> *Idem*. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 143.

<sup>15</sup> HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 294.

<sup>16</sup> Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher nasceu em 1768, na Prússia, e morreu em 1834. Tornou-se professor universitário aos 19 anos de idade. Em 1810, assumiu a cátedra de teologia na Universidade de Berlim, cidade na qual também exerceu o pastorado. É considerado o pai da teologia moderna.

existência de Deus, nem nos dogmas, nem nos rituais, mas naquilo que integra a vida e a cultura humana. Em sua opinião, a essência da religião está no sentimento de dependência de algo infinito que se manifesta em, nas e pelas coisas finitas. Nesse sentido, o objetivo de cada religião seria o "Todo" que é chamado por nomes variados, inclusive Deus, sendo impossível sua descrição.<sup>17</sup>

Schleiermacher também advoga a necessidade de mudar o foco da doutrina para a experiência religiosa. Segundo ele, as doutrinas estariam aprisionadas cultural e contextualmente às épocas em que foram elaboradas, logo, não teriam validade permanente. Deus, ao contrário, estaria sempre atualizado na experiência religiosa interna dos indivíduos.<sup>18</sup>

Percebendo que, em sua época, vários dos símbolos cristãos haviam perdido o significado, Schleiermacher ou abandona-os ou reinterpreta-os. É assim que Jesus passa a ser visto como aquele que teve "uma consciência religiosa plenamente desenvolvida" e o modelo do ser humano que foi plenamente unido a Deus. A doutrina da trindade é explicada como representando uma certa maneira de relação de "Deus com o mundo e com o homem" e a ideia de uma "queda" inicial desaparece, passando o pecado a ser visto como um descompasso entre o processo de evolução biológica e o processo de evolução espiritual. Logo, a salvação é interpretada de duas formas: como libertação de uma consciência religiosa deformada, embaraçosa e limitada e, como presença de Deus na consciência humana.<sup>19</sup>

Já o filósofo George Hegel<sup>20</sup> afirmava que a divisão do homem em mente e corpo empobrece seu conceito e contribui para sua desespiritualização. Hegel entendia que mesmo a ideia de homem como simples produto de uma cultura limita o que se pode dizer a respeito do que o distingue dos animais. Daí, sua antropologia situar o homem na sua relação com Deus, o espírito infinito e absoluto, sendo o homem a automanifestação finita de Deus, em busca de realizar-se plenamente como humano. Para Hegel, o espírito pode ser distinguido em três dimensões: na vida pessoal e interior

---

<sup>17</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *apud* OLSON, Roger. **História da teologia cristã: 2000 de tradição e reformas.** São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 558.

<sup>18</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos.** São Paulo: Novo Século, 2000. p. 20, 29.

<sup>19</sup> TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** São Paulo: ASTE, 1986. p. 100-120.

<sup>20</sup> George Wilhelm F. Hegel nasceu na Alemanha em 1770 e morreu em 1831. Estudou teologia e filosofia no Seminário de Tübinga. Exerceu a livre-docência na Universidade de Jena e foi colega de Schleiermacher na Universidade de Berlim. Como pastor protestante ordenado, fez duras críticas à ortodoxia. Cf. ALVES, Maria de Lourdes Borges. **História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo.** Porto Alegre: Editora DIPUCRS, 1998. p. 17-54.

do indivíduo, na sociedade tipificada no Estado, que seria o corpo de Deus na terra e, finalmente, na arte, na filosofia e na religião.<sup>21</sup>

A eclesiologia hegeliana, de ser o Estado o Corpo de Deus, é muito sutil. Entretanto, altera a definição de igreja. Se Estado e igreja são a mesma coisa e se o Estado é necessário para manter a ordem social, há necessidade de se manter as igrejas? Estaria Hegel, indireta e polidamente, sugerindo a não necessidade da igreja?

Quanto a Jesus, Hegel levanta a questão da sua individualidade e universalidade. Como poderia ser um e outro ao mesmo tempo? Sua solução é apresentar Jesus como aquele em quem o infinito se realiza plenamente e que expressa o universal. Em sua opinião, o cristianismo se tornara uma religião autoritária e, portanto, diferente do ideal de Cristo.

Hegel interpretava o mito da queda no paraíso de forma diferente da igreja oficial. Para ele, o ser humano não foi criado imortal. A imortalidade pertenceria única e exclusivamente a Deus. Também negava a imortalidade individual. Logo, a vida eterna, a participação na vida divina, aconteceria somente através da participação no processo histórico.<sup>22</sup>

Visando tornar o cristianismo relevante para a sua época, Albrecht Ritschl<sup>23</sup> buscou erradicar a metafísica da teologia, eliminar ou reinterpretar as doutrinas cristãs tradicionais. Assim, a doutrina do pecado não era concebida como corrupção universal, mas como conhecimento insuficiente do bem comum; Jesus não seria Deus em sentido literal, mas, unicamente, em sentido simbólico; seu sofrimento e sua morte seriam salvíficas somente no sentido de serem modelos de obediência, através da qual Cristo conduz outros ao mesmo tipo de relação que ele tem com o Pai. Ritschl também rejeitou a doutrina da morte substitutiva de Jesus. Para ele, Deus é amor radical, sendo o juízo e a punição final, alheios à sua natureza.<sup>24</sup>

Para Adolfo Harnack,<sup>25</sup> não se pode compreender os ensinamentos de Jesus sem a conexão com as doutrinas judaicas prevalentes no seu tempo. O Evangelho de Jesus

---

<sup>21</sup> PLANT, Raymond. **Hegel**: sobre religião e filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 11-118.

<sup>22</sup> TILICH, 1986, p. 120-136.

<sup>23</sup> Filho de um bispo luterano, Albrecht Benjamin Ritschl nasceu em Berlim em 1822 e faleceu em 1889. Foi professor de Novo Testamento, História da Igreja, História do Dogma e Teologia Sistemática, tendo exercido a docência nas universidades de Bonn e Göttinga. Propôs-se a reinterpretar a fé cristã dentro do paradigma da ética, que era vista por ele como o fundamento necessário para a salvação. A pessoa que alcança a salvação a expressa na prática de ações éticas.

<sup>24</sup> HÄGGLUND, 1995, p. 324-327.

<sup>25</sup> Adolf Von Harnack foi destacado historiador e considerado o maior especialista no país da Igreja de sua geração. Discípulo de Ritschl, nasceu na Estônia, em 1851 e faleceu em Heidelberg em 1930. Foi

não diz respeito a si próprio, mas ao Pai.<sup>26</sup> Jesus não seria ontologicamente Filho de Deus. Ele nunca declarou ser Deus, nem a segunda pessoa da trindade. Esse conceito teria sido introduzido no cristianismo posteriormente, por Paulo, sendo mais tarde incorporado aos dogmas. Jesus teria sido o homem ideal, sendo o valor expiatório da sua morte descartado por Harnack como uma perversão do cristianismo palestino pela influência do misticismo grego.

Harnack igualmente compreende que o teólogo cumpre seu papel ao trabalhar para libertar a fé do cativo dogmático. Entende que tanto a salvação quanto a paternidade de Deus são universais e que a essência da mensagem evangélica é o amor ao próximo.

Em sua última conferência pública, proferida dez dias antes da sua morte, sob a influência de Eliade, falando sobre "o significado da história das religiões para o teólogo sistemático", Paul Tillich<sup>27</sup> reconhece a necessidade da construção de uma nova teologia, que seja pós-provinciana, pós-medieval, pós-metafísica, pós-ontológica e comprometida com "a plataforma epistemológica peculiar ao jogo das Ciências Humanas". Para ele, essa teologia do futuro deve ser orientada e estar em diálogo com toda a história da religião, levar em consideração e perpassar a complexidade, o pensamento complexo próprio da interdisciplinaridade, onde cada disciplina ou doutrina mantém sua peculiaridade e ao mesmo tempo assume o olhar da outra.

Na opinião de Tillich, essa nova teologia pós-Nicéia, teria uma pretensão planetária e entre-tempos, pois integraria o pensamento "primitivo" ao ocidental

---

professor na Universidade de Berlim entre 1888 e 1921. No seu livro, *História do Dogma*, não somente mostra as paixões humanas envolvidas na formulação dos dogmas, mas afirma que os conceitos utilizados nos credos e nas doutrinas cristológica e da trindade, são meros empréstimos da filosofia grega. Cf. TILLICH, 1986, p. 86-87.

<sup>26</sup> HARNACK, Adolf. **What is christianity**. San Diego: The Book Tree, 2006. 16.

<sup>27</sup> Paul Johannes Oskar Tillich nasceu em 1886, na Alemanha. Filho de um pastor luterano, herdou do pai o gosto pelos estudos filosóficos. Frequentou boas escolas, aprendeu latim e grego ainda na adolescência e cresceu em ambiente cristão tradicional onde se aceitava que o infinito se fazia presente em todas as coisas finitas. Em 1911, recebeu o grau de doutor em filosofia pela Universidade de Breslau com uma tese a respeito da filosofia da religião em Schelling e em 1912, com uma tese sobre o misticismo de Schelling, obteve o mais alto grau em teologia, na Universidade de Halle. Em 1914, foi ordenado pastor e assumiu uma paróquia na periferia de Berlim. Durante a Primeira Guerra Mundial, serviu como capelão, tendo aquela experiência abalado suas estruturas. Foi professor nas Universidades de Berlim (1919-1924), Marburg (1925), Dresden (1925-1929) e Frankfurt (1929-1933), nessa última dedicava-se ao ensino de filosofia da religião e filosofia social. Nas suas classes, unia a análise marxista da sociedade à convicção de que a mesma não subsiste sem um fundamento religioso. As críticas constantes de Tillich ao Nazismo e sua defesa de judeus perseguidos o forçaram a migrar, em fins de 1933, para os Estados Unidos, onde se tornou docente no Union Theological Seminary, na Universidade de Chicago e, em 1955, assumiu cátedra na Universidade de Harvard, onde permaneceu até sua morte, em 1965. Antes disso, em 1962, Tillich recebeu o Prêmio Nobel da Paz. Cf. CALVANI, Carlos Eduardo B. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. **Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião**, São Paulo: Ano X, n. 10, julho de 1995, p. 11-35

científico-tecnologizado, e também com o pensamento oriental. De alguma forma re-fundaria o cristianismo, pois ao auscultar honestamente as tradições alheias se avançaria dentro da própria tradição sem agarrar-se à identidade particular e sem dissolver-se na alteridade com o outro.<sup>28</sup>

Para Wilfred Smith,<sup>29</sup> o conceito de religião como está, padronizado, era estranho antes do século XVII. Suas pesquisas o levaram a concluir que, originalmente, o termo indicava "fé", no sentido de relação do indivíduo com o transcendente. Entretanto, no ocidente, a partir do advento do Iluminismo, o termo passou a designar um sistema de crenças, rituais e práticas objetivas. Daí, velozmente, começaram as comparações entre esses sistemas e o resultado foi, pouco a pouco, o cristianismo assumir a posição de religião verdadeira e as outras de falsas. Entretanto, para Smith, a fé é abrangente e "está preocupada com algo ou alguém que está atrás ou além do cristianismo ou do budismo"<sup>30</sup> ou de quaisquer dos outros sistemas religiosos.

Smith parte do pressuposto de que a humanidade compartilha uma história religiosa comum. Isso significa que, não somente no passado, mas também ainda hoje, as grandes religiões se influenciam mutuamente. Por outro lado, ele reconhece não haver interesse em que se descubra isso:

A unidade da história religiosa da humanidade é óbvia, uma vez que se veja isso. Nós, entretanto, temos sido assiduamente treinados para não perceber isso. Mais ainda, temos sido pressionados para não pensar e não sentir isso.<sup>31</sup>

Para Smith, há a necessidade de uma nova teologia que busque revisar o conceito iluminista de religião e estar disposta a retornar à ideia original de religião como relação com o transcendente, como resposta à realidade que a todas transcende e como busca conjunta por compreender algo que está em, mas que a todas ultrapassa. Na opinião dele, tal teologia deve ter a pretensão de ser mundial, bem como de descartar os

---

<sup>28</sup> TILLICH, Paul. **El futuro de las religiones**. Con una introducción de Mircea Eliade. Trad. de Ricardo Marcelo Jauck. Buenos Aires: La Aurora, 1976. p. 93-118.

<sup>29</sup> Wilfred Cantwell Smith foi educado nas Ilhas Britânicas, Europa Continental e no seu país natal, Canadá, onde nasceu em 1916. Era historiador com doutorado em línguas orientais pela Universidade de Princeton. Como pesquisador ocupou postos acadêmicos na Índia, Canadá e nos Estados Unidos. Fundou e dirigiu, em 1952, o Instituto de Estudos Islâmicos na Universidade McGill, exerceu a docência de História Comparativa da Religião na Universidade de Harvard de 1964 a 1973, onde fundou e dirigiu o Centro Mundial para o Estudo das Religiões. Deixou Harvard para aceitar um posto na Universidade Dalhousie, em Halifax, onde fundou o Departamento de Religião. Em 1978, retornou a Harvard e lá permaneceu até sua aposentadoria. Em 1985, já aposentado, aceitou a nomeação como pesquisador sênior associado da Universidade do Canadá. Faleceu no ano 2000.

<sup>30</sup> SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 15-141, 25.

<sup>31</sup> SMITH, Wilfred Cantwell. **Towards a world theology: faith and contemporary history of religion**. Philadelphia: The Westminster Press, 1981. p. 6.

condicionamentos intelectuais e culturais que fragmentam e dividem a humanidade em complexos teológicos historicamente ideologizados. Tal teologia recuperaria a vocação última de todas as religiões: esforçar por unir e humanizar a humanidade.

A proposta de Smith é que essa nova teologia forme uma comunidade global, humildade o suficiente para entender que "nossa solidariedade precede nossas particularidades" e que " a verdade de cada um de nós é parte da verdade de todos nós".<sup>32</sup> Smith defende a necessidade de se compreender que, mesmo a ideia de Deus, não é Deus, e que a prática da justiça, da misericórdia e do serviço perpassa todas as religiões.

Para Smith, encontra-se a salvação através da participação no processo histórico. Sendo aí que cada indivíduo acha sua vida aberta ao divino. Assim sendo, um muçulmano participa nesse processo como muçulmano, um judeu como judeu, um hindu como hindu e um budista como budista. E recorda que "na terra, nenhum homem é completamente salvo (pois o aspecto mundano da salvação é sempre imperfeito); mas ao ser salvo, ele é salvo pela fé" e que aqui se é "salvo do niilismo, da alienação, da anomia; de ser vítima de suas próprias internas ou da ausência delas; salvo de ser meramente um organismo reagindo ao meio".<sup>33</sup>

Ainda sobre a salvação, Smith advoga ser a salvação cósmica a mesma tanto para indivíduo de uma tribo africana quanto para um taoísta, um muçulmano ou cristão. Para ele, "Deus nos salva em qualquer caminho que nos encontramos, mas primariamente através de nossos sistemas religiosos" e isso mesmo "se São Paulo ou qualquer pessoa pensou ou pensa que só cristãos podem ser salvos, São Paulo estava errado... ele nunca tinha ouvido da fé em Buda, ou da fé em Deus através dos padrões islâmicos".<sup>34</sup> E completa dizendo ser a fé uma qualidade humana universal, Deus como de toda a humanidade e a Bíblia como a Escritura de uma tradição entre muitas outras, não sendo, portanto, palavra exclusiva e definitiva para todas as épocas e culturas.

Já John Hick,<sup>35</sup> influenciado por Kant, defende ser Deus em si mesmo obscuro e afirma que o conhecimento Real ou a Realidade Última somente pode ser

---

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 79.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 167, 168.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 170, 171.

<sup>35</sup> O distinguido e internacionalmente conhecido filósofo da religião John Harwood Hick, amplamente conhecido como advogado do pluralismo religioso como um caminho de reconciliação do amor de Deus com a diversidade religiosa, nasceu em uma família inglesa de classe média, em 1922. Ainda na adolescência, estimulado por um tio, desenvolveu interesse por filosofia e religião e, aos 18 anos experimentou uma "poderosa experiência de conversão" que o ligou ao cristianismo evangélico conservador. Depois da Segunda Guerra Mundial, retornou à Universidade de Edimburgo e sentiu-se

conhecida como é percebida. Logo, a verdade absoluta sobre Deus é, realmente, uma verdade a respeito da percepção humana de Deus. Para ele, todo conhecimento está enraizado na experiência, a qual é percebida e interpretada dentro de categorias humanas de concepção, culturais e históricas. Logo, o conhecimento de Deus e a verdade religiosa são cultural e historicamente influenciados e não devem ser considerados absolutos. O próprio cristianismo não tem razão de ser exclusivista, pois esse não pode conter nem apreender sozinho a verdade de Deus.

Para Hick, a teoria do pluralismo religioso se apresenta como uma revolução Copernicana. Antes desse disseminar a sua visão, a terra era vista como o centro do universo e o sistema Ptolomaico amplamente aceito. Entretanto, ao introduzir a compreensão de que cada planeta tinha seu próprio caminho em torno do sol e que, mesmo por caminhos diferentes, eles servem ao mesmo propósito e dão sua volta completa ao redor do sol, gerou tensões e muitas discussões. Entretanto, no fim, sua teoria prevaleceu.<sup>36</sup>

Hick submete à apreciação uma nova compreensão de Jesus Cristo, figura e dogma central do cristianismo. Na sua concepção, a encarnação não pode ser entendida de forma literal, metafísica ou simplesmente como mistério. Para ele, a mesma deve ser compreendida de forma metafórica, de maneira que Jesus deve ser visto como aquele que encarnou o ideal da resposta humana a Deus.<sup>37</sup>

---

atraído pela filosofia de Immanuel Kant, sendo esse o início do questionamento do seu fundamentalismo. Finalizou seu Mestrado em 1948 com uma dissertação sobre *Fé e Conhecimento*, em 1950 doutorou-se em filosofia pela Universidade de Oxford. Entre os anos de 1953 a 1956, serviu como pastor numa igreja presbiteriana na zona rural da Inglaterra. Depois disso, tornou-se professor de filosofia da religião na Universidade de Cornell e, em 1959 mudou-se para o Seminário Teológico de Princeton, onde foi docente na área de filosofia. Foi em Princeton que Hick escreveu amplamente sobre filosofia da religião e rompeu com sua visão conservadora da teologia cristã. Em 1967, aceitou a nomeação para a Cadeira H. G. Wood de filosofia na Universidade de Birmingham. Ali, sentiu-se confrontado com a diversidade religiosa e cultural da cidade, bem como com a intolerância e o preconceito entre pessoas de tradições de fé diferentes. Nesse contexto, suas iniciativas contribuíram para combater o racismo e para promover relações inter-religiosas. Entre 1979 e 1992, Hick esteve como professor da Cadeira Danforth de Filosofia da Religião na Claremont Graduate University. Escritor prolixo, John Hick tem livros traduzidos para mais de 17 idiomas, inclusive o português. É professor emérito da Universidade de Birmingham UK, vice-presidente da Sociedade Britânica de Filosofia da Religião, vice-presidente do Congresso Mundial das Religiões e membro do Instituto de Pesquisas Avançadas em Artes e Ciências Sociais da Universidade de Birmingham. Em outubro de 2009, foi aceito como membro da Sociedade Religiosa dos Amigos (Quakers) na Inglaterra.

<sup>36</sup> HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões**. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

<sup>37</sup> *Idem*. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 1993.



Em *Honest to God*, John Robinson<sup>38</sup> explora a ideia de que o cristianismo precisa mudar para ter o que dizer às pessoas deste tempo, critica a interpretação literal da Bíblia, bem como a própria linguagem sobrenatural bíblica e busca integrar o legado da fé ao pensamento científico moderno. Ele também questiona a tradição cristã, propõe a necessidade de se reinterpretar suas doutrinas, reduzir a dependência na crença do sobrenatural e atualizar a imagem de Deus. Afirma que a mensagem de Jesus está focada no amor e não no ritual.

Para Robinson a ideia de um Deus que está "lá em cima" ou "lá fora" é ininteligível para o momento atual do desenvolvimento do pensamento da humanidade. É preciso conscientizar-se que ambas expressões são construções humanas, sendo insensatez pensar num Deus transcendente, pessoal e distinto do ser humano. Para ele, mesmo o termo Deus deve ser entendido como símbolo, como metáfora que serviu para orientar e guiar as pessoas durante certo tempo, mas que, ao perder o seu significado deve ser abandonado.

Como Bonhoeffer e Tillich, respectivamente, Robinson defende a necessidade de um Deus sem Deus, que não está nem "lá em cima", nem "lá fora", mas na profundidade, como o fundamento e estrutura do ser. Como Bultmann, ele compreende que as imagens de "lá em cima" e "lá fora" estão associadas à imagem primitiva de um universo constituído de três andares, sendo a terra invadida ora por Deus e Seus anjos, hora por Satanás e seus demônios.<sup>39</sup> Daí a necessidade de abandonar a visão tradicional de Deus e se cultivar uma nova, onde Deus esteja presente e se preocupe com o mundo como um todo e não somente com a igreja.

Robinson acena para o fim do teísmo e interpreta Deus como puro amor e afirma que, amando a tudo e a todos, se obedece a Deus e o expressa. Assim, amar a cada pessoa humana independente da religião que se professa, é a forma de conhecer a Deus.

---

<sup>38</sup> John Arthur Thomas Robinson nasceu na Inglaterra em 1919, fez sua educação para ser sacerdote da Igreja Anglicana na Faculdade Marlborough e na Universidade de Cambridge. Depois de ordenado sacerdote, serviu consecutivamente como pároco, capelão na Faculdade Teológica Wells, deão na Faculdade Trinity e professor de teologia na Universidade de Cambridge, de onde saiu em 1959 para ser sagrado bispo de Woolwich, Inglaterra. Especialista em Novo Testamento, é autor de quase duas dezenas de livros, sendo o mais famoso destes *Honest to God*, onde fundamenta o seu pensamento a partir da filosofia de Martin Heidegger e do pensamento teológico de Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich e Rudolf Bultmann. Morreu em 1983.

<sup>39</sup> ROBINSON, John A. T. **Honest to God**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002. p. 22-28.

Autor polêmico, prolixo e intelectual rigoroso, nos seus escritos John Spong<sup>40</sup> desconstrói as interpretações populares e literais das Escrituras cristãs,<sup>41</sup> afirma que a forma de Deus encarnar-se foi adotando Jesus como filho,<sup>42</sup> diz que o teísmo perdeu sua credibilidade e que o "cristianismo deve mudar ou morrer"<sup>43</sup> e convoca a igreja para uma nova reforma, na qual muitas doutrinas consideradas fundamentais do cristianismo devem ser reformuladas.

Spong critica o conceito popular de Deus, definido como um ser superior, todo poderoso, interventor em favor dos seus. Para ele, essa imagem teísta de Deus não tem lugar no mundo moderno. Ele também afirma que os textos primitivos sobre Jesus não o apresentam como encarnação de Deus. Essa é uma reflexão posterior, mitológica e, portanto, necessita ser revisada. Não houve uma "queda", logo não há pecado original nem tampouco necessidade de uma morte redentora. Assim como a própria noção de missão deve buscar superar a ideia de conquistar o mundo para incluir o compartilhar das percepções particulares de Deus.<sup>44</sup>

Na sua página pessoal na internet,<sup>45</sup> Spong expressa sua convicção da necessidade de uma nova reforma teológica, que leve em conta as revoluções do pensamento ocorridas nos últimos séculos, que se mostram uma visão radicalmente diferente da visão dos autores bíblicos e dos princípios teológicos primários que fundamentam a fé cristã. Diz que, depois de Darwin, sabe-se que o ser humano fora criado em um processo de evolução, não havendo, portanto, uma queda, um pecado original. Com isso, afirma Spong, o mito básico do cristianismo, que interpretou Jesus como um emissário divino que veio para resgatar as vítimas da queda, dos resultados de

---

<sup>40</sup> John Shelby Spong, teólogo americano, nascido em 1931, graduou-se pela Universidade do Norte da Carolina, tendo recebido o Mestrado em Divindade, em 1955, pelo Seminário Teológico Episcopal em Alexandria, Virginia. Tem dois doutorados honoríficos em Divindades, um conferido pela Faculdade Saint Paul e o outro pelo Seminário Episcopal. Proeminente conferencista, tem suas raízes no pensamento de Tillich e considera a si mesmo como discípulo, filho espiritual e sucessor de John A. T. Robinson. Como clérigo ordenado Spong, serviu como reitor nas seguintes paróquias: São José, em Durham, Carolina do Norte, 1955-1957; Calvário, Tarboro, também na Carolina do Norte, 1957-1965; St. John, em Lynchburg, Virginia 1965-1969; St. Paul, em Richmond, Virginia 1969-1976. Ele também foi professor visitante em diversas Universidades, tanto na América do Norte quanto em outros países, inclusive na Harvard Divinity School. Aposentou-se em 2000 como bispo da Diocese Anglicana de Newark, Nova Jersey.

<sup>41</sup> SPONG, John S. **The sins of Scripture: exposing the Bible's texts of hate to reveal the God of love.** New York: HarperOne, 2006.

<sup>42</sup> *Idem.* **Why christianity must change or die: a bishop speaks to believers in exile.** New York: HarperOne, 1999.

<sup>43</sup> *Idem.* **Born of a woman: a bishop rethinks the virgin birth and the treatment of women by a male-dominated.** New York: HarperSanFrancisco, 1994.

<sup>44</sup> *Idem.* **Um novo cristianismo para um mundo novo.** Campinas: Verus, 2001.

<sup>45</sup> *Idem.* **A call for reformation** em <http://www.dioceseofnewark.org/vox20598.html>, acesso em 20/12/2010.

seu pecado original, tornou-se inoperante. Sucedendo o mesmo com a interpretação da cruz do Calvário como o momento do sacrifício divino, quando o resgate do pecado foi pago.

Para Spong, a história chegou em um ponto que exige uma nova reforma, muito mais radical do que a do século XVI, que lide com a própria substância das doutrinas cristãs, que reconheça que o mundo e a mentalidade pré-moderna na qual nasceu o cristianismo, não mais existe e nem voltará, poderá salvar o cristianismo. E, como um novo Lutero, fixa doze teses:

1. O teísmo, como forma de definir Deus, está morto. Deve-se encontrar uma nova maneira de falar de Deus;
2. A cristologia desenvolvida nos séculos passados está falida. Se não se pode mais falar em termos teístas, perde-se também o sentido de falar em encarnação de Deus;
3. A queda dos seres humanos é mitologia pré-darwinista e deve ser abandonada.
4. A crença no nascimento virginal, compreendida tradicionalmente no seu sentido biológico para provar a divindade de Cristo, deve ser descartada;
5. Os milagres registrados no Novo Testamento como eventos sobrenaturais, realizados por uma divindade encarnada, já não tem sustentação num mundo pós-newtoniano;
6. Deve-se rejeitar o conceito bárbaro-primitivo de um Deus que sacrifica seu filho para resgatar a humanidade;
7. A ideia de uma ressurreição física de Jesus, acontecida na história, deve ser descartada. Essa deve ser interpretada como uma ação de Deus para exaltar Jesus à significação de Deus;
8. A ascensão de Jesus pressupõe uma concepção de um universo de três camadas, a qual não é capaz de ser traduzida para os conceitos de espaço depois de Copérnico;
9. Não há uma norma externa escrita, revelada, válida para todos os tempos, com o objetivo de regular o comportamento ético das pessoas;
10. A oração não deve ser vista como pedidos feitos a uma divindade teísta para que atue na história humana de forma particular;

11. A esperança de vida após morte deve ser para sempre separada da mentalidade de recompensa e castigo, usada para controlar o comportamento das pessoas e fazê-las sentirem-se culpadas;
12. Todas as pessoas tem a imagem de Deus e devem ser respeitadas pelo que são, sem qualquer discriminação com base na raça, na etnia, gênero ou orientação sexual.

#### *1.4 Anseios por uma nova teologia na tradição católica romana*

Enquanto entre os protestantes o lugar do anseio pela construção de uma nova teologia vem, inicialmente, da Alemanha e depois dos Estados Unidos e da Inglaterra, entre os católicos romanos o lugar da elaboração de uma nova teologia localiza-se entre França e Alemanha. É no primeiro país que, partindo das controvérsias modernistas, vai surgir um dos centros de renovação da teologia católica na primeira metade do século XX, que ficará conhecida como "nouvelle théologie". Seus precursores são Alfred Loisy<sup>46</sup> e Maurice Blondel.<sup>47</sup> O primeiro defende a necessidade de uma reforma na teologia católica, advogando ser os dogmas fruto da superação na crença inicial no iminente retorno de Cristo e da consequente organização e institucionalização da igreja. Propunha a "refundição do pensamento cristão".<sup>48</sup> Já Blondel vai dizer não serem os dogmas cristãos revelados em si mesmos, mas reveladores dos anseios mais profundos do ser humano.<sup>49</sup>

A "nouvelle théologie", sem muito alarde, empreende uma reforma teológica que vai marcar toda uma geração. Essa escola vai defender a construção de uma teologia que não ignore a crítica bíblica, que reconheça que os dogmas e as doutrinas cristãs possuem uma história, que busque recuperar as riquezas espirituais do Oriente cristão, que retorne às fontes da Bíblia e da patrística e ao mesmo tempo esteja aberta ao mundo moderno.<sup>50</sup> Os principais protagonistas da renovação teológica na França foram

---

<sup>46</sup> Exegeta, hebraísta, filósofo e teólogo jesuíta francês, nascido em 1857 e falecido em 1940, considerado um dos líderes e pai do movimento modernista católico. Com a proibição dos seus livros, a perda da cátedra na Universidade de Paris e consequente excomunhão pelo Papa São Pio X, tornou-se professor de História das Religiões *Collège de France* e na *Ecole des Hautes Études*. No entanto, sessenta anos após a sua morte a teologia de Loisy começou a ser reabilitada, inclusive em certos ambientes católicos.

<sup>47</sup> Autor do livro *História do dogma*, o filósofo francês Maurice Blondel nasceu em 1861 e morreu em 1949.

<sup>48</sup> GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 154-159.

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 161.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 164-173.

Pierre Teilhard de Chardin,<sup>51</sup> Henry de Lubac,<sup>52</sup> Jean Daniélou,<sup>53</sup> Marie-Dominique Chenu<sup>54</sup> e Yves Congar.<sup>55</sup>

Em suas obras, esses protagonistas trabalharam em frentes variadas. No entanto, podem-se destacar os seguintes temas: (1) em Chardin, o diálogo entre ciência e teologia e sua especulação a respeito da evolução do "espírito da terra", que busca "a coletividade de todas as consciências", harmonizando "os infinitos pensamentos isolados em escala sideral"; (2) em Lubac, o estudo de temas relacionados com o budismo e o diálogo com o ateísmo moderno, visto como provocado pelo escândalo da incoerência entre discurso e prática dos cristãos e pela fraca ênfase na dimensão do compromisso histórico-social da vocação cristã; (3) Em Daniélou, além da relação entre teologia e história e do problema da Verdade, sobressai o *Diálogo com os marxistas, os existencialistas, os protestantes, os judeus e os hinduístas*; (4) em Chenu, o desejo de fazer a teologia dialogar com a etnologia, a história, a linguística, a psicologia, a psicanálise e com a sociologia; e (5) em Congar, a recuperação da dignidade do leigo, que passa a ser definido de forma positiva.<sup>56</sup>

Da Alemanha, dois gigantes da teologia católica do século XX, apontam para a necessidade de uma nova teologia: Karl Rahner<sup>57</sup> e Hans Küng.<sup>58</sup> Já na década de

---

<sup>51</sup> Jesuíta filósofo e paleontólogo francês, Chardin (1881-1955) buscou integrar ciência e teologia. Não foi compreendido pela hierarquia da igreja católica romana que o proibiu de lecionar, de publicar suas obras, submetendo-o a uma espécie de exílio na China.

<sup>52</sup> Lubac (1896-1991), foi professor de teologia fundamental e história das religiões. Por causa de suas posições sofreu um silencioso processo que o levou a uma total solidão. Foi reintegrado pelo Papa João XXIII ao ser nomeado consultor da Comissão Teológica preparatória do Concílio Vaticano II. .

<sup>53</sup> O teólogo jesuíta francês Jean Daniélou (1905-1974), foi discípulo de Lubacês. Entre tantos outros escreveu o livro *História das doutrinas cristãs antes de Nicéia*.

<sup>54</sup> O dominicano francês, Chenu (1895-1990), foi professor de história das doutrinas e teologia, além de Diretor da Universidade *Le Saulchoir*, um dos centros de la "nouvelle théologie". Com a inclusão do seu nome na lista de autores católicos proibidos, perdeu a cátedra e o posto de diretor da *Le Saulchoir*. No entanto, seu pensamento chegou a influenciar o movimento de reforma que culminou com o Concílio Vaticano II, do qual participou como especialista.

<sup>55</sup> Congar (1904-1995), também dominicano francês e discípulo de Chenu, foi professor de teologia fundamental e eclesiologia. Participou ativamente do programa de reforma da teologia.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 176; 182-190; 191-199; 200 e 209.

<sup>57</sup> Sacerdote jesuíta alemão, Karl Rahner (1904-1984) é considerado um dos mais influentes teólogos do século XX. Doutorou-se em filosofia (1932) e em teologia (1936). Foi perito do concílio Vaticano II nomeado pelo Papa João XXIII, professor de Teologia Dogmática e História do Dogma na Universidade de Münster. Sua obra compõe-se de mais de quatro mil títulos relacionados aos campos da filosofia e da teologia. Seus principais escritos são: *O Espírito e o mundo* (1939); *Ouvinte da Palavra* (1941); *Escritos de Teologia* (publicados em 16 volumes entre 1954 e 1984) e *Curso Fundamental da Fé* (1976).

<sup>58</sup> Nascido na Suíça em 1928, Hans Küng estudou filosofia e teologia, entre 1948 a 1955, na Universidade Gregoriana de Roma, na Sorbonne e no Institut Catholique, em Paris, tendo recebido seu doutorado em 1957. Em 1960 tornou-se professor na Universidade de Tubinga, assumindo a cátedra de Teologia Fundamental. Em 1962, foi nomeado pelo Papa João XXIII como perito oficial do Concílio Vaticano II. Desde 1960, Küng foi professor de Teologia Dogmática e Ecumênica no Instituto de Pesquisa Ecumênica da Universidade de Tubinga, sendo, a partir de 1980, o seu diretor e professor

1950 Rahner defendia que a crise da teologia estava relacionada ao entrecruzamento de três elementos principais: primeiro, a mudança na sociedade que se torna cada vez mais secular, pluralista e aberta, na qual os enunciados tradicionais da fé tornam-se irrelevantes. Segundo, a ampliação dos conhecimentos nos diversos campos do saber, que dificulta ao teólogo elaborar sínteses. E terceiro, as mudanças ocorridas na vida e na cultura na era moderna, as quais não foram acompanhadas pelos conceitos teológicos que permaneceram "endurecidos", "incrustados" e imutáveis por séculos.<sup>59</sup>

Partindo do pressuposto de que o método da teologia clássica tornara-se decadente, Rahner compreende que somente um novo método pode contribuir para o novo momento do fazer teológico. Na época, ele defende que esse método deve partir de uma *abordagem antropológica* levando em consideração o humano, a relação entre "verdade e vida", entre "experiência e conceito", entre transcendentalidade como "a estrutura apriórica do espírito humano", como "abertura radical para o mistério", e Transcendência como experiência posteriori, "refletida, tematizada e passível de diferentes classificações".<sup>60</sup>

Para Hans Küng, o momento atual é de transição de época, da modernidade para a pós-modernidade. Para ele, essa última não teve sua erupção nos últimos decênios, mas no século XIX, quando houve mudanças nas regras do jogo da ciência, da literatura e das artes, e o seu aceleração com a Primeira Guerra Mundial, que contribuiu para iniciar um processo de transformação cultural global.

As transformações na cultura global fazem com que a teologia, mais do que em época anteriores, esteja exposta a múltiplas tensões, levado a grande tradição de quase dois mil anos a uma crise de credibilidade e clareza. Na opinião de Küng, essa tradição não sairá dessa crise retornando a fórmulas de fé tradicionais, nem por estratégia oportunista, adaptando-se às variações das modas científicas. Para ele, a teologia só poderá adquirir nova credibilidade e relevância na sociedade apresentando a fé cristã com uma responsabilidade científica fiel à atualidade e ao Evangelho.<sup>61</sup> Para

---

independente de Teologia Ecumênica. É presidente da Global Ethic Foundation e professor convidado, entre outras, das Universidades de Nova York, Basel, Chicago, Michigan e Houston. É também co-editor de vários jornais, autor de inúmeros livros traduzidos em diversos idiomas. Em 1993, foi o redator da Declaração para uma Ética Mundial do Parlamento das Religiões do Mundo e, em 1997, da proposta do Conselho de Interação para uma Declaração Universal das Responsabilidades Humanas. Em 2007, tornou-se membro do conselho do Fórum Global Humanitário, em Genebra.

<sup>59</sup> Ibid, p. 226.

<sup>60</sup> Ibid, p. 227, 230-236.

<sup>61</sup> KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 15-19.

tal, terá de realizar a passagem para um novo tempo e um novo mundo, pós-moderno,<sup>62</sup> pós-iluminista, que leve em consideração as diversas confissões, religiões e culturas.

Na opinião de Küng, a modernidade que irrompeu no século XVII com uma renovada confiança na razão e a certeza da morte da religião, é que está em crise. E, mesmo com as críticas à fé infantil e não esclarecida de grande parte da população, as religiões, nesse início de milênio passam por florescimento. É essa modernidade racionalista que entra em crise nesse início de pós-modernidade. Por outro lado, não se advoga uma volta ao passado e ao irracionalismo, mas um avanço em direção ao futuro. Ao contrário, mantém-se a crítica iluminista diante de acomodações sociais e a todo tipo de obscurantismo intelectual, ao mesmo tempo em que se nega o reducionismo da modernidade em relação às camadas espirituais e religiosas mais profundas da realidade, denuncia-se a superstição da supremacia da razão, da ciência e do progresso contínuo. Com isso, transcende-se e assume-se a modernidade, só que em um novo paradigma, onde as dimensões outrora negadas e reprimidas, especialmente no que diz respeito à religião, encontram uma nova força libertadora e enriquecedora.

Küng parte do pressuposto de que a crise intelectual contemporânea, visível desde a Primeira Grande Guerra Mundial, é marcada pela crise religiosa e, conseqüentemente teológica. Ele também defende a necessidade de se ir além da compreensão da situação espiritual atual da humanidade. Em sua opinião, nas sociedades avançadas ocidentais já não faz sentido a oposição entre uma visão científica do mundo e uma orientação religiosa da realidade, assim como entre compromisso político e fé religiosa. De acordo com Küng, a possibilidade de saída da crise é o surgimento de uma teologia que supere a tolerância, seja pluralista e dialógica.<sup>63</sup>

A necessidade de uma nova teologia está relacionada à crise dos fundamentos cristãos, pois o paradigma que lhe dava sustentação já não funciona. Küng entende que, desde o século I, a teologia cristã teve de romper vários modelos estabelecidos para poder avançar. Em cada um deles, houve temores e críticas. Assim foi na mudança do paradigma primitivo apocalíptico para o paradigma helenístico, no

---

<sup>62</sup> Para Küng "pós-modernidade não é uma palavra mágica que explica tudo, nem tampouco um termo chocante ou polêmico, mas um conceito heurístico. Ou seja, uma palavra "de busca", característica de uma época, que já começou a décadas, mas que só agora está se fixando na consciência geral das massas". Para ele, como o termo *moderno* levou séculos até fixar-se no iluminismo francês do século XVII, com um novo sentimento de superioridade, baseado no sucesso das ciências e da filosofia "modernas", o mesmo acontecerá com o termo *pós-moderno*, que no momento é empregado como cifra para determinar uma época, iniciada recentemente, nestas décadas, e reconhecida em seu valor próprio embora não possa ser delimitada com clareza (Cf. *Ibid*, p. 15-17).

<sup>63</sup> KÜNG., 1999, p. 20-24.

século II, quando o cristianismo sai do ciclo judaico rural e chega ao mundo grego-romano urbano; mudança do paradigma romano medieval para o paradigma da reforma protestante, no século XVI; na mudança do paradigma moderno-iluminista estabelecido nos séculos XVII e XVIII, para o paradigma ecumênico-contemporâneo, no século XX. Em cada mudança, foi necessário buscar novas bases epistemológicas e seus expoentes iniciais foram considerados hereges.

Com isso em mente, Küng propõe que a construção de uma nova teologia busque um paradigma que a oriente em direção ao mundo, inclusive das experiências humanas diárias, que a impulse na busca da verdade, que seja livre da confessionalidade, que trabalhe interdisciplinarmente, que esteja enraizada na história e que dialogue ecumênica e criticamente com as diversas regiões, religiões, ideologias e ciências<sup>64</sup>

### 1.5 *Teologia nova para um mundo novo*

Percebe-se que, no decorrer dos últimos 150 anos, estudiosos vêm apontando para a necessidade da construção de uma nova teologia. Teologia essa que seja pós-provinciana, pós-nicena, pós-medieval, pós-metafísica, pós-ontológica, que tenha pretensões planetárias, mas que, igualmente, integre o pensamento 'primitivo' ao contemporâneo, bem como o pensamento ocidental ao oriental e que seja comprometida com uma plataforma epistemológica transreligiosa.

Essa teologia do futuro também deverá ser aberta o suficiente para dialogar com toda a história da religião, com o Pensamento Complexo transdisciplinar, onde cada disciplina mantém sua peculiaridade e ao mesmo tempo assume o olhar da outra, em uma crítica dialógica. Essa nova teologia deverá, também, ser capaz de abandonar ou reformular o arcabouço básico dos dogmas cristãos, superar a tolerância, ser pluralista, auscultadora honesta das tradições alheias e não apegada à identidade particular. Deverá igualmente retomar a ideia original de religião como relação com o transcendente, como resposta à realidade que a todas transcende e como busca conjunta por compreender algo que está em, mas que a todas ultrapassa. A nova teologia deverá esforçar-se por unir e humanizar a humanidade.

---

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 132-143; 150-162; 190-193; 232-238.



*Ponte para o capítulo seguinte*

Na primeira década do milênio, a Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro (ASETT) lançou a coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", na qual surge um embrião de uma proposta da construção de uma nova teologia com pretensões planetárias, leiga, pluralista, transreligiosa, sem dogmas, focada no humano, e que faz eco, dentro do contexto da teologia da libertação, às ideias fomentadas desde o século XIX. O próximo capítulo se propõe a apresentar uma síntese dessa proposta.

## 2 UMA PROPOSTA TEOLÓGICA NOVA: SÍNTESE DA COLEÇÃO "PELOS MUITOS CAMINHOS DE DEUS"

### 2.1 Introdução

Nesse início de século XXI, o pluralismo se firma cada vez mais como paradigma emergente "que perpassa e interpela as culturas, os povos, todas as tradições e formas de religião", exigindo "posturas novas" e "mudança epistemológica".<sup>65</sup> No campo religioso, Faustino Teixeira observa que o fenômeno do pluralismo desafia a teologia cristã a um "salto de qualidade", a "purificar" a sua "memória", sua "linguagem" e "entendimento teológico", além de provocar "uma reviravolta hermenêutica", tarefas essas que ele reconhece ser "difícil, exigente e provocadora".<sup>66</sup>

Levando em consideração o pluralismo religioso e tendo a percepção de que há certos vínculos entre as teologias da libertação e das religiões, com suas ênfases respectivas nos "muitos pobres" e na "pluralidade positiva das religiões", o que há de mais relevante e criativo no pensamento teológico das últimas décadas<sup>67</sup>, fez com que a Associação Ecumênica de Teólogo(a)s do Terceiro Mundo (ASETT) encarregasse, na Assembleia de Quito em 2001, sua Comissão Teológica na América Latina de

---

<sup>65</sup> SUSIN, Luiz Carlos. **Editorial:** Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. Em *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, 319 - 2007/1: p. 8 e 11. Em conjunto com a Comissão Teológica Latino-americana da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (EATWOT/ASETT), a *Concilium* dedica todo o fascículo 2007/1 à discussão do tema "teologia do pluralismo religioso: o paradigma emergência". Além do artigo de Faustino Teixeira mencionado na nota 2, ver também VIGIL, José Maria. **O paradigma pluralista:** tarefas para a teologia para uma releitura pluralista do cristianismo. In: *Concilium* 2007/1: p. 33-42; SUESS, Paulo. **Da revelação às revelações.** In: *Concilium* 2007/1: p. 43-51; BARROS, Marcelo. **Moradas do vento nos caminhos humanos:** para uma teologia da hierodiversidade. In: *Concilium* 2007/1: p. 52-60; e ROBLES, J. Amando. **A religião, uma mapa para a salvação?** Algumas mudanças epistemológicas. In: *Concilium - Revista Internacional de Teologia*, 319 - 2007/1: p. 90-98.

<sup>66</sup> TEIXEIRA, Faustino. **O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões.** In: *Concilium* 2007/1: p. 25-27.

<sup>67</sup> Corroborando essa leitura, há também outro livro, organizado por Susin, em torno do Fórum Social Mundial e do seu mote "Outro mundo possível", onde é possível encontrar um panorama geral da crise e dos desafios que a teologia cristã contemporânea enfrenta ao redor do mundo: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Teologia para outro mundo Possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

promover a construção de uma proposta de cruzamento entre ambas.<sup>68</sup> Como consequência, surgiu a coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", publicada entre os anos de 2003 e 2010, em cinco volumes, e originalmente em espanhol.

Os autores da coleção são teólogos e teólogas de vários continentes e representantes das diversas tradições cristãs e das "muitas religiões", os quais refletem a diversidade e a complexidade do tema e confirmam estar a humanidade entrando numa nova etapa, que exige um novo paradigma teológico. Esse desafia as religiões a uma postura de abertura, de diálogo e de revisão dos seus fundamentos, geralmente estabelecidos nos paradigmas exclusivista e inclusivista.

O resultado do cruzamento entre as teologias da libertação e das religiões é a proposta da construção de uma nova teologia, laica, não institucional, que dialogue não somente com as diversas religiões, mas também com os movimentos sociais seculares, com a ciência, com o agnosticismo e com o ateísmo.

Quais são os pressupostos e os fundamentos da proposta dessa nova teologia? Qual é o seu paradigma de referência? Em que ela desafia as religiões, especialmente o cristianismo? Há resistências a essa nova teologia?

O presente capítulo se propõe a apresentar uma síntese dos cinco volumes da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", na qual é esboçada a proposta dessa nova teologia. Por razões didáticas, a mesma será tratada como uma proposta única e não como volumes individuais. O capítulo será dividido em tópicos, começando com a apresentação das origens das teologias da libertação e das religiões, os desafios do diálogo entre ambas, seguido do pluralismo de princípio como novo paradigma teológico. Depois, serão apresentadas as respostas iniciais ao pluralismo de princípio, finalizando com o cerne da proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação (necessidade, objetivos, temores, desafios e obstáculos da proposta, bem como a forma de ler os livros sagrados, sua hermenêutica, pressupostos, lógica, elementos comuns às religiões e sua metodologia, possibilidades e limites).

---

<sup>68</sup> Susin informa que o desafio de cruzar a Teologia da Libertação com a Teologia das Religiões foi lançado por Aloysius Pieris "pois o pluralismo religioso tem tudo a ver com a multidão dos povos pobres". Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **Editorial:** Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. In *Concilium* 2007/1: p. 7. No entanto, em meados da década de 1990, o teólogo norte-americano Paul Knitter lança dois livros que se complementam numa proposta de uma Teologia Correlacional das Religiões, onde busca fundir "o Outro religioso" com "o Outro sofredor". Cf. Knitter, Paul F. **One earth many religions: multifaith dialogue and global responsibility.** Maryknoll: Orbis Books, 1995; Knitter, Paul F. **Jesus e os outros nomes:** missão cristã e responsabilidade global. Tradução Leszek Lech. São Paulo: Nhanduti Editora, 2010. O original em inglês desse segundo livro é de 1996.

## 2.2 *Origens das teologias da libertação e das religiões*

A década de 1960 é indicada por Faustino Teixeira<sup>69</sup> como o período do surgimento das duas teologias que tem, nas últimas décadas, causado impactos na sociedade: a teologia da libertação e a teologia das religiões. Para ele, a primeira fundamenta-se no compromisso da fidelidade a Deus e ao povo latino-americano, na forte ênfase na "reflexão crítica da práxis histórica", no rompimento com a ideia da existência de duas histórias, uma sagrada e outra profana, e na defesa de que Deus se faz presente nos diversos processos históricos em favor da dignidade humana.

Nesse sentido, Teixeira afirma que a teologia da libertação parte do pressuposto de que todo ser humano é morada, templo de Deus, e que os pobres e oprimidos, por sua condição de não proteção, tem lugar privilegiado no Reino de Deus. Isso pode explicar a razão de, nas últimas décadas, a atenção preferencial da reflexão da teologia da libertação ter recaído sobre a questão do pobre e da sua libertação, assim como da acolhida e crítica de elementos libertadores, alienadores e opressores presentes na religiosidade popular e não em temas vinculados à teologia das religiões.

Por outro lado, Teixeira defende que o assunto das muitas religiões não esteve totalmente ausente da reflexão libertária e indica que já no final da década de 1960, em sua tese doutoral, Leonardo Boff declarava que a graça de Deus também estava nas religiões, as quais eram caminhos ordinários de salvação e sinais da diversidade da riqueza humana. Entretanto, Teixeira reconhece que somente no início da década de 1990, com o trabalho de inculturação entre os povos indígenas, foi que se abriram as portas da teologia da libertação para a percepção das muitas experiências salvíficas de Deus, inclusive nas religiões afro, para a acolhida da diversidade, para a ideia de um Deus de todos os povos e para a necessidade de desenvolver uma espiritualidade da libertação.

Marcelo Barros<sup>70</sup> atesta que a teologia da libertação surge com a preocupação de ajustar a missão da igreja a serviço do povo. Ele também informa que nas décadas de 1960 e 1970, Jon Sobrino e Hélder Câmara defendem, respectivamente, que a graça de Deus se faz presente para além da igreja, havendo, portanto, a

---

<sup>69</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 65-84

<sup>70</sup> BARROS, Marcelo. A reconciliação de quem nunca se separou. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 135-155.

necessidade de diálogo amplo com todos os setores da sociedade, inclusive com os ateus, e da indispensabilidade das religiões tornarem-se "a consciência ética da humanidade e o grito pacífico dos empobrecidos".

Barros igualmente assevera que, nos anos 80, o ambiente teológico latino-americano propicia o início de diálogo entre católicos e protestantes. Para ele, apesar das críticas às cúpulas clericais, do enfrentamento do poder eclesiástico, da leitura mais histórica e menos religiosa da Bíblia e do engajamento social, predominava, todavia, na teologia da libertação a mentalidade eclesiocêntrica de tal modo que não se pôde avançar muito. Barros confirma que apesar de certa abertura ao ecumenismo, na prática o mesmo era considerado de interesse menor. Contudo, a partir da década de 90, ainda que timidamente, a teologia da libertação se insere no mundo das religiões ao inaugurar o diálogo com as religiões indígenas, afro e com o catolicismo popular.

Essa aproximação com a teologia das religiões, "sua irmã separada", fez com que em 1992 fosse introduzido na teologia da libertação, por Pedro Casaldáliga, o termo "macro-ecumenismo", como uma proposta para se ir além da busca da unidade entre as muitas igrejas cristãs, de superar a inculturação como estratégia missionária de inserção do cristianismo em certos ambientes, de ultrapassar o diálogo diplomático de cúpulas, buscando a integração intercultural na relação entre religiões e um caminho no serviço e no testemunho solidário em defesa dos povos oprimidos.

Diferente da teologia da libertação que inicialmente via a igreja como sacramento da salvação de Deus, Teixeira afirma que a teologia das religiões, "um fenômeno típico da modernidade plural que provoca a crise das 'estruturas fechadas' e convoca a 'sistemas abertos' de conhecimento",<sup>71</sup> desde o seu nascedouro, vê as muitas religiões como sacramentos de Deus e como a terceira etapa de uma jornada que começa com o exclusivismo, passa pelo inclusivismo e agora chega ao pluralismo, o qual faz oposição às teologias anteriores ao negar a superioridade final do cristianismo e a salvação como algo vindo exclusivamente via Jesus Cristo.

Quanto à origem da teologia das religiões, Barros<sup>72</sup> afirma que a mesma nasceu na Ásia, em um contexto onde o cristianismo é minoritário e carece dialogar com as demais religiões. Para ele, os fundamentos dessa teologia são o Deus que não restringe o seu amor a um só caminho ou religião, e a salvação universal. Para Barros, é

---

<sup>71</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 72.

<sup>72</sup> BARROS, Marcelo. A reconciliação de quem nunca se separou. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 138.

possível encontrar na história do cristianismo testemunhos da ação de Deus em outros povos, a começar pelo período patrístico, que fala da 'semente do Verbo divino' em outras religiões e, em tempos recentes, entre católicos pós-concílio Vaticano II e protestantes ligados ao Conselho Mundial de Igrejas, que aprofundam a valorização teológica das outras religiões.

Como se percebe, tanto a teologia da libertação quanto a teologia das religiões surgem de releituras da Bíblia, de novas percepções da imagem de Deus, de teologias contextuais e do diálogo missionário aberto e respeitoso com a humanidade. Enquanto a primeira nasce no contexto de pobreza, a reflexão produzida pela maioria dos teólogos da religião advinha do mundo dos ricos. Ambas estão centradas na defesa da vida do povo e do universo e comprometidas com a busca de justiça para todos e, mesmo que já na década de 70 tenha havido alguma intuição da impossibilidade de fazer teologia ignorando uma à outra, o fato é que a distância e a ausência de diálogo entre estas "duas irmãs" impedia a aproximação entre o mundo dos "muitos pobres" e o mundo das "muitas religiões".

O que aconteceria se as religiões acolhessem os movimentos de libertação, mantendo acesa a chama da opção pelos empobrecidos e excluídos? Nesse tempo de mudanças profundas e rápidas, o que sucederia se a paixão pelos muitos pobres fosse unida à temática das muitas religiões? Pensando na possibilidade de enriquecimento mútuo em melhor contribuir para o desenvolvimento espiritual da humanidade, a ASETT estabeleceu o desafio da aproximação dialógica entre as duas teologias.

### 2.3 *O desafio do diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões*

O desafio do diálogo entre as teologias da libertação e das religiões implica em romper barreiras que foram construídas durante décadas por ambos os lados e, com humildade, rever preconceitos, desde o significado da religião para os pobres, até a mudança de ênfase na teologia da salvação.

É nessa linha que José Maria Vigil<sup>73</sup> afirma que, na década de 1980, Paul Kinitter intui que as muitas religiões presentes no mundo dos pobres, que sobreviviam

---

<sup>73</sup> VIGIL, José Maria. Muitos pobres, muitas religiões: a opção pelos pobres: um lugar privilegiado para o diálogo entre as religiões. In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005. p. 17-31.

nos diversos continentes com menos de um dólar por dia, lhes dava força, sentido de vida e esperança e que urgia a necessidade de conexão entre o imenso número de pobres e a pluralidade de religiões.

Para Vigil, o mundo dos pobres é o mundo onde proliferam as religiões. Só no meio cristão, em 2005, já havia mais de 25 mil denominações com uma tendência de acréscimo de 245 novas a cada ano. Para ele, a história mostra, para bem e para mal, que as revoluções não triunfam sem o apoio das religiões. Estas, se forem convertidas à causa dos pobres e resgatarem a ênfase das suas tradições na justiça, na esperança e na misericórdia, serão capazes de empoderar e mudar o destino dos povos. Por isso, uma nova proposta teológica deverá levar em consideração não somente o diálogo inter-religioso, mas igualmente a questão da impossibilidade de libertação dos pobres sem o suporte das religiões.

Vigil compreende que o diálogo inter-religioso no campo da doutrina é difícil, sendo mais fácil no campo da ética e da vida. Portanto, o diálogo pode se dar através da promoção da regra de ouro comum a todas as religiões e do engajamento no serviço aos marginalizados e na busca de uma ética mundial que transforme o mundo dos pobres. A opção pelo serviço aos excluídos valoriza igualmente a inclusão do diálogo com os ateus e dos movimentos seculares.

Partindo do pressuposto de que o exclusivismo tem sido comum a todas as religiões durante séculos, Vigil percebe que a evolução das comunicações, unida às migrações e viagens, faz com que as religiões busquem superar a ignorância mútua. Logo, o pluralismo deve ser encarado tanto como uma decisão ética, quanto como uma etapa propícia para que as religiões possam reelaborar o seu patrimônio e refazer sua hermenêutica. Em outras palavras, morrer e ressurgir com uma nova cosmovisão. Isso demandará intenso diálogo intra-religioso, ou seja, conversas dentro de cada tradição.

Para Vigil, isso não será algo fácil. No caso do cristianismo, terá de vencer vinte séculos de exclusivismo eclesiocêntrico e quarenta anos de inclusivismo cristocêntrico para poder abraçar positivamente o pluralismo teocêntrico. Também necessitará ir do reinocentrismo para o soteriocentrismo. A mudança da ênfase do "Reino de Deus" para a "Salvação de Deus" reflete o fato de todas as religiões não somente buscarem a salvação para os seres humanos, mas também porque cada religião é um caminho de salvação dentro do seu contexto geográfico.

Segundo Paul F. Knitter<sup>74</sup>, o esforço para fazer dialogar as atuais correntes teológicas das religiões com as correntes teológicas da libertação deve fazer surgir uma nova teologia que fomente o diálogo inter-religioso mais frutífero, mais libertador, relacionando-o com a libertação inter-religiosa. Para ele isso é urgente, mas igualmente complexo. Sua tese é que

a causa essencial da crescente injustiça econômica do mundo e da pobreza desumanizadora que resulta de tal injustiça é, *em si mesma, religiosa*. As forças que estão gerando tanta riqueza e ao mesmo tempo tal disparidade em sua distribuição *se transformaram elas mesmas em uma religião*. O mercado livre global se tornou uma *religião exclusivista mundial*.<sup>75</sup>

Por isso, Knitter defende que as religiões do mundo devem participar de um diálogo profético-libertador com essa nova religião mundial, de maneira a desafiá-la e buscar a conversão desse poder desumanizador. Para ele, especialmente nos países de primeiro mundo, a maioria das pessoas consciente ou inconscientemente faz parte dessa religião de mercado, a qual modifica as demais religiões. Essas alterações são profundas, pois modificam os lugares de cultos que passam a ser os grandes centros comerciais; a concepção de salvação, onde o fiel plenamente realizado é o que de forma obediente consome e a liturgia que passa a ser diária e com ritos próprios.

Daí, a necessidade de uma nova teologia, que fale ao mundo e aos pobres como sujeitos dessa libertação; que seja construída tendo por fundamento uma ética comum do interesse pelo outro; que busque combater, sufocar e reorientar a religião de mercado que advoga a busca do interesse próprio, e ponha no centro da discussão temas transversais a todas as religiões, movimentos sociais e políticos existentes na sociedade.

#### 2.4 O pluralismo de princípio como novo paradigma teológico

Que as religiões estão presentes nos diversos espaços geográficos é um fato. Entretanto, de acordo com Franz Damen<sup>76</sup> o mundo religioso é fragmentado interna e externamente, sendo que em 2003 já se havia registrado mais de dez mil diferentes

---

<sup>74</sup> KNITTER, Paul F. Religiões, misticismo e libertação: um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. *In: VÍGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2005, p. 7-13.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 7 (7-13).

<sup>76</sup> DAMEN, Franz. Panorama das religiões no mundo e na América Latina. *In: ASETT (org.)*, 2003. p. 45-48.



religiões, sem nenhuma perspectiva de decréscimo da tendência de surgimento de novas religiões nas próximas décadas.

Olhando para a América Latina, Damen reconhece que o cristianismo ainda é hegemônico. Por outro lado, observa nas últimas décadas o crescimento tanto das novas religiões, quanto do espiritismo e dos que se denominam sem religião. Já do ponto de vista interno, a pluralidade também não é menor. Em alguns lugares, o catolicismo romano disputa o monopólio acirradamente com o protestantismo, especialmente o de linha pentecostal.

Damen relaciona o crescimento da não crença entre os cristãos à frustração do não cumprimento da ideia propagada no início do século XX de que o mundo se converteria ao cristianismo em uma geração, bem como a influência do secularismo na Europa Ocidental, do comunismo na Europa Oriental e do materialismo consumista na América. Outra questão por ele levantada, diz respeito ao fato de o cristianismo haver deixado de ser uma religião dos ricos e brancos e passado a ser a religião de dois terços da humanidade que habita os países pobres do terceiro mundo.

Além dos fenômenos do crescimento dos sem religião, da nova face pobre do cristianismo e do pentecostalismo que, no mundo, representa 27,7% dos cristãos, um outro fenômeno que chama a atenção de Damen é o da dupla pertença. Enquanto, no mundo, 5,1% das pessoas se declaram associadas ao mesmo tempo a duas religiões, esse índice sobe para 15,4% na América Latina.

Leonardo Boff<sup>77</sup> reconhece ser a invasão das religiões nos diversos espaços uma das consequências da globalização. Para ele, a pluralidade de religiões revela uma nova etapa tanto na história da terra quanto da própria humanidade, não fazendo mais, portanto, sentido, a afirmação de ser o cristianismo a única religião verdadeira. Por isso, assegura que, se a biodiversidade é um valor que precisa ser preservado, o mesmo deve acontecer com as muitas religiões, pois cada uma delas revela algo do mistério divino e representa as manifestações do humano e da experiência religiosa da humanidade.

Essa atitude positiva no encarar a pluralidade de religiões, destaca Boff, deve levar os cristãos a ultrapassar os dogmas da unicidade, da singularidade e da obra salvífica exclusiva de Jesus, estabelecidos pelo Concílio de Calcedônia e fixados dentro de parâmetros de raciocínio grego.

---

<sup>77</sup> BOFF, Leonardo. Prefácio. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 11-13.*

Boff defende que as definições cristológicas de Calcedônia devem ser tomadas como ponto de partida e não de chegada. Para ele, fazer o contrário é inibir a criatividade da comunidade teológica, que é tão necessária ao desenvolvimento do dogma. Apesar disso, defende haver nas escrituras judaico-cristãs níveis que possibilitam a postura positiva da pluralidade de religiões. Destaque para os onze primeiros capítulos do livro de Gênesis, onde os diferentes povos da terra, com suas religiões, são vistos como povos de Deus, e para o Espírito que é apresentado na Bíblia como Aquele que trabalha nas diversas culturas impulsionando as pessoas para o bem e a verdade e “o Verbo que ilumina cada pessoa que vem a esse mundo” e não apenas os batizados.

No entanto, José Comblin recorda que isso não significa "que todos os povos já estão no povo de Deus. Somente estão no povo de Deus aqueles que vivem o amor aos pobres, qualquer que seja a sua pertença aos povos da terra".<sup>78</sup>

## 2.5 *Respostas iniciais ao pluralismo de princípio*

A percepção da complexidade do pluralismo religioso, fez com que, nas últimas décadas, várias tentativas cristãs de respostas fossem elaboradas por parte de estudiosos e Teixeira<sup>79</sup> afirma que um grupo de eruditos, dentre os quais Jacques Dupuis, Christian Duquoc, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, Michael Amaladoss, Raimon Panikkar e Aloysius Pieris, propusessem uma resposta cristã aos desafios da diversidade de religiões. Esse novo modelo de reflexão teológica ganhou nomenclatura diversificada, tendo ficado conhecida como "inclusivismo aberto", "pluralismo inclusivo", "inclusivismo recíproco", "inclusivismo mutual" e "pluralismo receptivo". Nessa proposta, esses eruditos expressaram insatisfação e críticas tanto ao cristocentrismo inclusivista quanto ao pluralismo teocêntrico. Entretanto, apesar de estarem de acordo com o valor do pluralismo de princípio, com a interlocução fecundante do pluralismo e da positividade das tradições religiões, não conseguiram romper de forma radical com a teologia cristã inclusivista.

---

<sup>78</sup> COMBLIN, José. Jesus libertador numa visão da teologia pluralista. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 137.

<sup>79</sup> *Idem*. A teologia das religiões a partir da América Latina. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 74-75.

K.C. Abraham<sup>80</sup> reconhece que na Ásia se respira o pluralismo religioso e que lá tem sido produzidas novas propostas teológicas. Isso pode ser comprovado pelo incômodo causado às hierarquias oficiais por diversos teólogos ao reinterpretarem criativamente as principais doutrinas cristãs à luz das escrituras e dos ensinamentos das outras religiões. Desta forma foi que o conceito hindu de *Avatar* foi usado para interpretar a doutrina da encarnação e a doutrina da trindade ganhou sua similaridade no *sat-chit-anand* ou ser, consciência e bem-aventurança.

De acordo com Abraham, outra interpretação da trindade foi dada por Raimon Panikkar, ao vê-la através das lentes do hinduísmo e do budismo. Nela, ele reconhece o Brahman dos Upanishads como a primeira Pessoa, a Realidade última não duálica, absoluta, sem atributos, além da compreensão humana, de todo e qualquer nome e forma e, portanto, incognoscível e desconhecida. Por outro lado, essa primeira realidade relaciona-se com o universo através da sua segunda dimensão, o Ishvara, o Brahman voltado para o mundo. É nele que todas as coisas foram criadas, existem, subsistem e a ele é que todas as coisas retornam. É também através dele, que os seres humanos se relacionam com o Último. Para Panikkar, Ishvara é Cristo.

Além de reconhecer o trabalho árduo de teólogos e teólogas pela construção de um rosto asiático de Cristo, Abraham destaca outros especialistas que tem buscado interpretar as doutrinas cristãs em perspectivas diferentes da versão oficial. Assim é que M.M. Thomas trabalha a cristologia a partir de um prisma do diálogo com as ideologias seculares, onde a humanidade em si é vista como cruciforme; já na perspectiva do diálogo com as crenças vivas, Stanley Samartha repudia o pluralismo ingênuo que aceita todas as religiões como igualmente válidas, relativizando-as e destacando Deus como absoluto. Sua cristologia é teocêntrica, pois defende a centralidade do Mistério e interpreta as afirmações bíblicas exclusivistas como próprias do compromisso interno da comunidade numa perspectiva relacional.

Outro autor citado por Abraham é Aloysius Pieres, para quem a teologia em solo asiático precisa de duplo batismo de imersão: na realidade da massa dos pobres e na diversidade de religiões que permeiam a região. Para Pieres, as tradições cristã e búdica enfatizam respectivamente a necessidade do amor redentor e do conhecimento libertador. Isso poderá auxiliá-las no diálogo da luta contra a pobreza forçada dos habitantes da Ásia.

---

<sup>80</sup> ABRAHAM, K. C. Pluralismo religioso e teologia asiática. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 185-207.

## 2.6 *Obstáculos ao pluralismo de princípio*

Há uma ou várias compreensões do pluralismo? É o pluralismo de princípio aceito passivamente ou existem obstáculos a serem superados? Por que a religiosidade popular acolhe o pluralismo, enquanto as instâncias oficiais das religiões tendem a ser intolerantes?

Na opinião de Armando Lampe<sup>81</sup>, é preciso compreender que o termo pluralismo é em si mesmo diverso na sua compreensão. Desta forma é que nos Estados Unidos e na Europa, prefere-se a expressão multicultural enquanto na América Latina, onde as populações locais exigem maior respeito aos seus direitos, fala-se mais em pluralismo cultural, indicando uma forma de resistência contra o processo de globalização que quer impor uma cultura transnacional.

Para Lampe, a intolerância ao pluralismo abarca ao menos duas dimensões: a político-cultural e a religiosa. A primeira acontece quando se elaboram discursos nacionalistas, negando a diversidade existente na nação. A segunda sucede quando as religiões continuam a se demonizarem mutuamente, por verem a diversidade como ameaça às suas identidades.

Lampe também indica três obstáculos a serem superados para que o pluralismo de princípio seja estabelecido na sociedade. Primeiro, remover a concepção de pureza de cada religião, pois elas esquecem serem frutos de séculos de sincretismo. No caso de religiões monoteístas a situação é pior, pois se consideram como as únicas reveladas pelo próprio Deus. Segundo, romper com o modelo intelectualista, que vê a conversão como ruptura total com o passado e onde a pertença a uma tradição exclui imediatamente a outra. Pesquisas recentes mostram a possibilidade de haver conversão sem que isso implique em abandono total da cosmovisão anterior. E terceiro, deixar para trás a lógica ocidental que não ajuda a compreender a lógica africana, indígena e das religiões populares, onde, mesmo que haja aparentes contradições doutrinárias e teológicas, não se pensa de forma excludente, sendo possível desfrutar ao mesmo tempo de mais de uma tradição religiosa, pois consideram a vida ser mais importante do que o dogma, e a espiritualidade mais do que a instituição.

---

<sup>81</sup> LAMPE, Armando. Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na história latino-americana. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 49-64.

Diego Irarrázaval<sup>82</sup> confirma essa percepção de Lampe ao dizer que a fé ocidental majoritária tem dificuldade em compreender quem, como os povos originários, pensa a partir de uma fé plural.

Já Teixeira,<sup>83</sup> destaca quatro motivos da resistência ao pluralismo de princípio. Primeiro, o preconceito pelo fato do mesmo haver nascido na Ásia, onde o cristianismo é minoritário e os teólogos defendem desde o final da década de 1960 serem as outras religiões habitações do Espírito e receptoras desconhecidas e ignoradas do Verbo de Deus. Segundo, a influência do pensamento pessimista de Karl Barth sobre uma geração de pensadores cristãos, o qual faz diferença entre religião e revelação. Barros<sup>84</sup> confirma o influxo do pensamento bartiano em pensadores de ponta, ligados à teologia da libertação, dentre eles José Miranda e Jon Sobrino, os quais nas décadas de 1970 e 1980, respectivamente, encaravam a religião como algo que precisa ser destruído ou como resultado da “degradação da fé”. Para Barros, isso explica a ausência de interesse de certos teólogos da libertação no aprofundamento do pluralismo religioso, seja por considerarem-no como algo meramente acadêmico, como uma agenda imposta à América Latina, ou como desnecessário, visto já se viver na prática latino-americana o diálogo plurirreligioso.

O terceiro motivo da resistência ao pluralismo de princípio apontado por Teixeira é a oposição feita por certos autores ligados à teologia da libertação entre a fé, identificada como iniciativa de Deus à humanidade, e a religião, advinda da experiência do sagrado e vista como a tentativa do ser humano para chegar a Deus. Une-se a isso a vasta literatura produzida nas duas primeiras décadas da teologia da libertação, que opunha o Deus da Bíblia, comprometido com a justiça e com os pobres, aos deuses das outras religiões. Com isso, dificulta-se a percepção da positividade das religiões.

O último obstáculo destacado por Teixeira ao esforço teológico de pensar o pluralismo religioso de forma mais rica e aberta está no fato do mesmo incitar o alargamento da forma como as religiões se autocompreendem, o que causa rompimento dos limites impostos pelas diversas tradições, insegurança intelectual e afetiva, crise nas estruturas de plausibilidade, acirramento das identidades e muitas vezes radicalização etnocêntrica.

---

<sup>82</sup> IRARRÁZAVAL, Diego. Reimplantação teológica na fé indígena. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 93.

<sup>83</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 66, 71, 80.

<sup>84</sup> BARROS, Marcelo. A reconciliação de quem nunca se separou. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 136, 140.

Nesse sentido, nem mesmo o macroecumenismo é suficiente para romper as barreiras existentes entre certos teólogos da libertação para acolherem a lógica da múltipla pertença, visto pressupor que o diálogo inter-religioso acontece entre pessoas com uma identidade religiosa única. Nesse caso, precisa-se de uma nova teologia, com outra lógica, que busque compreender, aproximar e promover o diálogo com indivíduos que possuem nenhuma ou mesmo múltiplas identidades religiosas.

## 2.7 *A nova proposta teológica*

Qual é a necessidade, a lógica e os pressupostos dessa nova teologia? Quais são os objetivos, a metodologia, a hermenêutica, a forma de ler a Bíblia e os elementos transreligiosos dessa nova proposta teológica?

### 2.7.1 A necessidade de uma nova teologia

Teixeira<sup>85</sup> compreende ser o pluralismo de princípio um desafio fundamental à teologia nesse início de milênio, pois nele há uma convocação para se retomar o fazer teologia de forma contextual. Isso significa levar em consideração a realidade contemporânea da diversidade de religiões, assim como a busca de compreensão, interpretação e resposta a essa nova realidade. Entretanto, Teixeira diz ter dificuldade em pensar numa teologia universal do pluralismo religioso. Isso porque, na sua concepção, "toda teologia implica uma adesão da fé particular".

Pedro Casaldáliga<sup>86</sup> defende a necessidade uma teologia que ultrapasse a imagem de Deus como criador supremo e inclua uma que seja ao mesmo tempo acolhedora e buscadora, pelos Seus muitos caminhos, da família humana e de ser Ele invocado por "muitos nomes" nas diferentes culturas e religiões. Casaldáliga reconhece que depois de séculos de conflito e afastamento, em tempos recentes, setores da humanidade religiosa anseiam por uma nova caminhada, onde conflitos sejam transformados em diálogo e incompreensões em colaboração.

---

<sup>85</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 65.

<sup>86</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 5-8.

Na opinião de Casaldáliga, os primeiros passos para esse novo jeito de caminhar foi dado pelo Concílio Vaticano II, ao reconhecer o valor das outras religiões como espaços de salvação. Todavia, ele diz estar ciente da complexidade do assunto e o quanto o mesmo incomoda os esquemas tradicionais, o que tem levado teólogos pioneiros a receberem votos de censura de instancias oficiais. Contudo, apesar das desconfianças, Casaldáliga vê a questão do diálogo entre as religiões como irreversível. No entanto, para ele, esse diálogo precisa ultrapassar as discussões narcísicas sobre si mesmas para chegar a um projeto da Vida comum a todos, tendo como prioridade os direitos humanos, a massa de pobres e excluídos, a defesa da terra, da água e do ar constantemente violados, como bens comuns necessários à manutenção da vida no planeta. É ao redor desses assuntos que há futuro para o diálogo entre as religiões, assim como para uma nova teologia do terceiro mundo e do mundo globalizado.

Numa perspectiva histórica, Federico J. Pagura<sup>87</sup> diz que as minorias proféticas, não poucas vezes, foram renegadas pelas hierarquias da religião oficial e que, no mundo protestante, a preocupação com o pluralismo religioso não passou despercebido. Ele cita a amizade do missionário Stanley Jones e da pacifista Muriel Lester com Gandhi e afirma que a Conferência Missionária de Edinburgo, em 1910, pode ser considerada o marco de abertura para o estudo sobre a relação com outras tradições religiosas.

Pagura afirma que a proposta da construção de uma nova teologia é enriquecedora, desafiante, inquietante e um convite à aventura, pois leva a sério a presença das religiões africanas, indígenas e das mulheres. Entretanto, ele adverte que a mesma abala e tira substancialmente as falsas certezas que paralisam e debilitam o testemunho cristão contemporâneo. Em contrapartida, Pagura diz que essa nova proposta teológica consegue “abrir em nossa vida e em nossas comunidades novos rumos de humildade, espiritualidade e diálogo autêntico” além de acender “luzes de esperança nos tempos tão incertos e sombrios como estes que atravessamos”.

### 2.7.2 Pressupostos da nova proposta teológica

---

<sup>87</sup> PAGURA, Federico J. Prólogo. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p.7-12.*

Para Comblin<sup>88</sup> essa nova teologia partirá do pressuposto de que o Mistério divino se revela em partes múltiplas, não podendo ser apreendido no todo por uma única tradição religiosa e que a verdade anunciada pelas religiões não está nelas mesmas, mas situa-se antes, entre e para além antes de cada uma delas, num nível em que as diferenças, inclusive com o ateísmo, desaparecem. Outro pressuposto é o de que a religião encontra-se no centro da cultura e funciona como ponto de unidade das suas diversas dimensões (cultural, política e social). Logo, cada religião será vista como verdadeira à medida que trabalha pela libertação dos oprimidos, independente do nome cultural que dão a Deus que está entre e para além das culturas. Isto porque, nessa teologia, a pobreza será vista como uma questão religiosa, sem desprezar suas dimensões político-sociais.

Comblin também afirma que essa teologia rompe e corta os laços com a cristandade e, portanto, com a teologia cristã oficial como prolongamento Concílio Vaticano II que tem a "unidade" como palavra chave. Nessa teologia, o diálogo será priorizado entre leigos e terá por objetivo a busca comum e conjunta da verdade última sobre a realidade e sobre a vida nas suas diversas dimensões. Por outro lado, redescobrirá e manterá a essência da mensagem cristã e Jesus continuará tendo destaque, mas como figura para além das construções míticas e dogmáticas, como aquele que é capaz de elogiar e reconhecer fé em pessoas de outras religiões sem delas exigir conversão à sua. Igualmente será ressaltado o monoteísmo de Jesus, que é plural e, portanto, diferente. Nele, os atributos de Deus que se destacam são a compaixão, a indignação e a vontade de atuar. O Espírito Santo é não autoritário, não arrogante e de outra lógica, pois transcende às aparentes contradições porque está lá e cá, longe e perto ao mesmo tempo.

Vigil<sup>89</sup> indica que na nova teologia como Deus é chamado nas muitas religiões é irrelevante. Para ele, Deus é Deus de todos e de nenhum nome. Cada religião é povo e dom dele, não importa como o concebam. Essa teologia, a partir de uma visão transdisciplinar, fará diferença entre a ordem do conhecimento e a ordem da salvação, sendo que a ausência da primeira não suplanta a segunda, pois todos os povos, independentes da sua consciência são elevados à ordem universal da salvação. Logo, ela pensará a natureza da religião em si mesma e falará à sociedade contemporânea na sua

---

<sup>88</sup> COMBLIN, José. A teologia das religiões a partir da América Latina. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 50-57, 61,67, 70.*

<sup>89</sup> VIGIL, José Maria. Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 71-88.*



realidade plural. Por isso mesmo, trabalhará temas e questões que transcendem ao explicitamente religioso e dialogará não somente com as grandes religiões, mas igualmente com as religiões indígenas e afro e, com militantes não crentes dos movimentos populares, com agnósticos e ateus, entendendo que cada um desses movimentos, a seu modo, são companheiros de esperança e de libertação.

### 2.7.3 A lógica da nova proposta teológica

Para Irarrázaval<sup>90</sup>, a lógica de Jesus não é a ocidental com o seu princípio da não contradição para excluir o diferente. Ao contrário, ele praticou o diálogo inter-religioso no seu contato com pessoas de culturas, espiritualidades e religiões diferentes. O que incluiu, dentre outros, a samaritana, a Sírio-Fenícia, o centurião romano. A lógica das religiões afro e indígenas é similar. Pensam a partir da reciprocidade, pois intuem que crer, ser e pensar não se excluem mutuamente, mas se completam. Os elementos de sustentação das suas teologias vão da crença em um só Deus (Olorum e Tupã) que é mãe-pai, na família humana, na natureza, no axé como energia divina vital que perpassa e ultrapassa pessoas, animais, plantas e pedras. Uma nova teologia, cuja lógica seja o do princípio simbiótico de complementaridade recíproca, pode contribuir para o diálogo, para a admiração e respeito mútuo e o serviço junto aos muitos pobres espalhados nas muitas culturas e pelas diversas religiões.

Paulo Suess<sup>91</sup> também concorda que a teologia oficial é prisioneira da lógica tradicional do terceiro excluído, não conseguindo perceber os sinais dos novos tempos que considera irrelevante o passado dos povos autóctones com suas religiões e como um embaraço para a única "religião verdadeira". Para Suess, necessita-se de uma nova lógica, pluralista religiosa e culturalmente, que permita a construção de múltiplas identidades religiosas, que diferencia o normativo do paradigmático, sendo o primeiro o divino encontrado nas religiões e culturas e, o segundo, a fé de cada povo. Aponta para a lógica de Jesus na parábola do bom samaritano onde os muros étnicos do puro e impuro, clerical e leigo, ortodoxo e heterodoxo são superados. "Seguir a falsa religião

---

<sup>90</sup> IRRRÁZAVAL, Diego. Salvação indígena e afro-americana. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 62, 84.*

<sup>91</sup> SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 89-111.*

dos samaritanos não impede de fazer o certo diante de Deus. O certo para a vida eterna se chama prática da caridade, não pertença ao grupo certo".<sup>92</sup>

Afonso Maria Ligorio Soares<sup>93</sup> defende que a lógica do sincretismo vai além de hábitos enviesados, disfarçados e fragmentados adotados em período de repressão violenta. Ele pontua a necessidade de se recordar que o sincretismo é uma prática antiga, anterior às escolhas teóricas e ideológicas, devendo ser visto como um sopro do Espírito que atua nas diversas tradições apesar delas mesmas e da chegada da pós-modernidade. Para ele nessa etapa da humanidade a múltipla pertença, o trânsito religioso, a experiência e a espiritualidade híbrida pode ser um indício de desígnio da autocomunicação divina. Daí sua defesa em favor de uma revisão da epistemologia tradicional e da construção de uma teologia que encare a revelação de forma mais ampla com capacidade de incluir uma diversidade de meios e modos do divino se comunicar.

#### 2.7.4 Objetivos da nova proposta teológica

De acordo com Vigil,<sup>94</sup> os objetivos da nova teologia são: Primeiro, revisar a imagem de Deus, abandonando aquela em que Ele é apresentado com aquele que escolhe um povo e despreza os demais. Segundo, abraçar a imagem de Deus como Deus de todos os povos, de todas as culturas e de todas as religiões. Terceiro, promover o ensino de que todos os povos, com suas identidades e culturas, são amados por Deus. Logo, rejeita-se a categoria de eleição. Quarto, difundir a verdade de que nenhuma religião é capaz de aprisionar Deus ou de apreender toda a Sua riqueza. No máximo, pode-se dizer que cada uma consegue vislumbrar lampejos da divindade. Daí a importância do diálogo inter-religioso como forma de mutuo enriquecimento. Quinto, destacar que os textos cristológicos dogmáticos foram escritos em linguagem doxológica, confessional, litúrgica e devocional e não teológica. Sexto, rever as decisões dos primeiros concílios, especialmente os de Nicéia e Calcedônia, com suas características ontológicas e cristologias oteriológicas. Sétimo, enfatizar que o critério de salvação não é o da ortodoxia doutrinária, mas o da vida pautada pela ortopraxia. Oitavo, superar a lógica grega impregnada no cristianismo desde os primeiros séculos,

---

<sup>92</sup>SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 106.*

<sup>93</sup> SOARES, Afonso Maria Ligorio. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 113-135..*

<sup>94</sup> VIGIL, José Maria. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. *In: ASETT (org.), 2003, p. 121-134.*

cujos princípios aristotélicos da não contradição enfatizam que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. E, não, subjugar a ideia de missão como levar a salvação aos perdidos e plantar igrejas.

Para Vigil, a proposta de revisão de toda a estrutura tradicional de plausibilidade do cristianismo é o que, por um lado, assusta e provoca resistência nas hierarquias oficiais e, por outro, atrai intelectuais e os espíritos mais progressistas da sociedade à discussão do assunto nos diversos continentes e ambientes.

Vigil<sup>95</sup> recorda que as decisões cristológicas conciliares não fazem parte do Segundo Testamento, tendo sido imensamente influenciadas pelo imperador e, portanto, deveriam ser consideradas como provisórias e contextuais. Logo, reexaminar o núcleo da fé cristã deveria ser encarado como libertador. Com isso, volta-se a ter Deus e não Cristo como o centro de todas as coisas. O autor mostra-se consciente da magnitude da proposta, mas compreende que os desafios precisam ser corajosamente enfrentados.

Já Marcelo Barros,<sup>96</sup> além de propor que uma nova teologia aprofunde a revisão da eclesiologia, destaca que a mesma deverá ser firmada numa lógica que ultrapassa a racionalidade ocidental e que incorpore temas que vão do diálogo intercultural aos humanismos contemporâneos, inclusive o ateísmo; das questões afetivo-sexuais à ecologia; da paz à justiça internacional, além da construção de uma espiritualidade aberta.

Em outro texto, Vigil recorda que a fonte da qual brotam as variadas "luzes" das revelações é a mesma. Conseqüentemente, há a necessidade de se enfatizar ser as diversas revelações complementares. Por outro lado, ele também sublinha a desigualdade de fato entre as religiões, ao afirmar que "umas têm alcançado um grau de profundidade ou de altura maior do que outras, e que suas formas, categorias e idiomas próprios tem critérios de medida "incomensuráveis", motivo pelo qual nem sempre é possível sequer a comparação".<sup>97</sup>

Luiza Etsuko Tomita e Marcelo Barros<sup>98</sup> advogam que as imagens de Deus são construídas historicamente e socialmente e à medida em que são verbalizadas acontece a

---

<sup>95</sup> VIGIL, José Maria. Cristologia da libertação e pluralismo religioso. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 161-170.

<sup>96</sup> *Idem*. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. *In*: ASETT (org.), 2003, p. 150.

<sup>97</sup> *Idem*. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 224.

<sup>98</sup> TOMITA, Luiza Etsuko ; BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo: Deus numa perspectiva pluralista. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 103-119.

introjeção e a identificação. As crenças nessas imagens de Deus não são neutras, influenciam a formação da visão de mundo, da história, e, dependendo da imagem projetada, poderão legitimar a situação social. Por exemplo, a imagem militarista de Deus como rei, chefe dos exércitos e conquistador pode favorecer o contexto patriarcal e legitimar os desmandos do autoritarismo. Já a imagem de Deus como pai, que se inicia com a exclusão da ideia de Deus como mãe, acaba por apoiar a exclusão das mulheres na figura da divindade, do sacerdócio, e tornar o masculino como normativo para a humanidade.

Barros e Tomita compreendem que a ênfase na paternidade de Deus reforça a estrutura social dominada pelo *pater familias*, onde o patriarca masculino governa absoluto e crianças, mulheres e pobres são colocados na categoria de dependentes, quando não de escravizados.

Outra imagem questionada por Barros e Tomita é a de Deus como esposo. Nesse caso, a mulher é sempre apresentada como a parte negativa, propensa à infidelidade e à prostituição, precisando de proteção para não cair em tentação. Essa imagem favorece a ideia de submissão da mulher à vontade masculina e não poucas vezes à violência doméstica, devido à desconfiança e insegurança do homem.

O problema visto por Barros e Tomita na imagem de Deus como único é de fazê-lo de castigador, castrador, e punidor dos desobedientes e premiador dos obedientes com saúde, prosperidade e vida boa. Tal imagem não auxilia as pessoas a compreenderem que, na sua origem, o monoteísmo surgiu como resultado de uma 'luta de deuses' e que a mesma na verdade mascara as lutas dos seres humanos. Portanto, um dos objetivos da nova teologia será refazer a imagem de Deus. Mas, como pensar Deus numa visão pluralista? Para Barros e Tomita antes disso é necessário "perceber que Deus tem inúmeros caminhos de revelação e que toda religião é instituição humana e cultural".<sup>99</sup>

No pensar de Barros e Tomita, a intenção não é abandonar ou relativizar a fé monoteísta, mas rever o caráter intolerante instigado pela imagem monoteísta de Deus,<sup>100</sup> assim como sua reprodução em sistemas políticos despóticos que não admitem contradição e se projetam em ações que dependem dos caprichos de alguém.

---

<sup>99</sup> TOMITA, Luiza Etsuko ; BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo: Deus numa perspectiva pluralista. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 110.

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 112.

Partindo da indicação feita por Paul Tillich, na década de 1960, da necessidade de reformular toda a teologia com base no pluralismo religioso, Marcelo Barros<sup>101</sup> destaca a necessidade da reformulação da doutrina da trindade de modo a ser mais acentuando o Deus misterioso, que é incapaz de ser captado na totalidade pelas religiões. Para ele, uma nova cristologia também deve enfatizar a personificação do misterioso Verbo na pessoa histórica e humana de Jesus, lembrando que ele mesmo nunca interpretou a sua morte como para salvar o mundo, isso foi reflexão posterior dos discípulos, influenciada pelos sacrifícios do templo; sendo, portanto, preciso "reinterpretar a morte e a missão de Jesus de forma não sacrificial, não expiatória e não eficaz para a salvação de toda a humanidade".<sup>102</sup>

José Comblin<sup>103</sup> afirma que Jesus foi profeta e, como tal, dá aos marginalizados identidade, esperança, faz deles um povo e abre-lhes ao amor sem preconceito. Ao, na parábola do samaritano, representar o herege como modelo de amor e o sacerdote como carente de sensibilidade amorosa, inverte a situação e diz o que verdadeiramente importa.

Comblin recorda que a teoria da morte sacrificial de Jesus tem suas raízes em outras religiões e sua base de sustentação está no templo com seus muitos sacrifícios. Nessa visão, Deus precisa ser recompensado para poder reconciliar-se com a humanidade. No entanto, na morte de Jesus está vinculada à denúncia da hipocrisia de autoridades religiosas e a sua rejeição por elas. Décadas mais tarde, os discípulos recuperaram e popularizavam a aplicação da doutrina judaica do sacrifício à morte de Jesus. Para Comblin, uma das tarefas mais imperativas da nova teologia "consiste, justamente, num exame renovado de toda essa história de recuperação judaica do cristianismo".<sup>104</sup>

Partindo do pressuposto de que nos evangelhos inexistiu pedido de Jesus para ser adorado ou mesmo venerado, Comblin assegura que ele nunca instituiu culto algum, tampouco chamou a atenção para si, mas para Deus. Logo, para ele "o cristianismo não é culto a Jesus", "cristianismo não é uma religião (...), mas uma proclamação: Cristo

---

<sup>101</sup> BARROS, Marcelo. Cristologia afro-latíndia: Discussão com Deus. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2005, p. 172, 177, 184.

<sup>102</sup> BARROS, Marcelo. Cristologia afro-latíndia: Discussão com Deus. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2005, p. 182.

<sup>103</sup> COMBLIN, José. Jesus libertador numa visão da teologia pluralista. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 121-148.

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 133.

ressuscitou".<sup>105</sup> Tudo o mais veio depois devido às carências e necessidades humanas e como modo trazer equilíbrio psicológico aos seus seguidores. O autêntico culto, na tradição de Jesus, seria a prática do amor, da justiça, da misericórdia e da solidariedade para com os pobres.

Quanto à ressurreição de Jesus, Comblin apresenta duas interpretações. Na primeira, enfatiza ser a mesma uma esperança apocalíptica, pessimista: onde não há mais nada a se esperar nesta terra, a não ser a volta de Jesus para julgar e por fim às injustiças, a destruição deste mundo e a instauração de outro diferente. Outra interpretação, menos popularizada, é que, em Jesus, Deus começa uma nova etapa na história e na caminhada com seu povo, sem nenhuma menção de um fim eminente. Mais tarde, na montagem das evidências da ressurreição, inicia-se um processo que séculos depois vai culminar com a divinização de Jesus. Por outro lado, mesmo tomando-se a ressurreição de Jesus de forma literal, o Segundo Testamento deixa claro que foi Deus quem o fez. Em consequência, Deus é o centro, mesmo para os cristãos.

Faustino Teixeira<sup>106</sup> é da opinião que tanto a maneira como se compreende a Cristo quanto a doutrina da eleição, têm implicações para um aberto e sincero diálogo inter-religioso, pois falar de unicidade e de um povo eleito implica em exclusão. Por isso, propõe que a nova teologia também repense igualmente a eclesiologia a partir do paradigma do pluralismo, o qual traz e exige mudança radical de modelo eclesial. Para Teixeira, uma pista seria retomar a centralidade do Reino de Deus, visto essa expressão ser encontrada no oriente antigo e, portanto, anterior a Israel. Com isso a igreja passaria a ser pensada como aquela que se conhece com os outros e para os outros. Logo, o eclesiocentrismo cederia lugar ao diálogo. Essa nova postura exige, além de salto qualitativo e abertura a novos horizontes, avançar para além dos limites definidos pela reflexão magisterial tradicional, que impede o livre exercício da reflexão teológica, e encarar o diálogo como viagem entre companheiros fraternos que compartilham dúvidas, buscas e preocupações com a vida.

Para Teixeira,<sup>107</sup> as várias propostas cristológicas surgidas nas últimas décadas indicam que a cristologia calcedônica ainda ensinada como modelo oficial está desgastada. Para ele, a sugestão apresentada pelo indiano Georje Prabhu é considerada a mais substancialmente relevante, pois foca no significado de Jesus e não sobre a

---

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 134, 142.

<sup>106</sup> TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 149-167.

<sup>107</sup> *Ibid*, 77-78.

"estrutura do ser", tirando, com isso, a atenção dos mecanismos utilizados para explicá-lo e colocando no centro da discussão o "mistério de Jesus", que tendo experimentado o Mistério Absoluto por nós é um nome salvador, mas não o único, visto esse Mistério ser inesgotável, revelando-se com milhares de outros nomes salvadores em culturas, povos e épocas diferentes. Cada um desses nomes fala da mais profunda experiência da humanidade com o Mistério absoluto. Por isso, na Ásia, a unicidade de Cristo é defendida como a singularidade do caminho da solidariedade e da luta em favor da e pela vida, pois Deus é que é princípio último.

Diante das profundas mudanças ocorridas nos últimos tempos, inclusive com o aumento de novas religiões, dos sem religião, dos agnósticos, do número de ateus e até mesmo daqueles que afirmam haver tido contato com seres extra-terrestres, com anjos, duendes e gnomos, Etienne A. Higué<sup>108</sup> observa que a própria soteriologia necessita de mudança. Para ele, atualmente três concepções de salvação se sobressaem. Primeiro, salvação como significando libertação de algo que oprime, de algum mal que aflige, do carma, da falta de sentido ou de uma situação de morte. Segundo, como arrebatamento para o céu e imortalidade bem aventurada. E terceiro, como vida com sentido.

Nesse último entendimento de salvação, sem atacá-las ou desprezá-las, supera-se as próprias religiões como caminhos únicos de salvação. Isso porque o cosmos carrega em si o mistério da salvação, de modo que se salva penetrando nesse mistério, mesmo sem religião. Por isso, Higué diz que "o ateísmo não pode deixar de ser incluído no grande leque das concepções da salvação presentes numa situação de pluralismo".<sup>109</sup> Para ele, deve-se compreender que o ateísmo é uma forma de se desafiar um deus ídolo, um deus absoluto, distante, sem conexão e que paralisa a humanidade com um olhar, como se fora um fantasma que busca impedir a pessoa de ser ela mesma, opondo-se à sua autonomia. Citando, Ernst Bloch diz que "o cristão é o verdadeiro ateu; o ateu é o verdadeiro cristão".<sup>110</sup>

Conceber o ateísmo como soteriológico é rememorar a teologia apofática que assegura que de Deus somente podemos saber o que ele não é, sendo impossível compreendê-lo, conhecê-lo e nominá-lo, o que, por aproximação, faz de todos ateus.

---

<sup>108</sup> HIGUET, Etienne A. Fora das religiões há salvação: salvação em uma perspectiva pluralista. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p.191-218.

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 203.

<sup>110</sup> *Ibid*, p. 204.

Higuet salienta que o princípio protestante defende que a graça de Deus não se deixa aprisionar por nenhuma forma finita, seja ela religiosa ou secular, perpassando e agindo de forma nítida e independente em ambas. Ele está de acordo que, historicamente, em certas épocas, Deus falou de maneira mais clara e poderosa através de movimentos não religiosos e até anticristãos. Assim, num século XIX subjugado pela religião aburguesada, Karl Marx e Nietzsche são vistos como verdadeiros profetas de Deus e, Walter Benjamin, no início do século XX, foi quem mais chamou a atenção para o resgate dos derrotados, dos mortos antes do tempo e das vidas perdidas. Há portanto, uma religiosidade secular.

Panikkar<sup>111</sup> revela que a forma colonizadora de doutrinação ocorrido nos últimos quase vinte séculos estorva a possibilidade de se perceber uma forma de ser cristão para além das categorias semítico-grega. Quaisquer questionamentos a essas categorias são logo vistas como tentativa de descristianizar o cristianismo e como traição da fé. Como consequência, as baterias anti-heresias se armam imediatamente, como se fora impossível ser cristão sem ser espiritualmente semita e intelectualmente grego.

A teologia pluralista transreligiosa propõe-se a superar as categorias semítico-grega unária-dualista e adotar a lógica trinitária, onde a contradição dialética é superada ao trabalhar a aproximação da realidade com três olhares diferentes: o dos sentidos (*experiência*), da mente (*raciocinando*) e da fé (*crendo*), pois esse tipo de conhecimento (sensorial, racional e da fé) perpassa e transcende as religiões.

Com a suspensão das categorias semítico-grega, Panikkar insinua ser possível mudar a estrutura da teologia cristã, pois o *Logos* poderá ser compreendido como *Vācdos* Vedasou como o Tao da China; Deus deixará de ser pensado como substância mono ou poli, ou como legislador-juiz e passará a ser concebido como relação cosmo-humana.

Nessa mesma linha de raciocínio, Balasuriya<sup>112</sup> afirma não ser a primeira vez que a teologia cristã viu-se forçada a evoluir seu pensamento. Ao sair do ambiente semita para o greco-romano, não sem tensões, houve a necessidade de expressar criativamente sua fé em outras categorias. Foi desta forma, com o auxílio e intervenções do imperador foi que a cristologia clássica foi elaborada.

---

<sup>111</sup> PANIKKAR, Raimon. A interpelação do pluralismo religioso: teologia católica do terceiro milênio. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2008, p. 235-252.*

<sup>112</sup> BALASURIYA, Tissa. Por que uma cristologia pluralista na Ásia. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2008, p. 253-272.*



Balasuriya também chama a atenção para a mudança ocorrida em décadas recentes na soteriologia. Como exemplo, cita o pensamento exclusivista onde só os cristãos batizados serão salvos. No entanto, com a afirmação do pensamento inclusivista assevera-se que os não cristãos são salvos pelo batismo de desejo. Ora, a soteriologia pluralista recupera o caminho da salvação ensinada por Jesus em Mateus 25.31-46, caminho esse das ações e, portanto, universal e aberto a todos os seres humanos independente de culturas, povos e mesmo de religiões.

Carlo Molari<sup>113</sup>, igualmente, reconhece as mudanças ocorridas na teologia da salvação no decorrer da história e que, estas modificações depois de sedimentadas, passam a ser vistas como sempre tendo sido assim. A proposta soteriológica da teologia pluralista é que as muitas religiões são instrumentos autênticos de salvação ao oferecer sentido de vida aos fiéis e a norma salvífica definitiva da humanidade, de acordo com Molari, é aquela expressa por Jesus em Mateus 25.40.<sup>114</sup>

Já Cristian Tauchner<sup>115</sup> advoga a necessidade de mudar a missiologia, visto a mesma ainda está centrada no paradigma antigo, com base na orientação teológica pré-vaticano II com acento na realidade do pecado, na perdição da humanidade, na necessidade de um salvador, na importância do anúncio explícito, na manutenção institucional e na expansão eclesial através do *plantatioecclesiae*. Daí a indispensabilidade de inclusão de temas transversais e transdisciplinares para o enriquecimento da missiologia do novo paradigma e arcabouço teológico. Vigil<sup>116</sup> está de acordo que a missão cristã necessita de realocamento e afirma que nessa nova etapa da humana a mesma somente faz sentido se for compartilhar a riqueza da própria espiritualidade sem nenhuma intenção seja de conquista, seja de impor-se sobre as outras como se superior fora.

É inegável que a liturgia tem implicações na espiritualidade. Por isso, Vigil<sup>117</sup> afirma que sem mudá-la será difícil sair do cristocentrismo para o teocentrismo, das afirmações atribuídas a Jesus e que formam o núcleo de sustentação cristianismo para o que de fato ele disse e fez. (p. 229). Jesus foi leigo, pobre e crítico do poder, mas

---

<sup>113</sup> MOLARI, Carlo. Teologia do pluralismo religioso na Europa e no Ocidente. In: VIGIL; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2008, p.307-336.

<sup>114</sup> "Em verdade vos digo que quando o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizeste".

<sup>115</sup> TAUCHNER, Cristian. A tarefa missionária com base na teologia pluralista da libertação. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 169-190.

<sup>116</sup> VIGIL, José Maria. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 226.

<sup>117</sup> *Ibid*, p. 229, 231-232.

a cristandade o transformou no rei do universo. Ele nunca reivindicou ser Deus ou a segunda pessoa metafísica da trindade, entretanto, nos primeiros séculos assim o transformaram. De forma mais ampla, nunca houve pecado original e nem mesmo redenção. São mitos repetidos por séculos na liturgia, o que torna impossível a desdogmatização, a desmitização, a reestruturação do pensamento tradicional sem repensar a liturgia.

Joaquín Ernesto Garay,<sup>118</sup> parte da premissa de que Deus é o mesmo, sendo visto, percebido e chamado de pessoal em algumas tradições e visto, percebido e chamado de o 'Absoluto', a 'Realidade' em outras. Cada povo, de acordo com sua tradição e cultura, captou de forma específica e diferente o manifestar desse Ser. Daí a defesa de Garay à questão da experiência religiosa como uma experiência estética, plural e contextual e também ética. Logo, as críticas ao que há de mais popular nas religiões deveriam ser encaradas como intento de 'pôr o dedo na ferida' e desmascarar o ideológico que se esconde nas religiões. E a fé nesse 'Absoluto', nessa 'Realidade' pessoal ou não, deveria ser julgada tomando-se por base o seu envolvimento ético no destino e na vida dos muitos pobres, dos analfabetos, da elevada taxa de mortalidade infantil, do baixo nível de expectativa de vida, da desnutrição e da AIDS, que tem o rosto africano. Para Garay as religiões, sem renunciar aos seus princípios fundamentais, devem estar a serviço da humanidade e da busca conjunto de uma ética mundial e o diálogo inter-religioso como foro ético-profético que auxilia a sociedade a gerar e produzir um mundo novo.

Para Ivone Gebara<sup>119</sup>, apesar da resistência, já não há mais consenso em relação à dominação do modelo único e exclusivista. Com isso, surge espaço para repensar o modelo patriarcal o qual desde o período iluminista vem, num processo de corrosão gradual, sendo desafiado, provocado e atenuado. Ela diz que o momento cultural atual é de revisão geral nos diversos campos do conhecimento. Assim é que, contemporaneamente as ciências políticas têm dificuldade em definir esquerda e direita e a filosofia de impor objetivamente o que seja liberdade e verdade.

Gebara afirma que esta confusão é uma das consequências da tensão entre unidade e pluralidade e as religiões que ainda permanecem no paradigma anterior tendem a reagir de forma insegura reforçando as identidades e reenfazando o

---

<sup>118</sup> GARAY, Joaquín Ernesto. Possíveis contribuições da teologia pluralista da libertação à construção de uma ética mundial. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 261-276.*

<sup>119</sup> GEBARA, Ivone. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS, (orgs.), 2006, p. 169-190.*

fundamentalismo dogmático. Nesse início de novo tempo axial, é preciso estar consciente de ser esse um período de redefinição. Não somente pela complexidade do pluralismo, mas igualmente pela percepção maior da complexidade humana e da revisão dos princípios fundadores.

Como bem disseram Barros e Tomita "o trabalho de refazer os próprios fundamentos da nossa fé será a base para a possibilidade de um mais profundo diálogo intercultural e inter-religioso"<sup>120</sup> e da construção de uma nova teologia. Os outros autores da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus" mostram-se conscientes de que a proposta de repensar o cristianismo não será algo fácil e simples. Haverá medos, temores e reações contrárias. Entretanto, entendem que essa resposta representa uma defesa do que pensam ser a essência, a identidade e os limites da fé cristã. No entanto, relembram que já se ensinou que "fora da igreja não há salvação", doutrina essa depois considerada obsoleta e substituída para "fora de Cristo não há salvação" e, agora, na perspectiva do paradigma pluralista desse novo tempo axial se diz que fora do mundo, das religiões, da prática do bem aos outros não há salvação.

#### 2.7.5 Metodologia para a nova proposta teológica

A Comissão Teológica Internacional<sup>121</sup> da ASETT defende a ideia de se estar vivendo profunda crise cultural que está transformando a consciência do ser humano e fazendo surgir uma nova forma de pensar. Inclusive, religiosa. Com isso, as coisas já não mais são o que parecem e a própria teologia se vê forçada a reconfigurar-se e passar de uma fase confessional para outra transreligiosa. Com isso, o próprio termo "teologia" como os gregos o conceberam entra em crise e busca novo sentido, tendo mais a ver com o cosmo, com o planeta, com a vida e a humanidade do que com as ênfases particulares das "teologias menores" de cada tradição.

Agenor Brighenti<sup>122</sup> compreende que uma teologia transreligiosa implica na refundação da epistemologia e da metodologia e, isso não é algo tão simples de se fazer. Ele entende que o ponto de partida dessa gigantesca tarefa estaria na reformulação do

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>121</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Punto de partida: hacia una teología pluralista, interreligiosa, laica, planetaria...el futuro de la teología como de partida de nuestra investigación. *In: VIGIL*, 2010, p. 16-31.

<sup>122</sup> BRIGHENTI, Agenor. Teología e pluralismo religioso: cuestiones metodológicas. *In: VIGIL*, 2010, p. 55-62.

próprio conceito de "teo" "logia". Outra questão levando por Brighenti é o fato de toda revelação, por dar-se dentro de uma cultura, estar ligada ao paradigma de uma época histórica, de ser sua teologia um discurso normativo da fé com conteúdo próprio.

Edmund Kee-Fook Chia<sup>123</sup>, propõe a seguinte metodologia para a elaboração de uma teologia transreligiosa: Primeiro, ser construída em conjunto com pessoas de outras religiões. Segundo, levar em consideração o aporte autêntico e holístico de cada religião, pois as pessoas viriam não somente com suas teologias, mas igualmente com seus sentimentos, paixões e experiências. Terceiro, exigiria de cada um humildade epistemológica, pois não se pode falar com certeza de questões tais como se há um ou vários deuses, se é/são pessoal ou impessoal, se há ou não vida após a morte. E, quarto, deverá ocupar-se de interesses comuns que afetam a humanidade antes da morte.

#### 2.7.6 A hermenêutica da nova proposta teológica

Qual será a chave hermenêutica dessa nova teologia? Teixeira<sup>124</sup> defende que sua chave deverá ser a da presença universal do Mistério em toda a criação e história. A missão não perde sua razão de ser, mas necessitará ser redefinida em chave reinocêntrica. O mesmo acontece com o testemunho que permanece essencial, mas agora ampliado para ser entendido na dinâmica de um intercâmbio de dons.

Para Vigil<sup>125</sup> a escuta incansável, a tolerância, o diálogo, a tendência a observar certo fenômeno na sua complexidade, integralidade e inter-relacionalidade são elementos indispensáveis na nova hermenêutica que tem como critério fundamental o ser libertador. Desta forma “se a verdade da religião não liberta, se não é uma boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira”.

Paulo Suess<sup>126</sup> propõe a hermenêutica da alteridade, onde se faça a releitura da própria linguagem e se busque entender os mitos, lendas e textos exclusivos, bem como as culturas e as macro estruturas com suas contradições com os olhos do outro e não com a visão da superioridade da própria religião.

---

<sup>123</sup> CHIA, Edmund Kee-Fook. Es posible una "teología inter-religiosa"? *In*: VIGIL, 2010, p. 63-68.

<sup>124</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In*: ASETT, (org), 2003, p. 77-78.

<sup>125</sup> VIGIL, José Maria. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. *In*: ASETT, (org), 2003, p. 131.

<sup>126</sup> SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 98, 110.

Lieve Troch<sup>127</sup> diz que a hermenêutica oficial tanto do cristianismo, quanto do budismo, do hinduísmo e do islamismo estão viciadas por não levarem em consideração o fato de tantos os seus fundadores quanto os seus principais intérpretes e mediadores entre o profano e o sagrado serem figuras masculinas. Troch afirma que essa masculinização institucionalizada nas religiões tem implicações nas hermenêuticas oficiais. Uma delas está no fato do feminino ser apontado sempre como o mal em potencial, apesar de ser a maioria dos fiéis. Uma nova hermenêutica precisa intencionalmente romper com isso através do resgate de tradições subversivas as quais, se colocadas no centro, podem levar as religiões a se influenciarem mutuamente. Como exemplo disso, Troch conta que em março de 1998, no Sri Lanka, monges budistas progressistas, mesmo contra os argumentos dos conservadores de que o Buda não havia ordenado mulheres, decidiram e ordenaram 35 monjas. Três dias depois desse fato, a comunidade anglicana local aprovou a possibilidade de mulheres serem ordenadas.

#### 2.7.7 A forma de ler a Bíblia da nova proposta teológica

É verdade que não há uma única forma judaico-cristã de leitura da Bíblia. Entretanto, pelos objetivos e desafios autoimpostos da nova teologia, percebe-se que a mesma exige uma releitura da Bíblia. Continuarão as Escrituras judaico-cristãs sendo levadas a sério? É possível nelas encontrar suporte para o pluralismo de princípio?

De acordo com Barros<sup>128</sup>, a Bíblia continuará sendo levada a sério. Por outro lado, revela que durante séculos a Bíblia foi lida na perspectiva de combater e depreciar as outras religiões, de maneira que se esqueceu de que a própria fé bíblica é fruto de um processo de incorporação de elementos das religiões existentes ao redor. Até mesmo de práticas e celebrações tais como a circuncisão, o sábado e a páscoa as quais foram assumidas positivamente de povos vizinhos. Daí percebe-se, que certas passagens marginais desde o Primeiro Testamento mostram que, dependendo da situação, a atitude para com as religiões ao redor era plural.

Barros também destaca que a aliança noética engloba todo o universo (Gen. 9.12-17) e que a aliança abraâmica inclui as famílias de todas as culturas, povos e religiões (Gen. 12.1-3). Portanto, fica claro que Deus não tem preferência por um único,

---

<sup>127</sup> TROCH, Lieve. Vozes de quem mora sobre fronteiras: a importância do "lugar social" para o diálogo inter-religioso. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 337-350.*

<sup>128</sup> BARROS, Marcelo. Muitas falas e uma única palavra: amor. A Bíblia e o pluralismo religioso. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 145-159.*

mas por todos os povos (Rom. 2.11), até mesmo por aqueles "que o adoram sem conhecer" (Atos 17.23). Logo, para recuperar essa tradição bíblica que foi empurrada para a periferia deve-se "crer como Jesus" e não em Jesus, de maneira que, como ele se possa valorizar a mulher Sírio-fenícia (Mat. 7.24=30; 15.21-28), o oficial romano pagão (Mat. 8.5-13), o samaritano considerado herético (Lc. 10.25-37) e dizer sem nenhum preconceito que "muitos virão do oriente e do ocidente" (Mt. 8.11-12), pois Deus não deixou sem Sua graça as diversas nações. Desta forma, pode-se dizer que "todos salvos pela graça, pouco importa a lei religiosa que seguem".<sup>129</sup>

### 2.7.8 Elementos transreligiosos da nova proposta teológica

O fato de as religiões através do diálogo se ajudarem, se desafiarem e se enriquecem mutuamente ainda deixa em aberto a seguinte questão: Que elementos são comuns a todos as religiões e que formariam os fundamentos de uma teologia pluralista transreligiosa da libertação?

Tanto AmímEgea<sup>130</sup> quanto Knitter<sup>131</sup> afirmam ser possível encontrar categorias, fontes, imagens, metáforas e princípios comuns a várias religiões e aponta o "místico", e o "ético-profético" como duas polaridades transreligiosas. Para Egea, o ponto de partida dessa teologia seria tanto Deus nas Suas muitas manifestações e intervenções indiretas na história, quanto o ser humano como Sua emanção. E um elemento comum seria os fundadores das religiões como mediadores entre Deus e a humanidade e através dos quais se compreende melhor a divindade incognoscível.

Já Knitter<sup>132</sup> diz que os místicos com seus escritos podem ser uma fonte de contato dialógico comum entre as religiões. Esses, intuitivamente, sentem que há algo que é maior, perpassa e permeia a todos e que é incapaz de ser contido e expresso por uma só tradição religiosa. No entanto, ele afirma que mesmo essas pessoas tendo mergulhado profundamente nas fontes espirituais da própria religião ainda resta nelas a sensação de que a mesma Realidade é que provoca e anima as experiências nas demais religiões, assim como a que as dá origem, anima e as mantém vivas.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>130</sup> EGEEA, Amím. Aportación Bahá'í para una teología "tran-religiosa". In: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios: hacia una teología planetaria**. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010. p. 69-75.

<sup>131</sup> KNITTER, Paul. Fundamentos para una teología pluralista multi-fe. In: VIGIL, 2010, p. 76-82.

<sup>132</sup> *Idem*. Religiões, misticismo e libertação: um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 89-105.

Apesar dessa aparência de unidade, Knitter recorda que a mística de uma religião não é igual à da outra. Há diferenças profundas que devem ser reconhecidas, valorizadas e mantidas. Religiões são como idiomas. Fazem parte de uma cultura, de uma lógica distinta e se leva décadas para compreender certas nuances. Logo, os místicos não dizem a mesma coisa em "idiomas" ou religiões diferentes. Minimizar isso é não valorizar as distintas vozes e impedir que os mesmos tenham sobre o que dialogar e possam aprender uns dos outros.

Subestimar as diferenças nas experiências místicas pode incorrer em dois erros. O primeiro é o de promover conversões como se troca de roupa, sem perceber que religião é como pele e esta não se troca com facilidade e sem traumas. O segundo é enfatizar exageradamente o Deus único. Knitter recorda que "o divino contém e transborda a diversidade" e que os místicos muçulmanos atestam isso ao referir a Alá como aquele que possui 99 nomes, sucedendo o mesmo com os místicos asiáticos, para quem a diversidade faz parte da expressão da divindade.

Nas religiões asiáticas o divino é não apenas um, mas muitos. O Brahman não apenas se expressa em um, mas é os muitos deuses. O Tao flui através de 'dez mil coisas', se todos formam o vazio, nos dizem os budistas, o vazio é também as muitas formas. O que significa que a divindade inclui a diversidade.<sup>133</sup>

Knitter defende que essa percepção não é só uma questão de limite da linguagem. Para ele, a divindade se expressa nas, entre, e para além das diferenças, sendo o divino ao mesmo tempo único e muitos ou, no dizer de Panikkar "a realidade é os muitos nomes e cada nome é um novo aspecto".<sup>134</sup>

Como elemento transversal a todas as religiões, Knitter propõe que a nova teologia enfatize o misticismo nas dimensões de serviço e de silêncio. No primeiro, destaca-se que o sofrimento dos muitos pobres deve agitar e pôr a todos em movimento em favor da vida. Devido a sua extensão exige cooperação, pois é demasiadamente grande para uma única religião. No serviço, agnósticos e ateus podem participar. No serviço, cada um é chamado para transcender a si mesmo, aos seus problemas, às religiões pessoais e engajar-se na salvação da vida humana, animal, vegetal e planetária. No misticismo de silêncio, seria um convite à compreensão de que o divino é o grande Mistério do universo, estando para além da linguagem e do pensar humano. Silenciar

---

<sup>133</sup> KNITTER, Paul. Religiões, misticismo e libertação: um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 95.*

<sup>134</sup> PANIKKAR *apud* KNITTER, Paul. Religiões, misticismo e libertação: Um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p.96.*

para ouvir a voz desse Mistério, para nela meditar e juntos agir em benefício de outros. Nesse sentido, o serviço libertador é alimentado pelo silêncio.

Knitter diz que em todas as religiões os místicos enfatizam as experiências espirituais inefáveis e que os profetas apontam para a prioridade da ortopraxia. Com isso

...seguem recordando-nos que, a menos que nossas experiências místicas de Deus ou nossa iluminação sejam vividas em nossa vida diária e levando-nos de alguma forma ao bem estar dos demais, tais experiências são incompletas, si é que existem.<sup>135</sup>

O termo transreligioso é explicado por Barros<sup>136</sup> como significando não desprezo, mas como vocação intercultural e religiosa. Ele agrega aos elementos já citados a ecoteologia e a espiritualidade a ela ligada, o caráter apofático da teologia, bem como a contemplação do Mistério que é uno e múltiplo e se encontra mais além da compreensão humana como pontos comuns de convergência entre as religiões.

## 2.8. Conclusão

No mundo cristão, até o Concílio católico Vaticano II e aos eventos correlacionados no mundo protestante, acreditava-se que Deus havia revelado em Jesus Cristo e até o último apóstolo, pelo Espírito, um depósito de informações verdadeiras, consignadas na Sagrada Escritura, frente às quais dever-se-ia ter fé - enquanto consentimento racional e aderência sentimental -, tratando de adequar-se moralmente a tais verdades. Inclusive, não foram poucos os missionários a encontrarem as “pegadas de São Tomé” nas “terras de missão” de há quinhentos anos: era como se explicava que a cultura e a religião dos outros pudessem ter algo de bom, fazendo-se referência ao apóstolo que ninguém sabe direito para onde foi.

Depois do Vaticano II, deve-se conceber Revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que permite interpretar os “sinais dos tempos” e, em certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditar que aquele grito que despertou a práxis amorosa é sagrado, ou seja,

---

<sup>135</sup>“...siguen recordándonos que, a menos que nuestras experiencias místicas de Dios o nuestra iluminación sean vividas en nuestra vida diaria y llevándonos de alguna forma al bien estar de los demás, tales experiencias son incompletas, si es que existen” (Cf. KNITTER, Paul. Fundamentos para una teología pluralista multi-fe. In: VIGIL, 2010, p. 80).

<sup>136</sup>BARROS, Marcelo. Teología para una espiritualidad transreligiosa: la frágil transparencia del absoluto. In: VIGIL, 2010, p. 38-54.



percebe-se que dentro da relação amorosa fala processualmente uma Palavra - Revelação - diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos livros, nem apenas nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã.

Como consequência, a salvação deve ser compreendida pela teologia cristã como um fato que acontece para além do cristianismo. Resta saber direito se ela acontece por causa também das outras religiões ou apesar delas. A coleção “Pelos muitos caminhos de Deus” constitui um passo na direção desse esclarecimento, que exige fazer teologia com lógicas e fundamentos em novas bases. Percebe-se ser audaciosa e corajosa a proposta de fundir a teologia das religiões com a teologia da libertação, com suas ênfases respectivas nas "muitas religiões" e nos "muitos pobres". Seus proponentes são pesquisadoras e pesquisadores experientes, intelectualmente honestos, sensíveis aos novos tempos e acostumados aos embates teológicos. Entretanto, é preciso aprofundar a questão dos reais avanços e dos limites dessa proposta. Questão essa que será abordada no próximo capítulo.

### **3 POSSIBILIDADES E LIMITES DA TEOLOGIA PLURALISTA TRANSRELIGIOSA DA LIBERTAÇÃO**

#### *3.1 Introdução*

O capítulo anterior apresentou uma síntese da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", onde aparece a proposta da construção de uma Teologia Pluralista Transreligiosa da Libertação. No presente capítulo, buscar-se-á discutir as possibilidades e limites dessa proposta. Para tal, começará apresentando um resumo das entrevistas realizadas com os coordenadores da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", seguido da exposição do pensamento do historiador e filósofo da ciência Thomas Kuhn, do filósofo das formas axiológicas Marià-Corbí, da historiadora das religiões Karen Armstrong e do filósofo-bioquímico Ken Wilber. A escolha de tais autores justifica-se devido ao fato da nova proposta teológica dispor-se a dialogar não somente com as religiões, mas também com as ciências e demais áreas do conhecimento, além dos diversos movimentos sociais, justamente porque se descobre necessitada de uma nova base lógica, de uma compreensão transdisciplinar do conhecimento. Espera-se, através de cada um deles, encontrar pistas e ponderações que contribuam, respectivamente, para o avanço ou impedimento da Teologia Pluralista Transreligiosa. Tomando por base a própria visão interna da coleção, o capítulo será finalizado apontando para as possibilidades e limites da proposta da ASETT.

#### *3.2 Resumo das entrevistas com os coordenadores da coleção "Pelos Muitos Caminhos de Deus"*

Com o objetivo de aprofundar questões que permaneceram abertas na coleção, realizou-se uma série de entrevistas com seus coordenadores: Luiza E. Tomita,

Marcelo Barros e José Maria Vigil.<sup>137</sup> Os seguintes procedimentos foram seguidos: contato inicial via e-mail para sondar da possibilidade de participação na pesquisa. Com as respostas positivas enviou-se, via e-mail, quatro questões (as mesmas para todos) sobre (1) a possibilidade de uma teologia transreligiosa, (2) os obstáculos na construção do projeto, (3) avanços e recuos desde o lançamento do projeto e, (4) caminhos que podem ajudar no avanço da reflexão.

### 3.2.1 A possibilidade de uma teologia supra-religiosa

Para José Maria Vigil, a nova experiência religiosa vivenciada dentro do paradigma pluralista, difere dos clássicos pressupostos da exclusividade e da inclusividade. Para Vigil, não são poucos os indivíduos que, hoje, sem se desvincular da sua própria tradição, vivem no cotidiano a experiência da dupla e até da múltipla pertença. Essas pessoas mostram que, na prática, é possível uma teologia supraconfessional. Para ele, tal teologia já é de "*facto ad posse, valet illatio*. Existe, luego es posible". No entanto, Luiza E. Tomita afirma não ser a posição de Vigil um consenso entre os eruditos. Para ela, a teologia do pluralismo religioso não propõe a superação da tradição de fé.

Já Marcelo Barros, compreende ser possível uma teologia supra-religiosa desde que isso não signifique o descarte ou desprezo das tradições específicas, mas no sentido 'trans', de ir além, de unir-se em diálogo a e de serviço à humanidade e em defesa do planeta. Na sua opinião, uma teologia supra-religiosa deverá somar sem, ao mesmo tempo, restringir-se a nenhuma tradição.

### 3.2.2 Principais obstáculos na construção e desenvolvimento do projeto

Para Tomita, é difícil se estabelecer onde, quando e quem começa uma filosofia ou uma teologia. As circunstâncias, contextos e épocas influenciam a ambos, que acabam optando por essa ou aquela tendência. Desta forma, em sua opinião, não se pode falar quando, quem e onde se começa a elaborar uma teologia, pois esta difere da construção de um projeto para um edifício. Por outro lado, Tomita reconhece haver resistências à teologia do pluralismo religioso tanto entre a hierarquia da igreja católica

---

<sup>137</sup> Para a íntegra das entrevistas, veja respectivamente os anexos 1, 2 e 3.

romana quanto também entre os próprios crentes. Vigil diz que não se pode falar de obstáculos na construção do projeto. Para ele, foi seguido um processo coletivo, participativo, sem enfrentamentos, impasses ou divisões. Tendo havido somente perspectivas diferentes.

No entanto, Barros aponta cinco obstáculos que tiveram de ser superados para que o projeto fosse concretizado. O primeiro estava relacionado a dificuldades de juntar teólogos e teólogas de continentes diferentes para um projeto novo, que nunca antes havia sido tentado pela ASETT. O segundo e o terceiro obstáculo diziam respeito, respectivamente, à resistência tanto de setores da teologia latino-americana que já se consideravam na linha pluralista, macroecumênica e arraigados na caminhada da libertação, quanto daqueles e daquelas que, devido ao envolvimento em teologias contextuais, pressupunham ser a teologia do pluralismo algo europeu, de primeiro mundo e extremamente acadêmica. O quarto obstáculo destacado por Barros foi o temor da repressão por parte das hierarquias eclesiásticas, bem como o recuo de editoras, que diante de pressões hierárquicas, não puderam continuar o lançamento dos volumes. O quinto obstáculo sublinhado por Barros diz respeito à dificuldade em encontrar teólogos e teólogas cristãs que se dispusessem a escrever sobre uma teologia inter-faith, e, portanto, mais além de uma teologia cristã pluralista da libertação.

### 3.2.3 Forças que explicam os avanços e retrocessos desde o lançamento do projeto

Barros entende que a coleção "Pelos muitos caminhos de Deus" foi "a primeira sistematização mais completa de uma Teologia pluralista e interconfessional da Libertação". Como esta se propõe a ir além da teologia inclusivista, a mesma ainda não chegou aos muitos setores das igrejas católica romana, ortodoxas e protestantes. Para ele, as cúpulas dessas igrejas são incapazes tanto de dialogar quanto de se dispor a compreender a proposta e isso acaba por dificultar o alcance das bases e dos que estão em processos formativos nas faculdades e seminários de teologia. Por outro lado, Barros aponta o Fórum Mundial de Teologia da Libertação que vem se consolidando como um espaço de abertura pluralista e onde se vive até mesmo a experiência transreligiosa.

Vigil compreende que a proposta da construção de uma teologia pluralista transreligiosa da libertação não é algo original. Ao contrário, ele entende ser esse um tema recorrente na história. Sua compreensão é que esse é um movimento "aspiral" e que cada volta é um retorno com mais força e profundidade. Logo, para ele, a proposta

da ASETT não deve ser vista como a última, mas como aquela que amplia compreensões e prepara caminhos para futuras e mais elaboradas propostas. No entanto, ele aponta como impedimento para o avanço do projeto a teologia atual, que em muitos lugares deixou de ser uma disciplina viva e tornou-se uma disciplina de retórica acadêmica, com conhecimento histórico acumulado que deve ser aprendido e simplesmente passado adiante, sem grandes inquietações.

#### 3.2.4 Caminhos que podem fazer a proposta da construção de uma Teologia Pluralista Transreligiosa avançar

Tomita é da opinião que o conhecimento da teologia e da filosofia contemporânea, especialmente da Escola de Frankfurt, bem como da antropologia moderna, auxiliarão os teólogos e teólogas na compreensão do pensamento contemporâneo e a saírem do seu gueto institucional e da teologia clássica. Já Vigil defende a não necessidade de se preocupar com o avanço da proposta. Para ele, não há quem, nem o quê possa detê-la. É somente uma questão de tempo. Contudo, Vigil diz que se a teologia se abraça aos novos desafios da cultura atual, superasse seu ensimesmamento acadêmico, se abraça sem temor aos temas relacionados ao pluralismo, auxiliaria e muito na tão sonhada "teologia planetária".

Para Barros, as crises que rondam as instituições religiosas, as crises ecológica e ética, unidas às questões da bioética, dos novos desafios e fronteiras da ciência, da paz e da justiça, servem para forçar uma abertura ao diálogo, à interação com o outro, bem como apela "para a construção de uma teologia que vá além da própria confessionalidade". No campo da filosofia, Barros diz que o aprofundamento no estudo do pensamento de filósofos como Levinas (centralidade do outro), Buber (diálogo), dos pensadores da Escola de Frankfurt como convites que podem ajudar teólogos e teólogas a saírem dos seus guetos, irem ao encontro do que é semelhante, mas diverso e colaborarem pluralista e transreligiosamente.

O que dizem os eruditos de fora do campo teológico, que possa auxiliar tanto em detectar os limites da proposta, quanto para fazer avançar essa teologia *inter-faith*, transreligiosa e pós-confessional?

### *3.3 O despontar de um novo paradigma*

No livro *a Estrutura das Revoluções Científicas*,<sup>138</sup> Thomas Kuhn<sup>139</sup> esboça sua percepção de que, numa perspectiva histórica, a ciência se desenvolve de maneira diferente como geralmente é apresentada pelos objetivistas. Segundo Kuhn, um paradigma é uma teoria, um modelo ou padrão aceito pela comunidade científica que compartilha a mesma perspectiva e a partir do qual se realiza a atividade científica. Esse firma o seu status ao servir para problemas considerados relevantes por um grupo de estudiosos.

Por outro lado, Kuhn diz que, quando em certas circunstâncias o paradigma oficial não mais se mostra suficiente para solucionar determinados e persistentes problemas, o mesmo começa a ser questionado por parte da comunidade científica. À medida em que aumenta o número de estudiosos que criticam o paradigma dominante, instala-se a crise e inicia-se um processo criativo de novos paradigmas que vão rivalizar para firmar-se como o mais adequado para o novo momento. Quando um novo paradigma substitui o anterior, acontece uma revolução científica.

Para Kuhn, a ciência na sua normalidade mostra-se incapaz de solucionar o problema da disfuncionalidade do paradigma oficial. No seu dizer, “paradigmas não podem, de modo algum, ser corrigidos pela ciência normal”.<sup>140</sup> Tal constatação somente contribui para o aumento da tensão e do desespero. Logo, sem o surgimento de propostas radicais, fora do padrão, o problema ficará sem solução. A questão torna-se complexa porque a expectativa da comunidade volta-se para salvar o paradigma ou para encontrar soluções normais. Daí serem habituais as resistências e ataques da comunidade científica ao que se apresenta como novo e, portanto, desconfortável. Na opinião de Kuhn, caso não haja instrumentos teóricos e práticos adequados para solucionar a questão, a mesma será deixada para a geração seguinte.

Por outro lado, Kuhn vê como positiva a tensão provocada pelo friccionar entre os paradigmas. Para ele, nesse período, "os cientistas veem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos

---

<sup>138</sup> KUHN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

<sup>139</sup> Thomas S. Kuhn nasceu em 1922 nos Estados Unidos. Mestre e doutor em física pela Universidade de Harvard, ali também exerceu a cadeira de ciências entre os anos de 1949 até 1956, quando passou para a Universidade da Califórnia como professor de história da ciência. Em 1961 e 1964, respectivamente, tornou-se professor efetivo de história da ciência nas Universidades de Berkeley e de Princeton. Em 1971, foi lecionar no Massachusetts Institute of Technology, MIT, onde permaneceu até sua aposentadoria, em 1992. A partir da publicação do livro *Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn passou a ser respeitado como um intelectual interessado em história e filosofia da ciência. Faleceu em junho de 1996.

<sup>140</sup> KUHN, 2007, p. 159.

já examinados anteriormente".<sup>141</sup> Mesmo o olhar para as propostas consideradas anômalas pode ajudar ou contribuir para a modificação do paradigma oficial.

Na tese de Kuhn, um paradigma dá sinais de ineficiência quando as pesquisas se tornam mais do mesmo, como se estivessem dando voltas em círculo, sem encontrar saídas para os problemas propostos. Desta forma, só rupturas bruscas poderão romper a barreira da acomodação, fazendo retornar a criatividade. Isso geralmente é feito por pessoas que se arriscam a desafiar os antigos conceitos e pagam um alto preço por discordar ser o progresso científico gradual e constante em direção à verdade. Para Kuhn, o progresso do saber dá-se por saltos, por rupturas bruscas e radicais.

A teoria de Kuhn a respeito do surgimento de um novo paradigma pode fazer avançar a proposta da ASETT à medida em que auxilia as religiões em geral e o cristianismo em particular a perceberem que, devido à mudança de paradigma, a teologia clássica já não consegue responder a contento às perguntas de boa parte da humanidade nesse início de terceiro milênio. Desta forma, a crise do momento pode ser devido à mudança do paradigma clássico da teologia por outro que ajude a solucionar as questões espirituais e religiosas contemporâneas. A crise igualmente pode ser um convite para que mais estudiosos comecem a pensar fora da antiga caixa e enfrentem os desafios próprios do momento, que exige a aprendizagem de uma nova lógica e de uma epistemologia mais apropriada para o momento atual de estágio de desenvolvimento cultural da humanidade. Assim sendo, os proponentes da nova teologia estão forçando uma ruptura para mudança de paradigma. Conscientes ou não, eles percebem que a teologia, para manter o seu lugar nesse novo mundo, necessita adaptar-se a esse novo momento plural, multicultural, transdisciplinar e transreligioso.

Por outro lado, a teoria do paradigma de Kuhn aponta como fator limitante à proposta da construção da Teologia Pluralista Transreligiosa da Libertação, o preço que os novos pensadores são chamados a pagar por sua ousadia. Não será estranho se muitos, como Galileu, para salvar suas peles e carreiras acadêmicas preferirem outros caminhos, esperando que as próximas gerações, tendo mais conhecimento possam avançar para uma teologia que seja para além das fronteiras específicas das tradições.

### 3.4 *Da necessidade de uma nova epistemologia*

---

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 145.

Marià Corbí<sup>142</sup> advoga ser necessário compreender que a cultura funciona como uma espécie de estrutura de software que estabelece parâmetros de compreensão e aceitação de valores, bem como um sistema que vai regular as relações sociais. Assim, quem faz uso do mesmo software cultural acaba por compartilhar uma visão de mundo semelhante.<sup>143</sup> Desta forma, se um software cultural faz uso de linguagem exclusivista, o grupo que compartilha a mesma cultura tende a absolutizar seus valores e crenças.

Para Corbí, as mudanças proporcionadas pelo avanço científico e tecnológico dos últimos duzentos anos causaram alterações profundas e irreversíveis nas culturas, de maneira que isso tem implicações para as religiões. Essas alterações culturais fazem com que o ser humano se veja obrigado a readaptar-se para garantir a sobrevivência da espécie nesse novo ambiente. Com isso, os valores e as regras de comportamentos são igualmente readequados ao novo momento, provocando desconforto no sistema oficial, pois os valores e crenças até então usados como paradigmas hermenêuticos para entender, explicar o mundo e preservar a existência do grupo são postos em cheque.

Corbí defende que a humanidade está envolta em um período de grandes e profundas mudanças que alcança as diversas dimensões da vida em sociedade (axiológica, econômica, familiar e política). Essas mudanças contribuem para transformações culturais que afetam as relações entre indivíduos, grupos, países, e forçam a repensar os valores, sistemas e maneiras de viver que vigoraram por séculos. Para ele, isso concorre de forma decisiva para a crise contemporânea das ideologias, bem como para o colapso das religiões.

De acordo com Corbí, essa crise atual das religiões é aprofundada pelo desmoronamento das fronteiras que fazem com que o patrimônio espiritual da humanidade, pertencente a "todas as grandes tradições religiosas, com suas imensas

---

<sup>142</sup> Mariano Corbí Quiñonero ou, em língua catalão, Marià Corbí, nasceu em Valencia, Espanha, em 1932 e reside na Catalunha desde sua infância. É doutor em filosofia, licenciado em teologia, professor de ciência sociais na Escola Superior de Administração e Direção de Empresas (ESADE) da Universidade Ramón Llull e na Fundação Vidal e Barraquer. É também diretor do Centro de Estudos das Tradições Religiosas, em Barcelona. Nas últimas décadas, tem se dedicado a pesquisar do ponto de vista da linguística, da epistemologia, da sociologia, da antropologia e da história das religiões as consequências ideológicas e religiosas das transformações geradas pelas sociedades pós-industriais. Considerado epistemólogo das formações axiológicas, tem proposto uma espiritualidade leiga, livre dos limites das ortodoxias exclusivista e inclusivista, mas que preserve a rica herança das diversas tradições religiosas como contribuição para uma sociedade mais humana e mais livre.

<sup>143</sup> CORBÍ, Marià. **Religió sin religión**. Madrid: PPC, 1996. p. 10-14, 44.



riquezas",<sup>144</sup> esteja presente e disponível pela primeira vez a quem possa interessar, o que leva estudiosos a perceberem com mais facilidade, as estruturas comuns por trás das narrações, dos símbolos, dos ritos e dos mitos presentes nas muitas tradições.

Segundo Corbí, as grandes religiões presentes nas sociedades contemporâneas nasceram e se desenvolveram em sociedades pré-industriais. Essas sociedades tinham uma maneira peculiar de se organizar, de pensar, de sentir e de viver. Seus valores também diferem das sociedades desenvolvidas nas últimas décadas. Aquelas eram sociedades estáticas nas quais, diante da escassez de recursos e da pobreza, desenvolveram-se formas próprias para garantir a sobrevivência do grupo em situações específicas, e cujos paradigmas resistiam por vasto período de tempo; enquanto as sociedades modernas conservam-se atreladas à ciência, à inovação, à mudança constante e à tecnologia.<sup>145</sup>

Para Corbí, as mudanças proporcionadas pelo avanço científico e tecnológico trazem profundas implicações para as religiões. Essas variações provocam alterações culturais de maneira que o ser humano se vê obrigado a readaptar-se para poder garantir a sobrevivência da espécie nesse novo ambiente. Com isso, os valores e as regras de comportamentos são adequados ao novo momento. Como os sistemas de valores e crenças estão vinculados diretamente às religiões, esses são usados como paradigmas hermenêuticos para entender, interpretar, explicar o mundo e preservar a existência do grupo. Corbí atribui tanto a criação de linguagem exclusivista quanto a absolutização de valores como uma forma de autopreservação. Para ele, a cultura funciona como uma espécie de estrutura de software que estabelece parâmetros de compreensão e aceitação de valores, bem como um sistema que vai regular as relações sociais. Assim, quem faz uso do mesmo software cultural acaba por compartilhar uma visão de mundo semelhante.<sup>146</sup>

Corbí observa que as mitologias expressas nos textos sagrados das religiões revelam padrões coletivos de compreensão, de interpretação e de valores, comuns às culturas pré-industriais. Em sua opinião, há uma estreita relação entre a narração mitológica e a atividade de trabalho sobressalente nos grupos humanos. Assim, as sociedades de caçadores-coletores produziram mitologias fundamentadas no paradigma vida que advém da morte. Como isso, cultura e religião se associam de forma a causar

---

<sup>144</sup> CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010. p. 14.

<sup>145</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>146</sup> CORBÍ, 1996, p. 10-14, 44.

aderência, obediência, inibir a variedade e as mudanças ameaçadoras ao grupo humano. Isso é conseguido através de linguagem exclusivista, autoridade central e uso do poder. Nesse caso, o Estado apresenta-se, também, como controlador e cooptador inclusive da ideologia religiosa.<sup>147</sup> Semelhantemente, Corbí diz que nesse tipo de sociedade, as metáforas centrais enfatizam a narrativa mitológica de que, da morte violenta de uma protovítima animal, inocente, é que surge a vida.

Já as sociedades agrícolas, artesanais, comerciais, de pastoreio ou mesmo de economia mista, sendo mais complexas nas suas formas de organização trabalhistas, introduziram a visão da existência de uma batalha entre dois princípios antagônicos, bem e mal, os quais convocam os seres humanos para tomarem partido. A finalidade de tal mitologia igualmente servia para manter a unidade e estabelecer valores que garantissem a perpetuidade grupal.

Segundo Corbí, quando numa cultura inexistia a preponderância de uma profissão sobre as demais, a tendência é haver pluralidade mitológica e de religiões. Embora isso não exclua a possibilidade de uma prática de subsistência impor sua visão de mundo sobre o grupo maior. Como exemplo, Corbí cita a Grécia antiga, na qual havia uma variada estrutura trabalhista<sup>148</sup> e, como resultado, surge um modelo alternativo axiológico e hermenêutico de interpretação da realidade, onde as narrativas míticas exploram o valor da realidade em si, da complexa trama da realidade e da possibilidade de se conhecer essa realidade.<sup>149</sup>

Corbí vê as sociedades agrário-autoritárias, anteriores à *polis grega*, como um teste de sobrevivência da espécie humana. Ele diz que, ali, teve-se de aprender a superar tanto a escassez quanto o excesso de água, a trabalhar cooperativamente com grande número de homens, assim como criar estruturas político-religiosas e sociais que sustentassem a nova sociedade. O Estado torna-se coercitivo e tributador. Os próprios sacerdotes são postos como parte vital integrante da burocracia estatal. Nesse tipo de sociedade, a virtude mais propalada é a obediência e os mitos de programação coletiva vão enfatizar a história de um deus intermediário: ser que foi obediente a um deus supremo, vem a terra, morre, desce ao inferno, ressuscita e ganha o direito de sentar-se no trono, à direita do todo-poderoso.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 17-19, 21, 29.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 30-38.

<sup>149</sup> CORBÍ, 2010, p. 140-147.

<sup>150</sup> *Ibid*, p. 67.

De acordo com Corbí, os mitos formam a consciência coletiva e dão a estrutura de pensar, de sentir e de agir de um povo, atuando nos níveis superficial e profundo da consciência. O primeiro nível é formado pelos personagens e narrações e o segundo, pelas estruturas profundas que configuraram esses personagens, as narrações, os fatos e os ditos.<sup>151</sup> Esses níveis se dividem em *metáforas centrais*, que operam como padrões através dos quais a realidade é modelada, organizada, interpretada e avaliada; e em *desenvolvimentos formais* dessas metáforas, que trabalham como estruturas inconscientes, tanto individuais quanto coletivamente, de maneira que as narrativas são tidas como revelações da divindade suprema, devendo ser, portanto, aceitas como literais e sem questionamento.

Nas sociedades pré-modernas, como a axiologia predominante era a obediência, os mitos exerciam a ação de formar a consciência propensa a obedecer. Desta forma, nas famílias de caçadores, a menção a uma protovítima que, por causa da sua obediência a uma divindade suprema, morre e é ressuscitada, gera nas estruturas do inconsciente o desejo de imitação. Já nas famílias pecuaristas, onde o animal é morto somente em ocasiões especiais, a ênfase mítica recai no confronto vida/morte, na morte obediente que resgata a humanidade para a vida e na aliança com o Bem, que transforma os aliados em povo escolhido de Deus.<sup>152</sup>

Para Corbí, as histórias das religiões se entrelaçam desde os tempos primitivos. Para isso, basta observar que em culturas, espaços geográficos, povos e tempos diferentes, encontram-se mitologias que, narradas com personagens e enredos variados, apresentam a mesma estrutura. Desta forma, torna-se possível, nos diversos povos, encontrar referência a uma virgem que é fecundada milagrosamente, dá a luz a um filho de deus (Inca); a um deus que desce a terra e se humaniza (Maia-Quéchua); a um inocente que, através do seu sacrifício, traz bens e bênçãos para o povo e torna a vida humana possível (Desanas da Amazônia Colombiana, Arind-Anim da Nova Guiné/Indonésia, Asteca); a um morto que "três dias depois" ressuscita (Wemale da Nova Guiné e Ilhas Célebes); assim como a um alimento sacramental que concede força, virilidade e vida a quem dele participa (Canacas da Milanesia).<sup>153</sup>

Na Suméria, considerada a civilização mais antiga da humanidade, já se encontra o mito do deus Enki que forma o homem do barro para que sirva aos deuses e

---

<sup>151</sup> *Ibid*, p. 128.

<sup>152</sup> CORBÍ, 2010, p. 111-122.

<sup>153</sup> *Ibid*, p. 45-60.

o mito da deusa Inanna, que é suspensa por um prego, morta, passa três dias nos infernos para resgatar aqueles que lá estão e dar vida à humanidade, ressuscita e é exaltada aos céus.<sup>154</sup>

Na mitologia maia-quéchuá há dois tipos de morte: uma fecunda, que transforma e dá sentido à vida e, a outra, estéril, da qual não se volta mais e causa desespero. Entre esses povos, os gêmeos Hunaphu e Xbalanque são quem morrem, descem aos infernos e ressuscitam para salvar, para redimir os homens do poder do mal e para trazer-lhes vida abundante temporal e eterna.<sup>155</sup>

Dos dois relatos da criação encontrados na mitologia mesopotâmica, um refere-se ao ato de criar pela palavra. A antiga teologia desenvolvida naquela região enfatizava que, se na terra, o rei, que era considerado "filho de deus", sacramento da divindade, seu mediador e sua imagem visível, dava uma ordem e a mesma se transformava em acontecimentos concretos, para deus era suficiente emitir uma palavra, um som, para que o universo passasse a existir. Ali também havia um mito de uma ilha paradisíaca chamada Dilmun, onde não havia nem enfermidade, nem velhice, nem dor e nem morte.<sup>156</sup>

Na antiga Mesopotâmia, 2.480 a.C., também se conhecia a lenda de Garga, rei de Ácade, que tendo sido concebido em segredo, é colocado num cesto de junco antes de ser abandonado nas águas. "Salvo das águas", é criado por um jardineiro até assumir o trono e educado como ascendente real, até assumir o trono e reinar por cinquenta e cinco anos.<sup>157</sup>

No antigo Egito, em cerca de 2.650 a.C., a teologia desenvolvida na cidade de Mênfis, o deus Ptah é aquele que cria pela palavra e, o deus Knum é quem, a partir do barro, cria o homem à imagem e semelhança de deus. Na mesma época, em Heliópolis, capital religiosa do país, Rá era adorado como o deus supremo e todo poderoso e, Faraó é visto como "filho de deus", homem-deus. Ali também, conhecia-se a Osíris, o deus morto que ressuscita, senhor da morte e da vida, representado pelo sol com cabeça de carneiro, indicando que ao ser morto, mantinha a capacidade de voltar a viver. Ressurreto, Osíris torna-se o guia dos homens pelos vales da vida e da morte, e se assenta no trono, à direita de Rá.<sup>158</sup>

---

<sup>154</sup> *Ibid*, p. 84, 90-95.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 101, 106-107.

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 75-76, 88.

<sup>157</sup> CORBÍ, 2010, p. 87.

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 71-73.

Na mitologia iraniana, especialmente a partir de Zaratustra (c. 600 a.C.), desenvolve-se a teologia da batalha espiritual, onde o mundo é percebido como um campo de guerra no qual o exército do bem digladiava com o exército do mal e, como da vitória de um ou outro depende a salvação ou a condenação, os seres humanos são convocados a tomar partido. A vitória do bem, mesmo que demorada, é certa, e o resultado será a implantação de um período de paz e de harmonia como nunca visto antes e os fiéis, guiados pelo Espírito Santo (Spenta Mainyu), serão amados por Ahura Mazda, o deus onipotente. Ali, a verdade (Saoshyant) também se encarna através do nascimento maravilhoso de uma virgem que engravida misteriosamente ao banhar-se no lago Kasuya.<sup>159</sup>

Tanto na mitologia de Israel quanto islâmica, encontra-se a concepção de um povo eleito, executor da obra de Deus, cujo principal opositor é o diabo. Em ambas, a criação dá-se pela palavra. Contudo, no caso israelita, Corbí afirma que os textos foram absorvidos da tradição mesopotâmica.<sup>160</sup>

Corbí diz que a mitologia cristã é um caso singular. Nela, encontram-se unidos os três eixos da construção de uma mitologia: as metáforas de ordenação, de interpretação e de avaliação da realidade. Sua complexidade está na conciliação dos paradigmas interpretativos autoritário, agrícola e dual. Deus é aquele que cria pela fala, que envia seu filho, redentor encarnado, a terra, para que morra; a morte obediente do "filho de deus", bem como sua descida aos infernos e sua ressurreição, faz dele o vencedor do mal, da morte, e resgatador da humanidade do poder do mal. Sua morte confronta a própria morte e traz sentido à vida. Como nas mitologias israelita e islâmica, a comunidade de Jesus forma o povo eleito.<sup>161</sup>

Para Corbí, a epistemologia é mais do que uma disciplina teórica, é uma forma coletiva de pensar, sentir e agir. Ela possui duas funções básicas. A primeira é a de programar as famílias e comunidades para enfrentar as condições de vida típicas do período pré-moderno. A segunda função refere-se a representar e alimentar a dimensão espiritual da sociedade.

De acordo com Corbí, os mitos formam o fundamento da epistemologia pré-moderna, bem como os alicerces desse tipo de sociedades. Comumente, se pensa que suas narrações são descrições fiéis da realidade e toma-se como real tanto seus

---

<sup>159</sup> *Ibid*, p. 116-120.

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 114-116.

<sup>161</sup> CORBÍ, 2010, p. 120-122.

personagens quanto suas estórias. Nesse sentido, os padrões, paradigmas e metáforas centrais do período pré-moderno servem para erguer sistemas consistentes de explicação e de avaliação da realidade, bem como para orientar ações, organizar ritos, símbolos e valores que representem e deem forma e sentido à experiência da dimensão absoluta da realidade.

Corbí aponta os seguintes elementos epistemológicos comuns nas diversas narrativas mitológicas das sociedades pré-modernas: entre os caçadores, uma protovítima, ancestral ou um espírito que morre em favor do grupo; entre os horticultores, um espírito que se encarna em um tubérculo, espigas ou grãos para garantir a sobrevivência do povo; entre os agricultores, há uma divindade agrária e um senhor absoluto que, com sua morte e ressurreição, dá vida aos seus; já entre os pecuaristas a ênfase recai no princípio do bem, que faz aliança com um povo, diz como esse deve se comportar e envia profetas para arregimentar pessoas na vitória contra o mal. Esses mitos são vistos não apenas como descrevendo e interpretando, mas igualmente como modelos de avaliação e como sistemas de configuração da realidade.<sup>162</sup>

Para Corbí, essas metáforas mitológicas centrais podem ser encontradas, com variações de personagens e modificações superficiais das estórias, nas diversas religiões nascidas no período pré-moderno. No xamanismo, por exemplo, encontra-se referência a uma "árvore cósmica da vida", a montanhas sagradas onde a divindade se revela e onde se torna possível a comunicação com os céus, e a um animal-ancestral morto.<sup>163</sup>

Especialmente nas últimas décadas, com o aparecimento das sociedades industrializadas e do conhecimento, a cultura, a economia, a política, a própria sociedade, assim como as formas de conceber as religiões, têm sido alteradas. Nelas, a tecnologia central é a informática e a produção de inovações científicas, tecnológicas, organizacionais e axiológicas, constantes. Corbí cita a formação de equipes de especialistas de diversos saberes, criativos, que não aceitam imposições, que trocam informações e trabalham colaborativamente, como uma das suas características principais. Essas equipes simplesmente paralisam se a comunicação não for autêntica e sem reserva.

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 17, 123-128.

<sup>163</sup> CORBÍ, 2010, p. 35, 39-44.

Corbí recorda que, diferente das sociedades pré-modernas, onde a verdade era compreendida como revelação divina e as pessoas tinham somente que aceitar, submeter-se e repetir, nas sociedades do conhecimento a verdade não é vista como fixa, mas é algo que é discutida, construída em conjunto sem garantias externas. Na concepção de Corbí, nessa nova sociedade o futuro não é repetição de padrões do passado.<sup>164</sup> Em sua opinião, todas essas mudanças na sociedade afetam as crenças e os valores sustentados pelas religiões:

As maneiras de pensar e de sentir mudaram tanto em pouco tempo que o sistema de crenças, de preceitos e de valores coletivos compartilhados pelas sociedades durante milhares de anos - e com prestígio religioso - perdeu sua credibilidade e seu atrativo, porque essas crenças, esses preceitos e esses valores coletivos se tornaram incapazes de unir e de motivar os indivíduos e as comunidades das novas sociedades...<sup>165</sup>

Corbí entende que essas diferentes mudanças nas sociedades impactam as grandes tradições religiosas presentes nas sociedades contemporâneas, levando-as a buscar um readequamento à nova realidade. Para isso, ele compreende que as hierarquias tenderão a resistir às mudanças, pois confundem o vinho que, não tendo forma, adéqua-se às diversas taças culturais, com a própria taça. Corbí insiste que as religiões que, durante milênios não perduraram e que foram programadas para serem estáticas, tendem a confundir a taça com o vinho. Nas novas sociedades, as religiões que assim o fizerem caminharão "[...] para o seu fim, ou, no mínimo, vai caminhando para ficar às margens da marcha da cultura [...].<sup>166</sup> Logo, há que se abdicar da primitiva maneira de pensar e viver a experiência espiritual, fundamentada em mitos, crenças, controle, exclusão e submissão.

Corbí afirma que a crise epistemológica atual das religiões não é passageira. Consiste na perda para sempre do que dava sustentação às instituições religiosas tais como: programação mitológica, crenças reveladas fixas, submissão a organizações, pessoas e textos.<sup>167</sup> Nesse sentido, ele alerta que tentar manter o estatuto epistemológico das sociedades pré-industriais, míticas, é suicídio. Em sua opinião

os dirigentes das tradições religiosas, especialmente as ocidentais, se empenham em manter o estatuto epistemológico pré-industrial dos mitos, dos símbolos, das narrações sagradas e dos rituais, e pretendem, de maneira coerente com essa atitude, que eles continuem

---

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 157-161, 164.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 163.

<sup>166</sup> CORBÍ, 2010, p. 165-166, 168.

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 172-178.

desempenhando as funções que exerceram no passado. [...] Isso equivale a pretender manter vigente o software próprio das sociedades pré-industriais estáticas, patriarcais, agrárias, autoritárias, em sociedades que vivem do desenvolvimento da ciência e da técnica a serviço da criação de produtos e de serviços.<sup>168</sup>

Apontando especificamente para o cristianismo, Corbí diz que as igrejas, com sua epistemologia pré-moderna, calcada em crenças, mesmo desconfiando de quem pensa diferente, apresentam certo grau de ciência de que, para se integrar às novas sociedades, terão de adaptar-se, reaprender a ler as escrituras como linguagem poética, sem dogmas, sem conflitos e contradições com as escrituras de outras tradições, e que símbolos como "Deus", "Filho de Deus", "outra vida",<sup>169</sup> representam somente afirmações apofáticas acerca de categorias sobre as quais o vazio radical e o silêncio falam mais alto. E propõe que grandes mestres como Buda, Jesus e Maomé sejam somente janelas pelas quais a Luz, o Vazio, o Nada, traz algum vislumbre para a humanidade. Para ele, os místicos apenas apontam para um caminho que não é caminho, e, tateando falam de um conhecimento não conhecimento. Na opinião de Corbí, somente "uma espiritualidade leiga, sem crenças, procedente de todas as grandes tradições religiosas da história da humanidade, é o caminho - um caminho realmente eficaz - de serviço aos outros, e é o maior serviço que se pode prestar".<sup>170</sup>

As pesquisas de Corbí apontam para o fato das grandes religiões presentes nas sociedades atuais terem uma epistemologia comum, pré-moderna, com narrativas mitológicas, que nada dizem para os indivíduos, urbanas contemporâneas. Daí, a necessidade de uma nova epistemologia, menos transcendental, mais aberta àquilo que é absolutamente humano e que inclua as ciências. Nesse sentido, para que a Teologia Pluralista Transreligiosa da Libertação possa avançar, é necessário aprender a reler o texto bíblico, rever os dogmas, redescobrir os místicos das diversas tradições e dialogar com as outras tradições religiosas.

Entretanto, tomando por base o pensamento de Corbí, pode-se dizer que um obstáculo ao avanço da proposta da construção da nova teologia estaria na resistência das hierarquias das igrejas, que ainda vivem como se essa crise fosse passageira, em adaptar-se às novas sociedades, mantendo, com isso, a epistemologia mítica ainda dominante na maioria das religiões ocidentais.

---

<sup>168</sup> *Ibid*, p. 179.

<sup>169</sup> *Ibid*, p. 180.

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 193, 196, 212, 226, 236, 255.



### 3.5 Da necessidade de uma Teologia Transreligiosa

Para Karen Armstrong,<sup>171</sup> a teologia e as ideias convencionais de Deus tiveram o seu fim com o holocausto e o horror de Auschwitz. Por isso, ela afirma que "apegar-se à velha teologia não só é falta de coragem como pode significar perda de integridade". Para ela, por mais estranho que possa parecer aos fiéis, o fato é que a história mostra a necessidade das religiões, de tempos em tempos, atualizarem-se e progredirem na sua teologia, para não correrem o risco de serem descartadas.<sup>172</sup>

Tais movimentos de atualização, dão-se em todas as religiões através de reformadores internos que flexibilizam a própria tradição ou, ao fundirem elementos de tradições diferentes, passam a ter uma visão mais ampla e mais profunda da realidade. No Islamismo, por exemplo, Armstrong aponta os *faylasufs*, filósofos que, ao fundirem a filosofia grega com o islamismo, passaram a sustentar ser a ciência e a filosofia caminhos igualmente válidos, ao lado da religião, para se encontrar a Deus.<sup>173</sup> Referindo-se à busca da verdade, um dos expoentes da *faylasufs*, Yaqub Íbn Ishaq Al Kind (m.m. 870), diz:

Não devemos nos envergonhar de reconhecer a verdade e assimilá-la, independente de sua fonte, mesmo que nos seja entregue por gerações passadas e povos estrangeiros. Para quem busca a verdade nada é mais valioso que a própria verdade; ela nunca deprecia ou avilta quem a apreende, mas enobrece-o e honra-o.<sup>174</sup>

Um outro *faylasufs*, Abu Bark Muhammad Íbn Zacaria Ar-Razi (m.c 930), defendia não só a independência na busca pela verdade, mas também o não se limitar a somente uma tradição ou às doutrinas reveladas, pois a ausência de acordo por parte das religiões as tornam inúteis. Nessa mesma linha de pensamento, no século X, os Irmãos da Pureza (Ikwan Al-Safa), entendiam ser a verdade uma só, mas, por estar espalhada por todos os lugares, seus buscadores não devem desprezar as ciências, os muitos livros

---

<sup>171</sup> Nascida em 1944, na Inglaterra, Karen Armstrong fez, aos 18 anos, votos de freira, tendo-os quebrado quatro anos depois, em 1969. É formada em literatura inglesa pela Universidade de Oxford, integra a "Aliança das Civilizações", uma organização cujo objetivo principal é lançar pontes de diálogos entre o mundo islâmico e o Ocidente cristão. Armstrong é considerada uma proeminente e prolixa historiadora das religiões, tendo, de 1981 até 2011, publicado mais de duas dezenas de livros sobre religiões comparadas. Dedicou-se pessoalmente ao ideal que a paz mundial pode ser alcançada através do entendimento religioso.

<sup>172</sup> ARMSTRONG, Karen. **A história de Deus: 4000 anos de história**. São Paulo: Ática, 2010. p. 111, 223, 464-465.

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 224.

<sup>174</sup> *Apud Ibid*, p. 225.

e os diversos credos. E Abu Ali Íbn Sina (980-1037), conhecido no ocidente como Avicena, acreditava ser impossível uma visão completa da realidade sem a inclusão da compreensão da religiosidade da gente simples.

Para Armstrong, a Verdade misteriosa que põem as religiões em movimento, também encanta quem faz ciência. Ao chegar a certo nível de profundidade da investigação, o cientista também se encontra diante do mistério. Por essa razão, diz que "como o profeta ou o místico, o cientista também se obriga a enfrentar o escuro e imprevisível reino da realidade incriada".<sup>175</sup>

Além da busca pela Verdade, Armstrong defende que as religiões possuem uma história religiosa comum, na qual as grandes religiões se influenciaram no passado e continuam a fazê-lo no presente. E isso pode ser observado:

Armstrong entende que, apesar de popularmente se imaginar ser o conceito "Deus" imutável, não é isso que a história mostra. Ao contrário, no decorrer dos últimos 14 mil anos,<sup>176</sup> o termo passou por evoluções que mais revelam sobre a mente, as aspirações, as necessidades e os desejos humanos do que de Deus mesmo.<sup>177</sup> Por isso, para ela, as imagens que se tem de Deus são humanas e, portanto, devem ser sempre provisórias.

Armstrong defende que, nas mais diversas tradições religiosas, é possível encontrar fiéis que apontaram para o fato da inadequação das diversas expressões de Deus. No século II, por exemplo, Nagarjana, filósofo indiano versado em ciências, apontava para a inadequação da linguagem para expressar a divindade. Entre os cristãos, Orígenes e Plotino diziam, respectivamente, que nenhum conceito terreno pode expressá-lo adequadamente, pois Deus ultrapassa a todas as categorias humanas. Por causa disso, Ele é indescritível; tudo e nada; existente e inexistente; pessoal e impessoal e, nem unidade nem trindade.<sup>178</sup>

Diferente do Ocidente, Armstrong aponta a tradição cristã oriental como aquela que faz teologia de forma apofática, consciente de que, como afirmou Gregório de Nissa, "todo conceito de Deus... é imagem falsa... ídolo. Não revela realmente Deus".<sup>179</sup> Mesmo o conceito de pessoa atribuído a Deus, é visto por Armstrong não somente como limitado, mas também como limitante para a própria humanidade, que

---

<sup>175</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 223.

<sup>176</sup> Armstrong não oferece nenhuma justificativa para o uso de 14 mil anos como referência.

<sup>177</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 16, 51.

<sup>178</sup> *Ibid*, p. 140-141, 170.

<sup>179</sup> *Apud Ibid*, p. 156.

pode pensar que Ele ama, odeia e tem os mesmos preconceitos. Para ela, deve-se buscar um Deus acima do pessoal,<sup>180</sup> pois a crença na pessoalidade de Deus:

Ao invés de nos arrancar de nossas limitações, pode nos encorajar a aceitá-las, pode nos tornar tão cruéis, insensíveis e presunçosos quanto ele parece ser. Em vez de inspirar a compaixão que deve caracterizar toda religião evoluída, pode nos estimular a julgar, condenar e excluir. Tudo indica, portanto, que a ideia de um Deus pessoal só pode ser uma etapa de nosso desenvolvimento religioso.<sup>181</sup>

Logo, a ênfase no Deus dos místicos poderia ajudar no avanço da construção da Teologia Pluralista Transreligiosa da libertação. Isso devido ao fato dos místicos das diversas religiões descreverem tudo, menos Deus; por intuírem Deus como uma realidade subjetiva, de muitos nomes, que é ao mesmo tempo conhecido/desconhecido, perto/distante, acessível/inacessível. O místico, além de ser flexível e apontar haver "tantos caminhos para Deus quantas são as pessoas",<sup>182</sup> também

Sabe que esse nosso "Deus" é simplesmente... um símbolo particular do divino, que jamais deve ser confundido com a realidade oculta. Portanto, considera todas as religiões como teofanias válidas. Enquanto o Deus das religiões mais dogmáticas divide a humanidade em campos antagônicos, o Deus dos místicos é uma força unificadora.<sup>183</sup>

Mais adiante, ela também diz ser necessário levar em conta que

Os místicos há muito insistem que Deus não é outro ser, que ele na verdade não existe e que é melhor chamá-lo de nada. Esse Deus está em sintonia com o espírito ateu de nossa sociedade secular, com sua desconfiança de imagens inadequada do absoluto.<sup>184</sup>

De acordo com Armstrong, no transcorrer da história, o ateísmo tem sido sempre "uma rejeição de uma concepção contemporânea de Deus."<sup>185</sup> No século II, os cristãos, por rejeitarem a popular ideia romana de "deuses", foram tidos como ateus.

O cristianismo não é a única religião que possui uma trindade. Tampouco, é original na combinação de três deuses como se fora um. Tal procedimento pode ser encontrado nas religiões Egípcia (Osíris, Hórus e Ísis), Suméria (El/Nimrod, Tammuz e Semirades), Hindu (Brahma, Vishnu e Shiva), Zoroastra (Ahura-Mazda, Mithra e Vohu Mano), Grega (Zeus, Athenas e Héra), Romana (Júpiter, Minerva e Juno) Nórdica

---

<sup>180</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 473.

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 268.

<sup>182</sup> *Ibid*, p. 292.

<sup>183</sup> *Ibid*, p. 303.

<sup>184</sup> *Ibid*, p. 489.

<sup>185</sup> *Ibid*, p. 439.

(Odin, Thor e Frigga), Tupi-Guarani (Guaraci, Rudá e Jaci), Asteca (Ometeoti, Quetzalcoati e Ehecati) e Maia (Hunab-Ku, Kukulkan e Chiknawi).

Nessas trindades religiosas, há sempre um Deus que sobressai aos outros e de quem pouco se pode dizer. Armstrong destaca que no hinduísmo, por exemplo, Brahma é esse poder que mantém tudo e todos; indefinível; nem pessoal nem impessoal; nem masculino nem feminino; exterior e interior e, que não pode ser compreendido pela razão humana.

Fílon (25 a.C. a 50), judeu de Alexandria, fazia diferença entre a *ousia* (essência de Deus), que é incompreensível, e Seus poderes (*dynameis*) ou energias (*energein*), que podem ser conhecidas. Como o intelecto humano é limitado, Deus se comunica através dos Seus *dynameis*. Ele sugere que o *logos* é um desses poderes, sendo ele superior aos demais.

Armstrong também afirma que, desde os primórdios do cristianismo, a doutrina da trindade é fonte tanto de discussões quanto de divergências e incompreensões.<sup>186</sup> O teólogo egípcio (libanês?) Sabélio (m.c. 215) dizia que a trindade são máscaras usadas pelo Deus-uno para interpretar papéis dramáticos e fazer ouvir pela platéia. Já o egípcio Plotino (205-270), acreditava que a trindade encontrava-se nas profundezas da mente (consciente, subconsciente e inconsciente).<sup>187</sup> Por outro lado, essa trindade interior seria somente vestígios de Deus no ser humano.

Armstrong entende que, no ocidente, a doutrina da trindade tem uma complicada história. Diferente do cristianismo oriental, a teologia ocidental pensa a divindade subsistindo em três seres divinos. Mas, no oriente, não se imagina três pessoas distintas existindo lado a lado. Ao contrário, o termo 'pessoas' é usado como símbolo para expressar a *ousia* incompreensível e inominável de Deus, de forma que possa tornar-se entendível.<sup>188</sup>

Para Armstrong, no plano da lógica a trindade não faz sentido. Por outro lado, esse termo auxilia a não se fazer afirmações fáceis sobre Deus.<sup>189</sup>

Armstrong defende que a palavra *dogma* não possui, hoje, o mesmo significado que nos primeiros séculos da era cristã. Em sua opinião, originalmente, o ensino da igreja era dividido em duas partes: o ensino público e o privado. O primeiro era chamado de *kerygma* e destinava-se aos fiéis em geral. Já o segundo, *dogma*, por

---

<sup>186</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 174.

<sup>187</sup> *Apud Ibid*, p. 142-143.

<sup>188</sup> *Ibid*, p. 158.

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 159.

refletir o sentido mais profundo da verdade era destinado a um seletivo grupo e fazia parte de uma tradição secreta transmitida oralmente desde a época apostólica "num mistério". Entretanto, o cristianismo ocidental se transformou em uma religião focada no *kerigma*, e isso se tornou um problema na compreensão, inclusive a respeito de Jesus.

Armstrong enfatiza que em Marcos, o primeiro dos evangelhos, Jesus é apresentado apenas como um homem. Ele tem mãe, irmãos e irmãs. Nada se fala sobre nascimento miraculoso e deduz-se haver ele tido infância e adolescência normais. Mesmo sua atuação como curandeiro, é vista por Armstrong como uma dentre outras figuras conhecidas na palestina que, de forma itinerante, praticavam curas e exorcismo. Por sua ênfase na Regra de Ouro<sup>190</sup> como sendo o resumo da lei e dos profetas, pode ser facilmente enquadrado na escola farisaica de Hilel. Para Armstrong, somente no século IV, após longo processo, é que se conclui ser Jesus Deus encarnado, mas ele mesmo nunca fez tal afirmação. Na sua compreensão, tal proclamação não fez parte dos ensinamentos de Paulo.<sup>191</sup>

Para Armstrong, foi a conversão, a partir do século II, de pagão cultos que, por um lado salvou o cristianismo de tornar-se em um movimento excêntrico e supersticioso e, por outro, que causou uma mudança na percepção a respeito de Jesus, que de homem passa, aos poucos, a ser visto como Deus encarnado ou como o princípio que, historicamente, agira e inspirara dos filósofos gregos aos profetas de Israel.<sup>192</sup>

Mas, Armstrong diz que tal posição não se firmou sem resistência. Bispos e presbíteros entraram na disputa. Paulo de Somosa, bispo de Antioquia entre 220 a 272, por exemplo, defendia ser Jesus apenas um homem no qual o *logos* de Deus habitava como num templo e, Ário, presbítero de Alexandria, questionava como poderia ser Jesus Cristo Deus do mesmo modo que o Pai, visto o fato de 'pai' exigir anterioridade. Para ele, Jesus era "Deus forte e pleno", mas não divino por natureza, nem não gerado. Sua divindade adivinha de uma recompensa presente por causa da Sua obediência. O *logos* era visto como uma criatura por meio do qual Deus criara o mundo.

Na polêmica com Ário, entrou outro presbítero egípcio, Atanasio. Os partidários de um e de outro foram tantos e as discussões tomaram tal proporção que autoridades temeram pela unidade do império. Como consequência, o imperador, que nada entendia de teologia, convocou e vigiou o Concílio de Nicéia, em 325. A

---

<sup>190</sup> "Fazer aos outros o que quer que os outros vos façam".

<sup>191</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 109-110.

<sup>192</sup> *Ibid*, p. 129-137.

expressão *homoousion* (feito da mesma substância), que não constava nas Escrituras, foi aprovada pelo Concílio e a teologia de Atanasio saiu vencedora. No entanto, a ausência de explicação a respeito de como o *logos* era da mesma substância que o Pai sem ser um segundo Deus gerou intolerância e imposição da linguagem literal sobre a simbólica. Marcelo, bispo de Ancira, mesmo não acreditando na eternidade do *logos*, em 339 propôs o vocábulo *homoiousion* (de natureza parecida ou semelhante) no lugar de *homoousion*, o que indica que, mesmo depois de uma década da aprovação conciliar, a tensão continuava.

Armstrong sustenta que a posição de Nicéia foi a que predominou no ocidente. Contudo, destaca que ocidente e oriente chegaram a conclusões diferentes sobre a divindade de Jesus Cristo. Segundo Armstrong, a teologia bizantina aproxima-se mais do ideal budista do que da visão ocidental. O *logos* não teria encarnado por causa do pecado de Adão, mas para tornar possível a deificação do ser humano. A implicação disso é, no dizer de Armstrong, Jesus pode ser venerado como o primeiro exemplar de uma nova humanidade. Isso é bem diferente da posição ocidental, que enfatiza a encarnação como necessária para reparar pecados.<sup>193</sup>

O conceito de salvação difere não somente de uma religião para outra, mas também é possível encontrar diversidade dentro de uma mesma tradição religiosa. Essas divergências de significados podem ser achadas tanto no hinduísmo quanto, no budismo e no cristianismo.

Na religião cristã, onde ainda predomina o exclusivismo salvífico através da morte de Jesus, é possível encontrar opiniões divergentes. Como exemplo, Armstrong acentua a crença de salvação de Clemente de Alexandria (150-215) como estando na quietude interior, na serenidade e na imitação da imperturbabilidade de Deus e, na rejeição de Orígenes à salvação como advinda pela morte de Cristo.<sup>194</sup>

Mas, em que consiste a salvação? Trata-se de algo simbólico que transcende espaço e tempo ou é literal? É participação na vida divina ou dissolução da individualidade na universalidade? É destinada a todos os seres ou somente a alguns seres humanos eleitos? Há um ou vários caminhos para alcançá-la? O caminho é ritual, ético-social, do êxtase, da submissão ou do amor? Para Armstrong, múltiplos são os significados de salvação, entretanto, a maioria deles, normalmente, incluem a ideia de libertação seja de desejos, seja das ações egoístas. Ela igualmente sublinha que, antes de

---

<sup>193</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 173-174.

<sup>194</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 135-139.

Cristo, Buda destacava que nem a teologia, nem os dogmas, nem as "crenças de uma pessoa, assim como o ritual de que ela participa" são essenciais para a salvação. "A única coisa que conta é a vida correta",<sup>195</sup> as ações justas. Desta forma, a salvação está disponível a todas as pessoas independente da sua religião e, mesmo àquelas que não creem. As ações éticas em favor da coletividade é que seriam mediadoras da salvação.

Apesar dos milhares de livros que, anualmente, são publicados a respeito da salvação e de Deus, deve-se ter em mente que a linguagem humana é inadequada para expressar esses assuntos. E, em pesquisa mais recente, Armstrong chama a atenção para o fato de, antes do advento da era moderna nos séculos XVI e XVII, dois tipos de linguagem conviviam lado a lado: a do *mythos* e a do *logos* (razão). Num mundo confuso e cheio de transformações, a primeira, auxiliava as pessoas a viver de maneira criativa, a aliviar o sofrimento, a encontrar respostas para o sentido da vida; enquanto a segunda, buscava explicar com a maior exatidão possível a realidade visível. Entretanto, Armstrong reconhece que nas sociedades ocidentais contemporâneas a linguagem *logos*-científica, predominou de tal forma que o *mythos* "caiu em descrédito" e passou a ser visto como fantasia e inverdade.<sup>196</sup>

Na maioria das culturas pré-modernas havia duas formas de pensar, falar e adquirir conhecimento. Os gregos chamavam de *mythos* e *logos*. Ambas eram essenciais, e não se considerava uma superior à outra; elas não conflitavam. Cada qual tinha sua esfera de competência, e era tolice misturá-las.<sup>197</sup>

A própria religião, de forma inconsciente, foi se afastando da linguagem *mythoi* e firmando-se na linguagem científico-racional do *logos* e, com isso, chega-se ao terceiro milênio imaginando ser essa a única maneira fidedigna de se alcançar a verdade. O resultado foi que os

teólogos começaram a adotar os critérios da ciência, e os *mythoi* do cristianismo passaram a ser tidos como suscetíveis de verificação empírica, racional e histórica e submetidos a um estilo de pensar que lhes era estranho. [...] Perdemos a capacidade de interpretar as velhas histórias de deuses caminhando pela terra, mortos saindo do túmulo, mares se abrindo miraculosamente. Passamos a entender conceitos como fé, revelação, mito, mistério e dogma de uma forma que muito surpreenderia nossos ancestrais.<sup>198</sup>

As consequências do desprezo de uma linguagem em detrimento da outra pode ser observado na imolação do *mythos* ao *logos*, na interpretação literal das

---

<sup>195</sup> *Ibid*, p. 52.

<sup>196</sup> *Idem*. **Em defesa de Deus**: o que a religião realmente significa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 9-12.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>198</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 15.

escrituras e, no tipo de relação que muitos têm hoje seja com a Bíblia ou com o Alcorão: a dificuldade em não tomar ao pé da letra esses textos e mesmo de interpretá-los na sua forma figurada.<sup>199</sup>

É preciso recuperar a ideia de que *mythos* e *logos* se complementam e são essenciais ainda para os dias de hoje. Pois, é na conservação de ambas as linguagens que se poderá ir além de ideias e conceitos racionais. E, como na música, unir o objetivo e o subjetivo; o racional e o sensorial.<sup>200</sup>

Levando em consideração as pesquisas de Armstrong, pode-se afirmar que a divulgação de que as religiões possuem uma história religiosa comum poderá contribuir para fazer avançar o conhecimento de que, apesar de personagens diferentes, o núcleo das narrações é o mesmo. Tal percepção favorece a ter pontos de aproximação e diálogo, bem como na própria recuperação da linguagem do *mytho*. Com isso, se facilitará as tradições o entendimento de que muito do que é interpretado nas suas Escrituras de forma literal, seria melhor compreendido com o uso da linguagem apropriada. Tal passo, auxiliará no avanço da proposta da construção de uma teologia que inclui, mas transcende às religiões nas suas individualidades.

Por outro lado, as pesquisas de Armstrong, apontam para o fundamentalismo com sua postura anti-histórica, com sua opção pela linguagem *logos* em detrimento da *mythoi* e sua hermenêutica literalista, como um fator limitante para a construção de uma nova teologia. Para ela, o fundamentalismo acredita haver somente uma forma de se experimentar Deus. Desta maneira, a forma como os patriarcas ou os profetas de Israel experienciaram Deus torna-se modelo para as pessoas de hoje. Outro obstáculo ligado ao fundamentalismo é que o mesmo também tende a sacralizar imagens de Deus concebidas no passado, como se elas funcionassem para todas as épocas. Com essa sacralização, não percebe ser essas imagens humanas e provisórias. E que termos como bom, divino, inteligente, impessoal, pessoal, unidade e trindade podem não mais serem adequados para referir-se a Deus nesse início de milênio. Isso porque, no dizer de Armstrong

[...] as palavras utilizadas para descrever coisas mundanas não servem para falarmos de Deus. [...] Não podemos sequer dizer que Deus existe, porque nosso conceito de existência é limitado demais. Alguns

---

<sup>199</sup> *Ibid*, p. 10-11.

<sup>200</sup> *Ibid*, p. 14.



sábios preferem dizer que Deus é "Nada", porque ele não é outro ser.<sup>201</sup>

### 3.6 *Da evolução das estruturas da consciência da humanidade*

Para Ken Wilber,<sup>202</sup> nas últimas três décadas, percebe-se uma revolução como nunca visto antes na história da humanidade: todas as culturas, bem como a soma total do conhecimento humano, da reflexão e da sabedoria das grandes civilizações pré-modernas, modernas e pós-modernas estão disponíveis para quem quiser estudá-las. Além do mais, com a mobilidade geográfica dentro da aldeia global, as culturas passam a expor-se umas às outras, de maneira que exige respeito mútuo, convivência pacífica, aprendizagem recíproca e uma nova forma de apreender e integrar esse conhecimento amplo que aí está.

Wilber entende que, para se ter acesso a essa gama de conhecimento disponível, há necessidade de um novo mapa que seja abrangente e inclusivo o suficiente que seu funcionamento dependa dos melhores elementos de cada cultura e dos variados modelos e sistemas de desenvolvimento humano até então conhecidos. Isso implica em se ter de levar em consideração na interpretação da realidade tanto a arte, quanto as ciências, as filosofias e as tradições religiões.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> ARMSTRONG, 2010, p. 10.

<sup>202</sup> Kenneth Earl Wilber nasceu nos Estados Unidos no ano de 1949. Como filho de militar, da infância à adolescência viveu em vários lugares diferentes. Após completar o ensino médio, matriculou-se na Duke University para estudar medicina, curso que não chegou a completar. Passou a interessar-se por psicologia e filosofia, tanto ocidental e oriental, e graduou-se na mesma universidade em bioquímica. Anos depois, decidiu dedicar-se exclusivamente à pesquisa e ao trabalho como escritor. De 1977 a 2011, publicou mais de 20 livros sobre espiritualidade e ciências, já traduzidos em trinta idiomas. No conjunto da sua obra, busca integrar as diversas áreas do conhecimento com a espiritualidade e, com a finalidade de unir ciência e religião, usa como fundamento da sua teoria, os místicos das diversas tradições religiosas, bem como princípios filosóficos, científicos e psicológicos tanto do oriente quanto do ocidente, que em níveis mais elevados, apresentam-se como não contraditórios, coerentes e harmoniosamente interligados.

As pesquisas de Wilber abrangem os campos da psicologia do desenvolvimento e da história cultural, sendo ele considerado como importante representante da psicologia transpessoal e o maior pensador na área da "evolução da consciência". Por isso, tem sido chamado de "Einstein da consciência". Ele é também fundador do Movimento, do Instituto e da Psicologia Integral. Pensador de vanguarda e um dos mais brilhantes filósofos contemporâneos, é crítico tanto da cultura ocidental quanto de movimentos de contra-cultura como nova era. Para Wilber, nenhum deles trata com profundidade suficiente a realidade central das religiões.

<sup>203</sup> WILBER, Ken. **Uma teoria de tudo**. São Paulo: Cultrix, 2003.

O mapa proposto por Wilber é uma Teoria de Tudo,<sup>204</sup> a qual seja capaz de, sem desmerecer a visão de conjunto, ir aos mais diversos domínios do conhecimento humano. Nesse sentido, sua teoria constitui um passo adiante tanto de muitos movimentos contemporâneos, tais como o holístico neoplatônico, com sua metafísica das formas ideais; o neo-hegelianismo da nova era, que generaliza tudo em nome do todo e o pluralismo relativista intersubjetivista de pensadores pós-modernos, acadêmicos ou esotéricos.

No modelo proposto por Wilber, é preciso partir do pressuposto que a consciência está em evolução contínua e, para que isso aconteça, ela se organiza de maneira a permitir que uma etapa posterior inclua necessariamente a anterior. Com isso, a própria vida é vista, ao mesmo tempo, como incluindo e transcendendo sua dimensão físico-molecular. Para ele, um *holon*, parte de um todo maior, aplica-se a quaisquer áreas, da biologia (moléculas e organismos), à física (átomos, prótons, nêutrons, *quarks*), à literatura (letras, frases, palavras, livros) e à própria consciência humana. Essa se manifesta no que Wilber chamou de quadrantes.

Os quatro quadrantes aos quais Wilber se refere são: eu, isto, nós e istos (coletivo). Nessa proposta, os sistemas, por exemplo, científicos, filosóficos e religiosos são integrados de forma que a exclusão de um implica em equívoco. Wilber entende que, para que esse modelo seja aceito, é necessário recuperar antigos conceitos que dão uma visão mais ampla da realidade. Como exemplo, cita o conceito de 'cosmos' adotado pela ciência ocidental onde a dimensão física é vista como o "todo" e não como um *holon*. Como consequência, apenas a física e ciências semelhantes são vistas como perfeitas e reais. No entanto, o conceito helênico de *kosmos* é mais abrangente e inclui matéria, vida, mente, alma e espírito, sendo cada um deles um *holon* de algo maior, mais que inclui igualmente as partes menores.

Fundamentado nas tradições de sabedoria, tanto do budismo vajrayana quanto do cristianismo, da cabala e do vedantismo, Wilber destaca a existência de três estados naturais de consciência - vigília, sono e sono profundo - cada um possuindo um corpo que lhe é próprio. No primeiro estado (vigília), o corpo é denso e, portanto, físico, material e dele se tem ciência; no segundo (sono), o corpo é sutil, composto de emoções, imagens variadas, energia e luz. Tem-se a impressão que o corpo denso

---

<sup>204</sup> *Idem*. **Espiritualidade integral**: uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006. p. 13-14.

desaparece e entram os sonhos. No terceiro e último estado (sono profundo) o corpo é causal, logo imagens e pensamentos se esvaem. Entra-se numa dimensão diferente, onde o que há é um grande vazio e as individualidades somem e a consciência se expande quase ao ilimitado. Entretanto, afirma Wilber, há outros estados de consciência, dentre eles, o meditativo, o alterado por drogas e esforço intenso, o induzido por experiências de pico (êxtase, por exemplo). Estas podem acontecer nos estados mais elevados, sejam eles induzidos por drogas ou por meditação.<sup>205</sup>

Para Wilber, enquanto os estados de consciência são temporários, seus estágios, também denominados de níveis de desenvolvimento da consciência, uma vez adquiridos, tornam-se permanentes. A linguagem é um exemplo disso. O termo estágio ou nível é utilizado no sentido de indicar o grau de organização e complexidade. Desta forma é que, para Wilber, a sequência átomo, molécula, célula e organismo, ainda que cada um tenha sua própria complicação, implica numa complexidade crescente. A quantidade desses estágios varia dependendo do sistema cultural. No sistema de chakra há sete estágios,<sup>206</sup> cada um deles com funções específicas no corpo humano.

Wilber destaca três estágios de desenvolvimento da consciência. O primeiro ele denomina de *estágio pré-convencional*, no qual a pessoa está voltada para seus próprios interesses e atividades que lhe garantam a sobrevivência própria. No *estágio convencional*, a pessoa está a um passo à frente do anterior. Expande a sua identidade do isolamento para, no relacionamento com outros, buscar ideias, sonhos e valores comuns. É capaz de colocar-se no lugar do outro. Entretanto, ainda se continua preso às

---

<sup>205</sup> WILBER, 2006, p. 4, 31-32; 97-111.

<sup>206</sup> Em sânscrito, significa literalmente "roda" e são pontos onde se encontram e se fundem os meridianos ou canais que conduzem energias por todo o organismo. Em culturas antigas eram também vistos como pontos energéticos que, quando ativados, curavam tanto o físico quando produzia progresso espiritual. Os sete chacras são: (1) muladhara, o chakra raiz, tem a função de, quando ativado trazer vitalidade para o corpo físico, bem como as qualidades positivas de coragem, estabilidade, individualidade, sucesso e segurança. (2) Swadhisthana, responsável, pela energização geral do organismo e localizado abaixo do umbigo, é o que ativa a morada do prazer. Suas qualidades positivas vão da assimilação de novas ideias, a dar e receber, desejos, emoções, mudanças e prazer. (3) Manipura. Quando muito energizado indica que a pessoa é voltada para as emoções e prazeres imediatos. Por outro lado, destacam-se as seguintes qualidades positivas: autocontrole, autoridade, energia, humor, poder pessoal e transformação. (4) Anahata. Sua energia corresponde ao amor. Quando ativada tende a desenvolver todo o potencial para o amor altruísta, incondicional, compaixão, harmonia e paz. (5) Visuddha. Localizado na garganta. Relaciona-se com a voz e a capacidade de entendimento. Desenvolvido, de forma geral, tende a demonstrar força de caráter, grande capacidade mental, de discernimento, de comunicação, de criatividade, de lealdade e de integração. (6) Ajña. Conhecido como o "terceiro olho". Localiza-se na testa, entre as sobrancelhas e relaciona-se com o centro de comando. Quando desenvolvido tende a revitalizar o sistema nervoso, a visão, o poder de concentração, de intuição e de imaginação. (7) Sahasrara. Considerado o mais importante dos chacras está localizado no centro da cabeça. Tem a função de revitalizar o cérebro. Relaciona-se com o padrão energético global da pessoa (Cf. LEADBEATER, C. W. **Os chacras: os centros magnéticos vitais do ser humano**. São Paulo: Editora Pensamento, 2009).

normas e regras do próprio grupo ou cultura. Por outro lado, Wilber afirma que no estágio *pós-convencional* a identidade volta a expandir-se e passa-se a ter uma consciência que abrange os estágios anteriores, mas transcende-os para alcançar uma preocupação que inclui ações com o planeta como um todo. Quem entra nesse estágio globocêntrico é, igualmente, levado a compreender a diversidade humano-cultural e impelido relacionar-se com pessoas independente de raça, cor da pele, gênero ou religião, bem como a defender causas que visem defender e promover o humano.<sup>207</sup>

Uma outra forma de classificar os diversos estágios, é denominá-los de mágico, mítico, mental-racional, plural e integral. Em cada uma deles, a hermenêutica da pessoa estará limitada pelos princípios norteadores do estágio em que se encontra. Descrevendo a tendência de uma pessoa cristã em cada um desses estágios, Wilber afirma que no *estágio mágico* ela tenderá a interpretar Jesus única e exclusivamente como salvador pessoal, como aquele que faz milagres e que altera o curso do universo para satisfazer seus caprichos. Já no *estágio mítico*, ela tenderá a destacar a Bíblia como Palavra de Deus escrita e inerrante e, Jesus salvador pessoal daqueles que a ele se entregam. No estágio *mental-racional*, Jesus, sem deixar de ser visto como Deus, é humanizado, crido como aquele que ama a humanidade, independente de serem ou não cristãos e, intui e defende a possibilidade de salvação por outros caminhos, que não Cristo. Já no *estágio plural*, relativiza-se a própria tradição e compreende que Deus tem outros caminhos de salvação além de Cristo. No *estágio integral*, a pessoa estará preocupada com a vida, com o planeta e focada na busca da percepção da ação do Espírito Santo em outras culturas, povos adições.<sup>208</sup>

Como se percebe, em cada nível de desenvolvimento, a pessoa adquire uma visão diferente do mundo, a qual continuará sendo aprofundada e ampliada à medida em que ela alcança outros estágios ou que acontece um desenvolvimento em uma das linhas da sua consciência.

Wilber patrocina a ideia não somente dos estágios de desenvolvimento, mas também de que os mesmos funcionam em estruturas de consciência humana as quais ele denomina de níveis de realidade. Cada nível fornece respostas que, através do processo de repetição, com o tempo, tornam-se hábitos arraigados difíceis de serem mudados. Na opinião de Wilber, esses hábitos funcionam como memórias transmitidas de uma

---

<sup>207</sup> WILBER, 2006, p. 17-20; 73-96.

<sup>208</sup> *Ibid*, p. 122-123.

geração para outra e em cada nível há a exigência por novas formas de ser, de saber, de apreender, de perceber e de compreender a verdade.

Diferente da metafísica tradicional que parte do pressuposto que esses níveis de realidade eram estruturas pré-existentes que podiam ser utilizadas para explicar a alma, Deus, a salvação e o mundo, Wilber diz serem os mesmos estruturas de consciência que se encontram em processo de evolução. Em outras palavras, são níveis de realidades que são transformadas continuamente, até que se tornam as respostas dominantes daquele nível.

Para Wilber, no processo de evolução das estruturas de consciência a humanidade evoluiu de um nível inferior a níveis superiores, sendo que a formação de uma estrutura pode levar de décadas a séculos para se sedimentar. Para diferenciar os diversos níveis, ele faz uso de cores, começando com o nível *símio-arcaico*, onde o que importava era a luta pela sobrevivência, passando ao *magenta*, no qual predominava a mentalidade mágica, a crença em seres sobrenaturais e nos muitos espíritos que povoavam não só o universo, mas também habitam em pedras, rios e árvores.

No entanto, cerca de cinquenta mil anos atrás, através de indivíduos heróicos que começaram a questionar as explicações dadas até então, teve início um processo de revolução que obrigou a humanidade a expandir a consciência para o nível, onde a crença que vai predominar é a de deuses poderosos e protetores dos seus fiéis. Daí, é fácil chegar a admiração de líderes fortes e militares.

O nível seguinte, *âmbar*, começa a surgir cerca de dez mil anos a.C., quando ainda predominavam as respostas egocêntricas, típicas do nível *vermelho*. Os questionamentos desse período fizeram com que a humanidade buscasse respostas mais complexas e alargasse, dessa forma, sua consciência, passando a acreditar que a salvação destinava-se unicamente a um povo escolhido. Por outro lado, é também nesse tempo em que surgem os grandes mitos para explicar a realidade.

Ao redor de cinco mil anos atrás, surge o nível *azul*, fundamentado em verdades absolutas, na existência de uma ordem superior. Tais crenças impeliam os indivíduos a submeterem-se a códigos que se cria serem baseados em princípios eternos e absolutos. Por eles aceitavam autoridades, obedeciam autoridades a procedimentos rigorosos, sacrificam-se e sacrificavam outros.

Há mais ou menos mil anos, começou a despontar o nível *laranja* como resposta criativa aos problemas que o âmbar mostrava-se incapaz de solucionar. Wilber considerada ser essa a primeira vez na história da humanidade em que indivíduos

começaram a falar em termos universais. Entretanto, somente no período do Iluminismo ocidental, cerca de 300 anos atrás, é que o racionalismo, o pragmatismo, a autonomia do indivíduo frente às autoridades externas, a crença na ciência, no progresso contínuo e no empreendedorismo tornaram respostas-valores predominantes culturais. Nesse ambiente, se preza a estratégia para prosperar, o desenvolvimento tecnológico, a competitividades, o otimismo e a autoconfiança como indispensáveis para o sucesso.

Wilber indica quatro outros níveis posteriores ao laranja, todos eles iniciados em tempos mais recentes. O nível *verde*, com sua ênfase na igualdade e na importância da comunidade como lugar plural, multicultural, onde se experimenta o crescimento, busca-se a harmonia entre os seres humanos, preocupa-se com a ecologia e com o estar conectado ao mundo, via internet. O nível *verde-água* tem uma visão sistêmica da realidade, uma mente global e um pensamento de que tudo está interconectado. O nível *turquesa*, surgido nas últimas três décadas, tem a percepção de que o mundo é um único organismo com uma mente coletiva. O "eu" é visto como distinto e parte integrante um todo maior, mais amplo e mais profundo. Uma mente voltada para a salvação do planeta e para questões futurísticas como a energia quântica. Os níveis *índigo* e *violeta* estão, respectivamente, envolvidos em questões transglobais e de meta-mente.<sup>209</sup>

Como se dá a passagem de um nível para outro? Wilber diz que isso acontece quando "certos indivíduos altamente evoluídos começam a forçar novos modos criativos de ser e de saber, e começam a responder de um nível mais elevado de complexidade e de consciência".<sup>210</sup>

Wilber advoga que as abordagens metodológicas tradicionais não conseguem responder a contento aos desafios dos grandes sistemas espirituais-religiosos mundiais contemporâneos, pois ainda estão fundamentados na metafísica. Para ele, somente uma hermenêutica multicultural,<sup>211</sup> ampla o suficiente para incluir as verdades pré-modernas, modernas e pós-modernas poderá auxiliar as sociedades, bem como as religiões no seu estágio atual de desenvolvimento.

Para Wilber, as grandes culturas tradicionais sucumbiram ante as críticas tanto da modernidade quanto da pós-modernidade. Como não estavam preparadas para responder aos violentos ataques recebidos e a exigências de provas das epistemologias modernas, as culturas espirituais pré-modernas foram rejeitadas, quase que totalmente.

---

<sup>209</sup> WILBER, 2006, p. 289-340.

<sup>210</sup> *Ibid*, p. 298-299.

<sup>211</sup> *O autor não explica o que quer dizer com os termos "hermenêutica multicultural".*

Por outro lado, ele diz que as epistemologias pós-modernas rejeitaram a ambas, por entender que suas intuições não passavam de perspectivas pertencentes a épocas, culturas e povos e, portanto, não válidas para outros ambientes.

Para contribuir na solução da situação, Wilber propõe uma nova metodologia, integral, pluralista, pós-metafísica, que inclua uma variedade de perspectivas e enfatize os diversos níveis de desenvolvimento e, que leve em consideração as profundas mudanças ocorridas nas últimas décadas: a mobilidade geográfica, a globalização do conhecimento, a disponibilidade da somatória do conhecimento e da sabedoria das grandes civilizações humanas para quem elas quiserem investigar. Para ele, o pluralismo metodológico integral é uma forma de lidar e integrar o que há de melhor das tradições espirituais pré-modernas (contemplação), modernas (ciência) e pós-modernas (multiculturalismo), compreendendo que cada uma delas são detentoras de verdades parciais e complementares importantes.

No entender de Wilber, o pluralismo metodológico integral pode contribuir para a reconstrução das verdades mais complexas e variadas das culturas e espiritualidades de diferentes épocas e povos. Isso porque, apresenta um leque de oito metodologias ou paradigmas fundamentais para a obtenção e interpretação do conhecimento. Wilber também defende que quaisquer abordagens que ponham de lado algum desses oito paradigmas, tornam-se insatisfatórias para esse momento atual do desenvolvimento humano-histórico-socio-cultural. Pois, seu objetivo é identificar, acolher, compreender, honrar e inserir todos os modos autênticos da pesquisa humana em todas as culturas e épocas.

A metodologia de Wilber, também conhecida por AQAL,<sup>212</sup>, é composta por quatro quadrantes: "eu", "ele", "nós" e "eles". Cada um deles tem uma perspectiva externa e outra interna, totalizando oito. O conjunto das oito metodologias forma o pluralismo metodológico integral, que busca compreender, integrar, proteger, respeitar e promover as verdades das diversas culturas, compreendendo que as mesmas são somente perspectivas e não conclusões finais sobre a realidade. No dizer de Wilber

[...] as verdades profundas das tradições pré-modernas podem ser resgatadas quando se compreende que o que elas dizem e mostram se aplicam ao quadrante superior esquerdo, por isso não precisam ser responsabilizadas por desconhecerem os outros três quadrantes; sendo assim, suas próprias verdades podem ser honradas e incluídas no banquete integral, mas sem a bagagem metafísica. Sua não

---

<sup>212</sup> Sigla em inglês para All quadrants, all levels (todos os quadrantes, todos os níveis).

inclusão apenas aumenta a alienação das tradições do mundo moderno e pós-moderno.<sup>213</sup>

Os quadrantes de Wilber, cada um com duas dimensões ("dentro" e "fora"), são: superior esquerdo (interior-individual); superior direito (exterior-individual); inferior esquerdo (interior coletivo) e inferior direito (exterior-coletivo). Cada quadrante representa o interior e o exterior, o individual e o coletivo, com seus respectivos "dentro" e "fora". Igualmente, representam percepções e paradigmas diferentes, através dos quais se enxerga e se interpreta as múltiplas perspectivas da realidade. Observa-se também que enquanto a metade superior representaria o individual, a outra metade inferior, o coletivo. A metade esquerda seria o interior (subjetivo, consciência) enquanto a metade direita seria o exterior (objetivo, material). Seus significados são:

*Superior esquerdo.* Representando o interior do indivíduo, com uma linguagem centrada na primeira pessoa ("eu"), onde se destaca a subjetividade da estética e da beleza.

*Superior direito.* Representando o "ele", o individual exterior (objetivo, material), bem como os exteriores dos estados interiores da consciência. A linguagem predominante é a dos "istos" dos fatos científicos.

*Inferior esquerdo.* Representando o "nós", o interior do coletivo. Está fundamentado nos valores, significados, visões de mundo e ética compartilhados por um grupo de indivíduos. Procura pontos para preservar a cultura e relação harmoniosa do grupo. A linguagem sublinha o "nós".

*Inferior direito.* Representa as formas exteriores, objetivas, materiais nas quais estão ancorados os componentes culturais, tais como as instituições, as formações geopolíticas e as forças de produção.

Cada uma das metodologias acima, por mais importante que seja, tende a, isoladamente, não ver as realidades dos outros quadrantes. Wilber afirma que o "hábito cósmico" histórico, ainda comum em nossos dias, é o de um quadrante ignorar completamente o outro. Superar tal atitude que está arraigada na consciência humana exige criatividade, esforço, determinação, paciência e visão de longo prazo. Somente assim se escapará de preconceitos absolutistas de cada quadrante e se reconhecerá as verdades importantes das diversas perspectivas.

O conhecimento de que as estruturas da consciência passam por processos evolutivos de um *simio-arcaica*, com sua luta pela sobrevivência ao nível *índigo* e além,

---

<sup>213</sup> WILBER, 2006, p. 68.



com suas preocupações transglobais, faz com que se perceba que as culturas religiosas e científicas expressam pensamentos que devem ser interpretados dentro dos limites dessas estruturas.

Gilbraz Aragão defende que a hermenêutica do pluralismo metodológico integral de Ken Wilber conjuga a interdisciplinaridade entre ciência e as teologias religiosas, criando abertura para comparação e interpretação dos fatos de maneira que gere conhecimento que favoreça o diálogo entre religiões e culturas, integre e reconstrua as verdades tradicionais religiosas e sapienciais pré-modernas com a objetividade científica da modernidade e a intersubjetividade da pós-modernidade, ao mesmo tempo em que exclui os sistemas metafísicos que não sobreviveram às críticas da modernidade e da pós-modernidade. Aragão entende que, com a reconstrução e integração das verdades duradouras expressas nos diversos períodos (pré-moderno, moderno e pós-moderno), o pluralismo metodológico integral auxiliará na interpretação das mesmas como complementares.<sup>214</sup> Isso acontecendo, contribuirá para o avanço da proposta dessa teologia mundial pós-confessional.

O principal limite para o avanço de uma teologia que transcenda e inclua as religiões particulares, está na constatação de Wilber que 70% da população mundial encontra-se no máximo nível de consciência etnocêntrica (âmbar), com tendência a ler seus textos sagrados como revelação direta e inerrante da vontade de Deus. Mesmo na cultura atual ocidental, Wilber diz que "cerca de 40% da população se encontra no âmbar, 50% no laranja, 20% no verde e 2% no turquesa".<sup>215</sup> E isso diminui em muito as chances de uma hermenêutica aberta e processual encontrar plausibilidade social.

### 3.7 Possibilidades da nova proposta teológica

Ricardo Renshaw<sup>216</sup> proclama ser gigantesca a tarefa das religiões nesse terceiro milênio: dialogar não somente entre si, mas igualmente incluir nesse processo agnósticos, ateus e movimentos seculares como condição *sinequa non* para eliminar a pobreza, libertar a mulher, salvar o planeta e livrar a terra da opressão e da violência a que está submetida. Renshaw atribui esse importante papel à religião devido ao fato de a

---

<sup>214</sup> ARAGÃO, Gilbraz de Souza. **Sobre epistemologias e diálogos**: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica. No prelo, 2010.

<sup>215</sup> WILBER, 2006, p. 306.

<sup>216</sup> RENSHAW, Ricardo. A terra: referência primordial para as religiões e para a teologia das religiões. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 351-366.

mesma trabalhar com a formação e a transformação de mentalidades. Por outro lado, duvida-se que as teologias oficiais atuais das diversas religiões tenham tal abertura. Para ele, só uma teologia que seja pluralista, libertária e ao mesmo tempo transreligiosa, tem tal possibilidade.

A Comissão Teológica Internacional<sup>217</sup> da ASETT defende a ideia de se estar vivendo profunda crise cultural que está transformando a consciência do ser humano e fazendo surgir uma nova forma de pensar. Inclusive, religiosa. Com isso, as coisas já não mais são o que parecem e a própria teologia se vê forçada a reconfigurar-se e passar de uma fase confessional para outra transreligiosa. Também o próprio termo "teologia" como os gregos o conceberam entra em crise e busca novo sentido, tendo mais a ver com o cosmo, com o planeta, com a vida e a humanidade do que com as ênfases particulares das "teologias menores" de cada tradição.

Agenor Brighenti<sup>218</sup> compreende que a possibilidade de uma teologia transreligiosa estaria na refundação da epistemologia e da metodologia e, isso não é algo tão simples de se fazer. Ele entende que o ponto de partida dessa gigantesca tarefa estaria na reformulação do próprio conceito de "teo" "logia". Outra questão levando por Brighenti é o fato de toda revelação, por dar-se dentro de uma cultura, estar ligada ao paradigma de uma época histórica, de ser sua teologia um discurso normativo da fé com conteúdo próprio.

Na opinião de Edmund Kee-Fook Chia<sup>219</sup>, para dar certo uma teologia transreligiosa necessita de uma metodologia que: Primeiro, seja construída em conjunto com pessoas de outras religiões. Segundo, leve em consideração o aporte autêntico e holístico de cada religião, pois as pessoas viriam não somente com suas teologias, mas igualmente com seus sentimentos, paixões e experiências. Terceiro, exigiria de cada um humildade epistemológica, pois não se pode falar com certeza de questões tais como se há um ou vários deuses, se é/são pessoal ou impessoal, se há ou não vida após a morte. E, quarto, deverá ocupar-se de interesses comuns que afetam a humanidade antes da morte.

---

<sup>217</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Punto de partida: hacia una teología pluralista, interreligiosa, laica, planetaria...el futuro de la teología como de partida de nuestra investigación. *In: VIGIL*, 2010, p. 16-31.

<sup>218</sup> BRIGHENTI, Agenor. Teología e pluralismo religioso: cuestiones metodológicas. *In: VIGIL*, 2010, p. 55-62.

<sup>219</sup> CHIA, Edmund Kee-Fook. Es posible una "teología inter-religiosa"? *In: VIGIL*, 2010, p. 63-68.

Para David R. Loy<sup>220</sup> uma teologia transreligiosa é não somente possível, mas necessária. Para ele, os sistemas ecológicos, sociais e de densidade planetária estão entrando em colapso de modo que a estar aumento a distancia entre ricos e pobres. Nesse sentido, a nova teologia contribuiria facilitando o diálogo inter-religioso e propondo serviço ao redor de questões relevantes para a 'salvação' da vida nos seus diversos aspectos.

Como "Deus pertence a todos e todos pertencem a Ele", K. L. Seshagiri Rao<sup>221</sup> mostra a partir da história e da teologia hindu ser possível a elaboração de uma teologia transreligiosa. Para ele, basta que se perceba as religiões como mães, sempre únicas para seus filhos e merecedoras de admiração, respeito e valorização. Com isso, as tradições religiosas seriam percebidas como complementares na percepção do Mistério.

Para Teixeira<sup>222</sup>, uma nova teologia para esse novo tempo axial, para firmar-se, terá ao menos três desafios. Primeiro, abraçar o pluralismo de princípio afirmando a positividade das religiões reconhecendo que as mesmas expressam uma infinita riqueza de percepções "da sabedoria infinita e multiforme de Deus". Segundo, vencer o sentimento de ameaça e a tentação da busca por estabilidade e segurança voltando a realçar as heranças confessionais de forma acrítica como se as mesmas não fossem frutos de teologias contextuais. E terceiro, vencer o medo da relativização dos conteúdos religiosos.

Já Diego Irrázaval<sup>223</sup>, enfatiza a necessidade de se perceber que os sinais dos novos tempos convocam a uma nova forma de pensar que leve ao forjamento de uma nova humanidade que respeite a pluralidade inclusive das religiões originárias e da existência de diferentes modos de se fazer teologia. Logo, na sua opinião, essa nova teologia deverá pensar no futuro e ao mesmo tempo olhar as marcas do passado colonial que 'coisificou' e negou o ser humano ao, sistematicamente, depreciar a espiritualidade indígena e difamar suas religiões como animistas, não reveladas e atrasadas. Desta forma, ademais de valorizá-las como alguns dos muitos caminhos rumo à "Vida-Mistério" essa nova teologia para consolidar-se deverá ocupar-se de questões para além do estritamente religioso, desenvolvendo uma solidariedade mundial que está intrinsecamente ligada à espiritualidade dos muitos povos e à salvação do cosmos.

---

<sup>220</sup> LOY, David R. Reflexiones budistas sobre la teología inter-religiosa. *In: VIGIL*, 2010, p. 83-87.

<sup>221</sup> RAO, K. L. Seshagiri. Teología inter-religiosa: Una perspectiva hindú. *In: VIGIL*, 2010, p. 148-156.

<sup>222</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In: ASETT (org)*, 2003, p. 66.

<sup>223</sup> IRARRÁZAVAL, Diego. Reimplantación teológica na fé indígena. *In: ASETT (org)*. 2003, p. 85-96.

Ademais dos povos indígenas, Antônio Aparecido da Silva<sup>224</sup> indica que um outro desafio da nova teologia para fortalecer-se é o de levar a sério a presença das religiões afro, que continuam sofrendo ameaças dos fundamentalismos. Para ele, um diálogo respeitoso com o universo dessas tradições demandará intensa preparação intra-religiosa, esforço consciente para compreender a lógica da 'não lógica', analética, das suas teologias, cujo pressuposto não é a desconstrução do outro como 'coisa', mas a alteridade com a liberdade do outro como distinto e digno de respeito e acolhimento. Para Silva, as religiões afro, ao centrarem suas experiências no Deus da vida e no axé como energia vital que perpassa não só as pessoas, mas igualmente os animais, plantas e pedras superam a ideia de sincretismo, já que incorporam elementos dos diversos universos religiosos. Daí sua não obsessão com a salvação, pois sua hipótese soteriológica é que criação e salvação são processos, de forma que "Deus cria salvando e salva criando". Diferente das religiões messiânicas, nas religiões afro Deus salva no próprio ato criador, sendo conseqüentemente a salvação um dom gratuito Seu.

Luiza E. Tomita<sup>225</sup> confirma a não existência de figuras messiânicas nas religiões afro, pois suas teologias partem do pressuposto de que a comunidade é que é salvadora e sacramento de Deus. Para ela, essas religiões superaram o dualismo bem e mal, corpo e espírito, sagrado e profano, divindade e humanidade, cultura e religião tão comuns às religiões messiânicas. Logo, inexistem conceitos de pecado original, redenção e salvador. A visão a respeito da mulher é também diferente, visto não ser a mesma encarada como tentadora, mas como animadora e mediadora do sagrado. Daí a sinalização de Tomita de que uma nova teologia deve ser aberta ao diálogo sincero com essas tradições, romper o paradigma do "para que todos sejam um", superar a culpabilidade da mulher como fonte de pecador e a visão de um salvador que as faz proselitista e intolerantes com a diversidade e, questionar internamente o exclusivismo existente em cada religião. A nova teologia, para estabelecer-se, precisará transcender os limites do estabelecido pela tradição bíblico-teológica, rever os conceitos e pressupostos da teologia oficial, mexer no seu arcabouço e reconstruir a própria cristologia.

---

<sup>224</sup> SILVA, Antônio Aparecido da. Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas. *In: ASETT (org).* 2003, p. 97-107.

<sup>225</sup> TOMITA, Luiza E. A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso. *In: ASETT (org).* 2003, p. 108-119.

Para José Comblin<sup>226</sup>, uma nova teologia. para dar certo, tem o desafio de superar a ideia monoteísta de Deus. Essa foi herdada pelo cristianismo das religiões egípcias e mesopotâmicas, que a construíram nos séculos VI e V. a. C. com o rei Akenaton, quando um deus foi elevado à categoria de mais importante. E por qual motivo? Devido à complexidade da vida em decorrência do nascimento das cidades, do Estado e do comércio, necessitava-se de um princípio que unisse, submetesse e exigisse obediência de todos. Com isso, surge o deus único todo-poderoso, que vai legitimar o todo-poderoso rei e os governadores. Em outras palavras, o monoteísmo religioso serve ao monoteísmo político.

Comblin vai insistir que o sistema monoteísta foi adotado em diversas partes com objetivos tanto políticos quanto religiosos. Foi assim em Israel, que no pós-exílio deu uma guinada e passa definir-se de forma etnocêntrica com um monoteísmo radical; na Grécia onde o monoteísmo racional e metafísico foi utilizado com o fim de desacreditar as religiões agrárias e até entre os Incas e Astecas, na América, onde o 'quase' monoteísmo serve para legitimar os impérios. Com isso, percebe-se que o monoteísmo contribui para que conquistadores expandissem seus impérios dominadores espalhassem o temor. Além disso, se tudo é visto como sendo da vontade de Deus, esse sistema colabora tanto para o fanatismo quanto para o fatalismo conformista e imobilista.

Com a diminuição do Estado imposta pela globalização e a desconfiança das instituições, Comblin afirma que a sociedade ficou sem orientação, necessitando de uma nova imagem de Deus que vá além do monoteísmo, do politeísmo posto em cheque pelo budismo, o qual, entretanto, é visto como monoteísmo disfarçado ao optar por não nomificar ao deus único atrás do sistema.

De acordo com Carlos Susin,<sup>227</sup> para que uma teologia transreligiosa tenha êxito deverá desconstruir e reorientar categorias tais como "Absoluto" e "revelação". Para ele, desde tempos remotos o termo "absoluto" tem sido empobrecido tanto no seu uso científico quanto filosófico, político e religioso. Assim é que, desde Homero a ideia de que "não é bom que muitos comandem. Que um seja o comandante" tem sido usado para justificar o monismo político e clerical. Isso pode ser visto nos impérios chinês e

---

<sup>226</sup> COMBLIN, José. A teologia das religiões a partir da América Latina. *In:* VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 47-70.

<sup>227</sup> SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. *In:* VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2005, p. 125-143.

egípcio onde, respectivamente, Gengis Khan e faraó comandam absolutos, absorvem a diferença e eliminam a contradição e a diferença.

Do ponto de vista filosófico, Susin vai dizer que, já em Heráclito, o múltiplo é considerado inferior ao Uno que a tudo une e que de lá para cá esse pensamento somente se popularizou. Pensa-se que a multiplicidade leva à perda do poder e à degradação. "Quanto mais múltiplo, mais inferior e mais ínfimo". Entretanto, na natureza o que se observa é que é a pluralidade que deixa a vida mais rica.

Segundo Susin a ciência foi incapaz de manter no seu meio os diferentes tipos de conhecimento e com isso marginalizou a cosmologia, por exemplo. No entanto, com a nova revolução científica causada pela física quântica fala-se de assuntos tais como "universo sem centro ou bordas", de "vácuos quânticos", de "espaços" com mais "vazios do que matéria", de "múltiplos universos" com um universo matricial de matéria desconhecida que deu origem aos demais e da criação contínua de novos universos. Com isso, uma nova teologia tem em si o desafio de ser ponto de diálogo entre teólogos.

Susin chama a atenção para o fato de que, do ponto de vista religioso, a categoria "absoluto" é preferível à pluralidade. Enquanto entre os gregos a religião opõe-se à superstição, na idade média, por ser considerada múltipla, polissêmica e complexa, é preterida à Igreja, vista como única mediadora da salvação. No período iluminista, a religião é analisada como código de comportamento moral, conjunto de rituais e doutrinas e com hierarquia sacerdotal, devendo, na sua dimensão pública coincidir com os interesses do Estado. O passo seguinte é enquadrar as religiões monoteístas como superiores e "as outras" como inferiores e primitivas, mantendo, portanto, o pensamento grego do uno sobre o múltiplo.

Uma nova teologia terá o desafio de popularizar que o monoteísmo hebraico vem das vítimas e não do poderoso Faraó e que o "absoluto" se revela e é encontrado nas faces "sem disfarces" do despojado, do fragilizado, do impotente e do marginalizado. Essa é também a opinião de Barros e Tomita<sup>228</sup>, para quem as os discursos religiosos a respeito de Deus são meramente Deuses aproximativos, analógicos e carentes, visto não se identificar Deus nem pela onipotência, nem pela impotência e nem tampouco imponência, mas pela humildade e pela discrição; como sendo quem será sem nome a ser apreendido e apreendido; como o desconhecido que com a humanidade caminha nos nossos erros e acertos, no seu bem-estar e sofrimento.

---

<sup>228</sup> TOMITA, Luiza Etsuko ; BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo: Deus numa perspectiva pluralista. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 112, 118.

Nesse sentido, Susin questiona se a fé cristã não deveria ser encarada como um profetismo que busca abrir a cada e toda religião para a presença do outro estranho e plural.

Na opinião de Luiza E. Tomita<sup>229</sup> os debates acontecidos nos últimos anos, unido a crítica aos dogmas e ao tipo de hermenêutica bíblica que insiste em subjugar e excluir as mulheres das instâncias das decisões e poder mostram que a teologia tradicional precisa de transformação. Para ela, a possibilidade da nova teologia está no desafio de fazer contraponto a essa teologia que não mais faz sentido para as mulheres, pois continua a insistir na ideia agostiniana do pecado original em detrimento do pecado social que centraliza o poder nas mãos de um ou de um seletivo grupo e destrói as relações humanas; na imagem masculina de Deus como pai, que só justifica a autoritarismo e a opressão do homem sobre a mulher; na "cristolatria calcedônica" que centraliza a salvação num do ser do gênero masculino não levando em consideração o sofrimento que esse há causado a crianças e mulheres no decorrer dos séculos; na linguagem simbólica patriarcal que penetra no mais profundo das estruturas da psique humana e na marginalização de homossexuais.

Silvia Regina de Lima Silva<sup>230</sup> entende que o mundo dos conceitos teológicos é uma senda muito estreita, não sendo diferente com a questão da revelação. Para ela, a nova teologia firmar-se-á à medida que estimular a ideia de que revelar Deus é revolucionário, pois denuncia as ideologias impregnadas nas imagens de Deus comumente aceitas e delata conceitos. Nesse sentido, Deus revela-se de maneiras variadas em lugares, culturas e povos diferentes. Distinguir e valorizar o Deus manifestado nas muitas religiões indígenas onde ele é o *ometeotzin*, o mistério da dualidade divina, a junção do céu e da terra<sup>231</sup> e nas religiões africanas onde a morte é revelada não como uma ruptura, mas como um modo de presença diferente, misteriosa que, igualmente a Deus, ocupam um lugar privilegiado no culto.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> TOMITA, Luiza E. Crista na ciranda de Asherah, Isis e Sofia: propondo novas metáforas para um debate feminista do pluralismo religioso. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2006, p. 107-124.

<sup>230</sup> SILVA, Silvia Regina de Lima. De segredo e sagrado: Revelação e teologia negra. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2006, p. 45-59.

<sup>231</sup> PÉREZ, Mario Pérez. Uma revelação índia de Deus mãe. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2005, p. 185-192.

<sup>232</sup> *Apud* BOTAS, Paulo. A maldição de Malaquias: eclesiologia negra e pluralismo religioso. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2005, p. 220.

Já Ismael González Fuentes<sup>233</sup> uma nova teologia transreligiosa para se estabelecer como tal, deverá dialogar com religiões sem fundador, sem crenças, nem dogmas, nem escrituras, nem sistema teológico fixos, nem tampouco a ideia de um Deus pessoal ou mesmo de salvação, como o xintoísmo. E Tissa Balasuriya<sup>234</sup> admite que da nova teologia se requer o desafio não somente de acatar o valor espiritual das religiões, mas igualmente de reler a história da revelação, a qual ele divide em três etapas distintas. A primeira, parte da suposição de que houve uma queda que deixou Deus ferido, irado e exigindo reparação. Diante da impossibilidade da humanidade em aplacar sua fúria, Deus mesmo providencia a redenção através de Jesus Cristo como salvador único. Essa é a revelação exclusivista. Numa segunda etapa, começa-se a defender que a salvação também se faz presente em outras religiões através da prática de boas ações, as quais são realizadas por meio da influência de Jesus Cristo. Essa é a revelação inclusivista. Na etapa atual da revelação, a terceira, chamada de pluralista, as religiões são vistas como capazes de liderar seus fiéis para a salvação, sem referência a Jesus Cristo.

Para Balasuriya uma nova teologia usaria como critérios para avaliar as revelações nas diversas religiões um princípio negativo e um positivo. Nesse sentido, uma revelação seria verdadeira se estiver em consonância com a promoção do desenvolvimento e da realização plena das potencialidades humanas e quando ajuda na melhoria das relações sociais grupais e na resolução de problemas individuais. Por outro lado, seria falsa na medida em que contivesse "qualquer elemento que insulte, degrade, desumanize e discrimine qualquer aspecto da humanidade de qualquer tempo e lugar...".<sup>235</sup>

Para Balasuriya, a nova teologia transreligiosa também deverá enfatizar a mensagem nuclear que transcende aos dogmas oficiais existente em cada religião. Ela realça o valor da vida, o desenvolvimento da plenitude humana, da compreensão mútua, da compaixão, do respeito e da ação comum para o bem de todos, do amor à verdade, do valor da justiça, da liberdade, da igualdade, da não violência e da ética global. Essa mensagem nuclear transcende às religiões e podem agregar todas as pessoas de bens, religiosas ou não.

---

<sup>233</sup> FUENTES, Ismael González. Diálogo com o Xintoísmo. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 209-220.

<sup>234</sup> BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 19-44.

<sup>235</sup> BALASURIYA, Tissa. Revelação e revelações. In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2006, p. 30.



### 3.8 *Limites da nova proposta teológica*

José Maria Vigil,<sup>236</sup> reconhece que uma teologia pluralista transreligiosa põe em cheque o que se convencionou nos meios exclusivistas e inclusivistas ser a identidade cristã. Para ele, dois motivos levarão ser esse o centro das discussões nas próximas décadas. Primeiro, a dificuldade de se aceitar a identidade religiosa como sincrética e dinâmica e segundo, por confundi-la com a identidade oficial, institucional. Esta sim, com tendência à fixidez e de adaptação lenta em cada momento histórico.

Vigil sustenta seis razões pelas quais uma teologia pluralista transreligiosa estremece a compreensão que o cristianismo tem de si mesmo. Primeiro, por contestar seu arcabouço doutrinal e teológico elaborado nos seus primeiros quinhentos anos, confirmado e aceito como sua essência no decorrer de séculos. Segundo, por questionar a ideia da substituição das demais religiões com a finalidade de formar um só rebanho e um só pastor. Terceiro, por advogar a diversidade de revelações da divindade e por aceitar cada religião como revelada. Quarto, por denunciar a de "povo escolhido" como típica de uma mentalidade exclusivista e intolerante, não mais aceita nesse novo tempo axial. Quinto, por opor-se à cristologia oficial como dogma central cristão indicando a necessidade de reexaminar a validade das conclusões dos primeiros concílios, assim como a requerer a interpretação tradicional da doutrina da encarnação, do significado de "Filho de Deus", bem como da morte e da ressurreição de Jesus. E, finalmente, por requerer mudança na vocação missionária da igreja.

Para Vigil, o mandato de conquistar o mundo foi colocado nos lábios de Jesus, mas não há um povo a ser salvo, pois todas as religiões são verdadeiras e a presença salvífica de Deus se faz nelas. Logo, a missão deve ser vista como um compartilhar e uma busca por compreender como o Mistério tem se revelado nos diversos povos e culturas. Assim, o fazer missões na perspectiva da teologia pluralista transreligiosa é ajudar as pessoas a serem "bons budistas, bons xintoístas, bons muçulmanos",<sup>237</sup> sem necessidade de mudar de religião para alcançar a salvação.

---

<sup>236</sup> VIGIL, José Maria. Identidade cristã e teologia do pluralismo religioso. *In*: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.), 2008, p. 137-160.

<sup>237</sup> *Ibid*, p. 154.

Jonathan TanYun-Ka<sup>238</sup> chama a atenção para o fato de haver uma diversidade de cristologias no Segundo Testamento e para a verdade de que as cristologias produzidas pelos concílios dos séculos IV e V terem sido frutos de polêmicos e intensos debates entre teólogos alexandrinos e antioquenos. Nesse sentido, suas declarações finais altamente abstratas, de difícil explicação, são frutos de acordos que visavam à conciliação de interesses e de respostas a questões específicas daquele contexto. Daí sua irrelevância hoje não somente para os asiáticos, mas também para uma grande maioria no ocidente.

Para Edmund Chia, a lógica da crença num único Deus, numa única verdade e numa única religião é milenar. Por outro lado, a proposta da nova teologia pluralista transreligiosa relativiza o mito da superioridade de uma religião sobre as outras, bem como a jactância de monopólio da verdade ou da Realidade última. Chia entende que

As várias religiões, com suas diferenças, servem todas para engrandecer a humanidade e suas relações para promover uma melhor qualidade de vida. Também se complementam entre si em seus esforços independentes para a facilitação da paz cósmica e da harmonia integral.<sup>239</sup>

Chia diz que, diferente do ocidente, os cristãos asiáticos têm suas raízes em outras religiões e que é estranha a ideia de uma religião que substitua todas as outras. Daí a influência para a abertura ao diálogo inter-religioso, para um Deus que misteriosamente se revela no nas outras religiões e para a construção de sociedades multiculturais e multireligiosas.

Edmund Kee-Fook Chia<sup>240</sup>, percebendo a complexidade da construção de uma teologia que seja transreligiosa, responde com um 'não' e um 'sim' tal possibilidade. Mesmo compreendendo ser boa a ideia que aceite o pluralismo de princípio Chia é cauteloso, pois (1) o conceito de Deus (teo) não é universal; (2) implicaria em conhecer a todas e a nenhuma religião, assim como ser de todas e de nenhuma; além da (3) dificuldade de pensar em um sistema que seja ampla o suficiente para abarcar, explicar e aplicar tudo a todos. Ele está mais propenso a achar a preocupação de universalidade é mais ocidental e alerta que "esta fome de universalidade é tanto fome de compreensão

---

<sup>238</sup> YUN-KA, Jonathan Tan. Das cristologias europeias clássico-universalistas às cristologias contextuais asiáticas. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2008, p. 221-233.

<sup>239</sup> CHIA, Edmund. Teologia asiática e pluralismo religioso. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2008, p. 161-184.

<sup>240</sup> CHIA, Edmund Kee-Fook. Es posible una "teología inter-religiosa"? *In: VIGIL*, 2010, p. 63-68.

como de poder; poder para definir e controlar e poder para mergulhar a variedade sob a égide da superestrutural da *teologia inter-religiosa*".<sup>241</sup>

Já Jacob Neusner<sup>242</sup> alerta para o perigo de se tentar construir uma teologia que seja tão elástica que se torne genérica. Essa, no seu entender contrariaria o próprio caráter da própria religião, evadi de responsabilidades, tornando privada e não contribuindo para o desenvolvimento da sociedade. Advertência semelhante é esboçada por Laurenti Magesa<sup>243</sup> ao dizer que deve-se tomar o cuidado para que, por causa de uma ideologia, não se transforme a percepção particular da divindade. Para Magesa, usualmente as ideologias "têm pouca ou nenhuma base na realidade".

Panikkar,<sup>244</sup> mesmo apontando como positivo o cruzamento da teologia da libertação com a teologia das religiões, aponta para a ambiguidade do termo *inter-faith*, pois pode dar a entender ser possível navegar 'entre duas águas', entre duas religiões. Em sua opinião, quaisquer tentativas de aproximar-se do Mistério acontecem dentro dos limites culturais e religiosos do fiel. Sendo as culturas modos que fazem as pessoas serem, viverem e pensarem diferentes. Por outro lado, Panikkar defende a necessidade de cada tradição ser aberta e não fanática de modo a que cada um converta-se à religião do outro sem necessidade de deixar a sua.

Irfan A. Omar<sup>245</sup> diz que a elaboração de uma teologia transreligiosa mesmo que tentadora, não é tão simples como pode parecer à primeira vista e aponta duas razões para isso: Primeiro, a impossibilidade de se aplicar atitudes teológicas de uma tradição à outra. Segundo, o fato de minimizar conteúdos de uma teologia em favor de aceitação ser contraproducente. Todavia, ele mostra certo otimismo com a ideia de formação de "teólogos mundiais", comprometidos a familiarizarem-se com ao menos uma tradição religiosa, além da sua.

---

<sup>241</sup>"Esta hambre de universalidad es tanto hambre de comprensión como de poder; poder para definir y controlar, y poder para sumir a la variedad bajo la sombrilla super-estructural de *la teología inter-religiosa*". Cf. CHIA, Edmund Kee-Fook. Es posible una "teología inter-religiosa"? In: VIGIL, 2010, p. 67.

<sup>242</sup> NEUSNER, Jacob. Religiones en general? es posible una teología inter-religiosa en la universidad In: VIGIL, 2010, p. 94-99.

<sup>243</sup> MAGESA, Laurenti. Teología "inter-creyente": contribución africana autóctona al debate. In: VIGIL, 2010, p. 88-93.

<sup>244</sup> PANIKKAR, Raimoni. Teología de la liberación y liberación de la teología. In: VIGIL, 2010, p. 114-117.

<sup>245</sup> OMAR, Irfan A. Teología mundial inter-creyente del pluralismo religioso: una perspectiva musulmana. In: VIGIL, 2010, p. 108-113.

Marcelo Barros<sup>246</sup> comenta que ainda que nos setores mais progressistas da oficialidade Católica Romana e do Conselho Mundial de Igrejas a salvação seja vista como não restrita ao cristianismo, qualquer proposta de mudança na cristologia será um dos principais focos de resistência. Contudo, ele recorda que diversos elementos aceitos hoje pacificamente como pertencentes à tradição judaico-cristã, na verdade foram a ela incorporada no decorrer dos séculos. Assim foi com a páscoa, que descende de um antigo rito de adoração à deusa da primavera; com o natal, que foi copiado da antiga religião romana; com o costume do uso de incenso no altar, patrimônio herdado de antigas religiões orientais; com o costume de ajoelhar-se, forma adotada dos antigos gregos e persas quando nas audiências públicas do rei; com o culto a Maria, o qual adveio do culto às deusas da Ásia Menor e da deusa egípcia "Rainha dos céus".

Todas estas questões são refletidas constantemente na liturgia, a qual expressa o pensamento exclusivista que não vê as outras religiões de forma positiva, que combate, ignora ou simplesmente agrega o outro. Por isso, Barros aponta como condição *sinequa non* para que a nova teologia seja possível o repensar a liturgia dentro do paradigma pluralista. Para ele, as imagens de Deus unidas à linguagem litúrgica orante que se refere a Deus como "Pai eterno" e "Pai nosso" precisam ser substituídas por expressões que relembrem a compaixão, a misericórdia e o amor uterino de Deus por todas as pessoas, independente da cultura ou da religião a que pertençam. Por outro lado, Barros está a concordar com Ione Buyst de que não é algo fácil mudar ritos, pois mudá-los "significa mudar os fundamentos, esquecer as raízes".<sup>247</sup>

### 3.9 Conclusão

Na primeira década do milênio, a Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro (ASETT) lançou a coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", na qual surge um embrião de uma proposta da construção de uma nova teologia leiga, pluralista, transreligiosa, sem dogmas com pretensões planetárias, focada no humano, e que faz eco, dentro do contexto da teologia da libertação, às ideias de renovação hermenêutica da teologia, fomentadas desde o século XIX.

---

<sup>246</sup>BARROS, Marcelo. Beber no próprio poço: águas que a amizade traz. A oração cristã com base em uma teologia pluralista da libertação. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2006, p. 237-260.

<sup>247</sup>BUYST, Ione *apud* BARROS, Marcelo. Beber no próprio poço: águas que a amizade traz. A oração cristã com base em uma teologia pluralista da libertação. *In: VIGIL ; TOMITA ; BARROS (orgs.)*, 2006, p. 249.

A complexidade da proposta revela-se nos diversos nomes usados para referir-se a essa proposta, os quais refletem, possivelmente, as incertezas dos diversos autores. A mesma é chamada de "Teologia cristã da libertação mundial", "Teologia cristã do pluralismo religioso e cultural", "Teologia inter-religiosa da libertação", "Teologia inter-religiosa da libertação mundial", "Teologia cristã pluralista da libertação", "Teologia cristã libertadora intercontinental do pluralismo religioso", "Teologia pluralista planetária cristã inter-religiosa e mundial", "Teologia latino-americana das religiões", "Teologia macroecumênica das religiões", "Teologia pluralista libertadora intercontinental", "Teologia mundial do compromisso religioso", "Teologia pós-cristã", "Teologia inter-crentes", "Teologia pós-religional" (sentido de para além das religiões), "Teologia transconfessional", "Teologia inter-faith transformativa", "Teologia universal das religiões", "Teologia leiga", "Teologia pública", "Teologia ecológica e planetária", "Teologia dialógica" e "Teologia da libertação pluralista e transreligiosa".

Apesar dos limites relacionados especialmente com a proteção do que se convencionou por identidade cristã e pela insegurança natural diante da pretensão de se rever todo o arcabouço doutrinal e teológico do cristianismo, percebe-se haver entre os diversos proponentes a convicção de que somente uma teologia transreligiosa será capaz de dialogar com os diversos saberes e movimentos sociais e seculares, presentes na sociedade nesse início de uma nova era axial. E o diálogo em vista da salvação integral de toda a humanidade é o objetivo que se pretende alcançar.

Que considerações finais e aprendizagens principais podem ser destacadas da pesquisa realizada? Que recomendação para se continuar pesquisando o tema é sugerida? Essas são questões apreciadas na parte final do trabalho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo geral estudar as possibilidades e limites da proposta de uma nova teologia apresentada pela ASETT. Teologia essa não institucional, leiga, multirreligiosa e advinda do cruzamento entre a teologia das religiões e a teologia da libertação. Tal proposta foi publicada entre 2003 e 2010, na coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", escrita por cerca de 45 teólogos e teólogas dos diversos continentes do planeta.

Dividida em três capítulos, no primeiro percebeu-se haver:

1. *Um anseio pela construção de uma nova teologia.* A pesquisa revelou que, desde o século XIX, estudiosos das mais variadas áreas do conhecimento, vêm indicando o esgotamento da teologia clássica e a necessidade de uma nova teologia que seja mundial, pós-nicena, pós-provinciana, pós-medieval, pós-metafísica, pós-ontológica, e que dialogue com o pensamento complexo interdisciplinar, buscando integrar o pensamento *primitivo* ao contemporâneo, o ocidental ao oriental e que esteja comprometida com a plataforma epistemológica transreligiosa; que reformule o arcabouço básico dos dogmas cristãos e ausculte honestamente as outras tradições religiosas, encarando a religião como busca conjunta por Aquele que está em, mas que ultrapassa a todas e a cada uma;
2. *Uma crise atual da teologia cristã.* O paradigma que deu, por séculos, sustentabilidade à teologia cristã, nas sociedades ocidentais mais avançadas, perdeu sua relevância levando a uma crise dos fundamentos cristãos. Os caminhos apontados para sua superação não se encontra nem através do retorno às formulas pré-modernas nem modernas da fé, mas via uma teologia aberta ao humano, ao pluralismo religioso, ao diálogo com as ciências, com os movimentos sociais e se fundamente em novas bases epistemológicas;
3. *Uma busca por um novo paradigma teológico.* Parte-se do pressuposto de que a história mostra não ser essa a primeira vez que a teologia cristã entra em crise. No século I, ao deixar o ambiente rural judaico e adentrar no mundo urbano greco-romano, a teologia cristã teve de abandonar o

paradigma apocalíptico primitivo. Já no século XVI, não sem traumas, a teologia viu-se obrigada a romper com o paradigma romano medieval para abraçar o paradigma da reforma protestante; no século XX precisou deixar de lado o paradigma moderno-iluminista estabelecido nos séculos XVII e XVIII, para adotar o paradigma ecumênico. Atualmente, necessita-se de um paradigma que a oriente em direção ao mundo, que a impulse na busca da verdade de forma interdisciplinar e que dialogue ecumênica e criticamente com as diversas ciências, culturas, ideologias e religiões;

4. *Uma ambição para que se repense os fundamentos cristãos.* Tal aspiração perpassa pelo reconhecimento humilde do aprisionamento cultural e contextual das doutrinas, pelo reconhecimento de que somente se tem percepções de Deus e não o conhecimento absoluto a Seu respeito e que Ele não pode ser nem contido e nem apreendido na sua totalidade por uma única tradição de fé. Para isso, a nova teologia aspira mudar o centro da doutrina para a experiência religiosa e repensar toda a estrutura de plausibilidade teológica do cristianismo.

No capítulo dois, apresentou-se uma síntese da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", na qual se encontra esboçada a proposta de uma nova teologia que se propõe a responder aos anseios das décadas anteriores. Nele nota-se:

1. *A origem da proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* Teve o início do seu esboço a partir da assembléia da Associação Ecumênica de Teólogo(a)s do Terceiro Mundo (ASETT), realizada em Quito, em 2001, a qual decidiu efetuar o cruzamento entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. Como consequência, nasceu a coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", publicada entre os anos de 2003 e 2010, em cinco volumes, e originalmente em espanhol. Seus autores são teólogos e teólogas das muitas religiões e dos diversos continentes, os quais refletem a complexidade do tema e confirmam estar a humanidade entrando numa nova etapa, a qual exige um novo paradigma teológico. Esse desafia as religiões a uma postura de abertura, de diálogo e de revisão dos seus fundamentos, geralmente estabelecidos nos paradigmas exclusivista e inclusivista. O resultado desse cruzamento é a proposta de uma teologia laica, não institucional e que dialogue com as religiões, com

as ciências, com os movimentos sociais, com o agnosticismo e com o ateísmo;

2. *Os pressupostos da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* Essa nova teologia tem cinco pressupostos básicos: primeiro, um olhar positivo à diversidade. Segundo, a convicção de que o Mistério divino revela-se na multiplicidade, não podendo ser apreendido no seu todo por uma única tradição religiosa. Terceiro, a certeza de que a verdade anunciada pelas religiões não está nelas mesmas, mas situa-se antes, entre e para além antes de cada uma delas. Quarto, a segurança de que cada religião é verdadeira à medida em que contribui para a libertação dos oprimidos. Quinto, a indubitabilidade em que a humanidade está no limiar de uma nova era, na qual emerge uma nova consciência, uma forma de pensar diferente de eras anteriores, a qual demanda a reconfiguração da teologia, a forçosamente passará da confessionalidade à transreligiosidade;
3. *Os objetivos da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* A nova teologia propõe-se a reinterpretar todo o edifício da teologia cristã. Para tal, tenciona rever as decisões já desgastadas dos primeiros concílios, especialmente Nicéia e Calcedônia, bem como as interpretações tradicionais sobre Deus, cristologia, trindade, pecado, soteriologia, eclesiologia e missiologia, dentre outras. Sua chave hermenêutica é a presença universal do Mistério em toda a criação e história;
4. *Obstáculos na construção do projeto.* Dentre os muitos obstáculos enfrentados para a materialização do projeto da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus", e a proposta teológica nela contida, três se destacam: primeiro, a dificuldade de reunir teólogos e teólogas de diversas partes do mundo em torno de um projeto novo, que se dispusessem a escrever sobre algo que fosse além da teologia cristã do pluralismo e superassem os temores de represálias por parte das hierarquias eclesiásticas. Segundo, superar a resistência de parte dos setores das teologias latino-americana e contextuais que olhavam com desconfiança o assunto do pluralismo religioso por considerá-lo ou extremamente acadêmico ou como agenda externa, do primeiro mundo. Terceiro, o recuo de editoras, que após iniciada a publicação da coleção, diante das pressões eclesiásticas, recusaram-se a lançar os volumes seguintes;



5. *A lógica e os elementos transreligiosos comuns da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* A lógica desta proposta teológica não é a ocidental, com seu princípio de exclusão do diferente. Ao contrário, adota o princípio simbiótico da complementaridade recíproca, do pluralismo religioso e cultural de princípio. Nesse sentido, assume como elementos comuns às muitas religiões, o "místico", com seus escritos, seu silêncio frente ao mistério e suas intuições; e o "ético-profético", com ênfase no serviço, onde cada ser humano é chamado a transcender a si mesmo, aos seus problemas e engajar-se na luta para a salvação da vida nas suas diversas dimensões;
6. O ponto de estagnação do projeto desde o seu *lançamento*. Como esta proposta teológica se propõe a ir além da teologia inclusivista, as cúpulas eclesiais não fazem esforços para compreendê-la nem para promover seu entendimento nas instituições formativas (faculdades e seminários), e dificultam a sua assimilação pelos fiéis;
7. *As indicações internas dos limites da teologia transreligiosa da libertação.* Internamente, alguns autores da coleção "Pelos muitos caminhos de Deus" apontam para a complexidade da construção de uma teologia transreligiosa. Seus limites estariam em: (1) na não universalidade do conceito de Deus (teo); (2) na impossibilidade de se conhecer todas as religiões; (3) na dificuldade da elaboração de um sistema que seja amplo o suficiente para abarcar, aplicar e explicar tudo de todas; (4) na desconfiança de ser ocidental a preocupação de universalidade e uma forma disfarçada da busca pelo poder de definir e controlar; (5) a dificuldade em aplicar atitudes teológicas de uma tradição a outra; e, (6) devido à minimização dos conteúdos das diversas tradições, corre-se o perigo de se construir uma teologia tão genérica que seja rejeitada por todas as religiões. No entanto, apesar disso, há quem demonstre otimismo com a intenção de formar "teólogos mundiais", familiarizados com mais de uma tradição, além da sua;
8. *As indicações internas das possibilidades da teologia transreligiosa da libertação.* Por outro lado, mesmo reconhecendo a dificuldade para erguer de uma teologia transreligiosa, a coleção aponta os seguintes caminhos para o avanço da proposta: (1) ser construída em conjunto com pessoas de

outras religiões; (2) levar em consideração o aporte autêntico e holístico de cada religião, pois as pessoas viriam não somente com suas teologias, mas igualmente com seus sentimentos, paixões e experiências. O que exige humildade epistemológica de cada um, pois não se pode falar com certeza de questões tais como monoteísmo/politeísmo, pessoalidade/impessoalidade de Deus e se há ou não vida após a morte; (3) focar na complementaridade das tradições na percepção do Mistério que todas buscam compreender e experimentar; (4) priorizar o serviço ao redor de questões públicas relevantes, que afetam a humanidade antes da morte, que visem à preservação da vida, inclusive do planeta.

No terceiro e último capítulo, pesquisou-se o pensamento de quatro estudiosos das áreas da bioquímica, da ciência, da história e da filosofia. Neles, buscaram-se pistas que pudessem auxiliar tanto na identificação dos limites quanto nas possibilidades de avanço da proposta delineada na coleção "Pelos muitos caminhos de Deus".

*1. Possíveis caminhos apontados por estudiosos externos que podem fazer avançar a proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação.* Cinco áreas são indicadas como caminhos para fazer propagar essa teologia:

*1.1 Na Antropologia e filosofia:* difusão da antropologia moderna e da filosofia contemporânea, especialmente da Escola de Frankfurt. O conhecimento de tais escolas poderá auxiliar na compreensão do pensamento contemporâneo e levar a teologia clássica a sair do seu gueto institucional, abrir-se aos desafios culturais atuais e à discussão de temas relacionados ao pluralismo. Também apontam a compreensão e difusão das ideias de filósofos como de E. Lévinas (centralidade do outro), Martin Buber (diálogo) como indispensáveis para o progresso da proposta da nova teologia;

*1.2 Na interdisciplinaridade.* A inclusão de debates sobre temas transversais relacionados à bioética, à ecologia, a ética, aos novos desafios e fronteiras da ciência, a justiça e a paz mundial podem contribuir ao diálogo interdisciplinar e a transpor os muros da confessionalidade, levando mais estudiosos a iniciar a pensar fora da antiga caixa exclusivista-inclusivista;

- 1.3 *Numa nova epistemologia.* Construção de uma epistemologia que permita a abertura ao absolutamente humano, às ciências, a uma leitura não literal da Bíblia, à revisão dos dogmas estabelecidos e ao diálogo honesto, respeitoso e valorativo das e com as outras tradições religiosas;
  - 1.4 *Na história das religiões.* Popularização da história religiosa comum, que perpassa as muitas religiões, com personagens modificados, mas com o mesmo núcleo;
  - 1.5 *Na hermenêutica do pluralismo integral.* Que permite tanto a reconstrução quanto a integração das verdades duradouras expressas nos períodos pré-moderno, moderno e pós-moderno, seja nas teologias religiosas seja nas ciências, de modo que os saberes e suas interpretações sejam complementares.
2. *Os seguintes fatores são apontados por estudiosos externos como limitantes à proposta da teologia pluralista transreligiosa da libertação, a saber:*
    - 2.1 *O preço pago pelos novos pensadores por seu pioneirismo e ousadia,* pode ser alto demais, e com isso inibir a muitos que poderiam seguir os seus passos. Esses, num instinto de sobrevivência e para salvar suas carreiras, podem buscar outros caminhos e deixarem o assunto para as próximas gerações;
    - 2.2 *A resistência das hierarquias das igrejas,* que ainda encaram a crise da teologia como passageira, mantêm a epistemologia mítica dominante e recusam-se em adaptar-se às novas sociedades;
    - 2.3 *O fato da teologia, em muitos lugares, ter deixado de ser uma disciplina viva e se tornado mera retórica acadêmica,* sem grandes inquietações cujo principal objetivo é aprender o conhecimento acumulado pela tradição e passá-la para as próximas gerações;
    - 2.4 *O fundamentalismo com sua postura a-histórica, sua hermenêutica literalista, seu exclusivismo e sua recusa em diferenciar poesia de prosa, linguagem mitológica-simbólica da linguagem logos.* O fundamentalismo, igualmente, tende a sacralizar imagens de Deus concebidas no passado, como sendo acultural e atemporal;
    - 2.5 *A indicação de que 70% da população mundial encontra-se no máximo nível de consciência etnocêntrica (âmbar).* Logo, predomina a tendência

da leitura dos seus textos sagrados como revelação direta da divindade a qual neles revela sua inerrante vontade.

*À guisa de conclusão, fazemos as seguintes reflexões:*

1. O assunto de uma teologia mundial, transreligiosa é complexo. Evocamos aqui o alerta de Panikkar, a respeito da dificuldade em se navegar entre duas religiões, quanto mais entre várias, mais os movimentos sociais e seculares;
2. A pretensão de desconstruir a estrutura de plausibilidade da teologia cristã não é simples, sendo esse o principal limitador para o avanço da proposta de uma nova teologia. Outro limite a ser levado em consideração é a afirmação de Ken Wilber de que cerca de 70% da população mundial ainda encontra-se no nível etnocêntrico. Em nenhum momento a proposta diz como irá superar esses limites;
3. A variedade de terminologia utilizada para designar a nova teologia indica a discordância entre os diversos autores da coleção "pelos muitos caminhos de Deus". As entrevistas indicam não haver consenso nem mesmo entre os coordenadores da coleção e da proposta da nova teologia;
4. A ausência de definição mais profunda de termos, tais como "pós-niceno", "pós-ontológico" e "transreligioso", dificulta ao leitor da coleção saber qual o sentido dos conceitos utilizados pelos diversos autores. Há, pois, necessidade de se aprofundar e alcançar consensos em torno de expressões centrais do projeto, como "transreligioso" e "pós-metafísico", como também o uso dos conceitos (analógicos) de "fé/revelação" quando se ensaia uma teologia inter-fés;
5. Há certa tensão entre a proposta de uma teologia laica e não institucional e, ao mesmo tempo, a busca por reconhecimento oficial das hierarquias eclesiásticas;
6. Os proponentes da Teologia Pluralista Transreligiosa da Libertação falam muito pouco a respeito "do lugar" de onde se fará essa teologia: se de uma confissão religiosa ou de uma ciência comparada das religiões.
7. A proposta, aliás, não é inteiramente nova. Remonta, em parte das suas pretensões, à teologia liberal protestante do século XIX e à teologia liberal

católica romana da primeira metade do século XX, ao movimento francês da "nouvelle théologie" e à escola alemã representada especialmente por Karl Rahner e Hans Küng. Sendo recorrente, poderão ainda surgir outras propostas "com mais força e profundidade". Como afirmou um dos proponentes, "a proposta da ASETT não deve ser vista como a última, mas como aquela que amplia compreensões e prepara caminhos para futuras e mais elaboradas propostas".

### *Recomendações para futuras pesquisas*

Para futuras pesquisas a respeito desse tema, deverá ser levado mais em consideração o aprofundamento no estudo de uma epistemologia adequada. Pois uma teologia que se pretende laica, não institucional, transreligiosa, em diálogo com os saberes e verdades pré-modernas, modernas e pós-modernas, e cuja preocupação central seja a preservação do planeta e a salvação da vida, nas suas diversas dimensões, necessita de outro lastro filosófico, de outra lógica para a organização do conhecimento.

Outra necessidade e/ou possibilidade, ainda, é investigar a relação entre a proposta teológica da ASETT e a proposta de uma Teologia Correlacional das Religiões feita por Paul F. Knitter em meados da década de 1990.<sup>248</sup> Nela, o autor mostra, talvez da forma mais ousada até então, que ao olhar melhor os textos fundantes do cristianismo, a compreensão tradicional de Jesus, como estando acima de outros nomes de salvadores religiosos, não é a única possível nem a original. Neste mundo, no qual temos uma experiência da pluralidade cultural absolutamente inédita, chegou a hora de ampliar essa tradição que se choca com o espírito do tempo atual e com as evidências históricas desta hora, defende Knitter. Enfim, trata-se, para o futuro, de relacionar melhor a sequência de projetos que, de há muito, clamam e apontam para uma outra teologia, em vista de um novo mundo, globalizado, que está surgindo, trazendo consigo o desafio irrenunciável do pluralismo religioso.

Tomando o último livro da coleção, que apresenta o ponto de chegada do esforço dos teólogos do terceiro mundo, na prospecção por uma teologia planetária, tem-se de reconhecer que ainda não há consenso metodológico e um maior delineamento lógico, porque também não está claro se esse desdobramento mais ousado

---

<sup>248</sup> KNITTER, Paul F. **Jesus e os outros nomes:** Missão cristã e responsabilidade global. Tradução Leszek Lech. São Paulo: Nhanduti Editora, 2010. Ver especialmente o capítulo dois, p. 43-66.

da teologia pluralista das religiões é possível e desejável. No livro, há seis autores que parecem não esboçar uma posição clara sobre a questão, enquanto outros são mesmo, em alguma medida, contra a possibilidade de uma teologia multirreligiosa (Michael Amaladoss, Marcelo Barros, Agenor Brighenti, Laurenti Magesa, Jacob Neusner, Raimon Panikkar e Aloysius Pieris) e os demais defendem a teologia inter-faith ou world theology (José Maria Vigil, Paul Knitter, Faustino Teixeira, Teresa Okure, Irfan Omar, Peter Phan e José Amando Robles).

Os próprios defensores da teologia planetária argumentam que ela terá que deixar de ser de algum modo teo-logia, no sentido em que a concebeu a racionalidade grega e foi apropriada e desenvolvida pelos cristãos e assimilada analogicamente pelas outras tradições de fé no Ocidente. Isso, porque será uma reflexão sobre a fé, não necessariamente teísta, e nem com o seu eixo principal no logos.

Tradicionalmente, o método da teologia demanda confessionalidade, mas isso pode estar mudando. A teologia, saindo dos ambientes litúrgicos e entrando na universidade, com efeito, aceita a etiqueta do debate científico e aos poucos redefine a sua metodologia (não como procedimento que deriva direto de uma "revelação", mas se desenvolve a partir de uma experiência humana de revelação). Se essa articulação da teologia (como interpretação desde "dentro" da experiência de fé) com as ciências da religião (enquanto interpretações interdisciplinares desde "fora" das religiões) prosperar, então se poderá falar de "teologia" (como esclarecimento da fé) não partindo de um texto sagrado, mas a partir dos fatos religiosos (que incluem os textos, também não escritos, das religiões) e que são analisados criticamente pela história e ciência das religiões. Portanto, a questão metodológica permanece aberta.

Também A mundialização possibilitada pela internet e pela informática provoca mudanças na ordem existencial e cultural de todos nós: estamos às vésperas de uma era de grande pacifismo e cooperação, pela possibilidade do reconhecimento de uma espiritualidade transreligiosa, enquanto cultivo da "qualidade humana profunda", conjugada com o debate científico transdisciplinar – ou então de um confronto mundial sem proporções.

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção transdisciplinar de princípios lógicos como a

recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto-organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade.

Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do Absoluto – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos! Porque hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas com uma nova configuração da dimensão religiosa da vida, em meio a uma formatação nova da compreensão de ciência e de conhecimento, que apontam para uma lógica de complexidade, transdisciplinar – e transreligiosa.

## REFERÊNCIAS

### Coleção "Pelos muitos caminhos de Deus"

ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus: Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação.** Goiás: Rede, 2003.

VÍGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios V: hacia una teología planetaria.** Quito, Equador: Editorial Abya Yala, 2010.

\_\_\_\_\_. ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Pluralismo e libertação: Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.** São Paulo: Loyola/ASETT, 2005.

\_\_\_\_\_. ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008.

### Gerais

ALVES, Maria de Lourdes Borges. **História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo.** Porto Alegre: Editora DIPUCRS, 1998.

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **A história de Deus: 4000 anos de história.** São Paulo: Ática, 2010.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses.** Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. **Religión sin religión.** Madrid: PPC, 1996.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: Editora Imago, 1997.

GIBELLINE, Rosino. **A teologia do século XX.** São Paulo: Edições Loyola, 1998.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia.** 5. ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995.

HARNACK, Adolf. **What is christianity.** San Diego, CA: The Book Tree, 2006.

KANT, E. **Que es la ilustración? filosofía de la história.** 3. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.



KUHN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LEADBEATER, C. W. **Os chakras**: os centros magnéticos vitais do ser humano. São Paulo: Editora Pensamento, 2009.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã**: 2000 de tradição e reformas. São Paulo: Vida Nova, 2001.

PLANT, Raymond. **Hegel**: Sobre religião e filosofia. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

QUEIROZ, Teresa Aline Pereira de. **O renascimento**. São Paulo: EDUSP, 1995.

ROBINSON, John A. T. **Honest to God**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Towards a world theology**: faith and contemporary history of religion. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.

SPONG, John S. **The sins of Scripture**: exposing the Bible's texts of hate to reveal the God of love. New York: HarperOne, 2006.

\_\_\_\_\_. **Um novo cristianismo para um mundo novo**. Campinas: Verus, 2001.

\_\_\_\_\_. **Why christianity must change or die**: a bishop speaks to believers in exile. New York: HarperOne, 1999.

\_\_\_\_\_. **Born of a woman**: a bishop rethinks the virgin birth and the treatment of women by a male-dominated. New York: HarperSanFrancisco, 1994.

STARK, Rodney ; BAINBREIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, [s.d].

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1995.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1986.

\_\_\_\_\_. **El futuro de las religiones**. Con una introducción de Mircea Eliade. Trad. de Ricardo Marcelo Jauck. Buenos Aires: La Aurora, 1976.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral**: uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006.

\_\_\_\_\_. **Uma teoria de tudo**. São Paulo: Cultrix, 2003.

## Capítulos de livros

ABRAHAM, K. C. Pluralismo religioso e teologia asiática. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 185-207.

BALASURIYA, Tissa. Por que uma cristologia pluralista na Ásia. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 253-272.

\_\_\_\_\_. Revelação e revelações. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 19-44.

BARROS, Marcelo. A reconciliação de quem nunca se separou. *In: ASETT (org). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação.* Goiás: Editora Rede. 2003, p. 135-155.

\_\_\_\_\_. Cristologia afro-latíndia: discussão com Deus. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.* São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 172, 177, 184.

\_\_\_\_\_. Beber no próprio poço: águas que a amizade traz. A oração cristã com base em uma teologia pluralista da libertação. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 237-260.

\_\_\_\_\_. Muitas falas e uma única palavra: amor. A Bíblia e o pluralismo religioso. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 145-159.

\_\_\_\_\_. Teología para una espiritualidad trans-religiosa: la frágil transparencia del absoluto. *In: VÍGIL, José Maria (org.). Por los muchos caminos de Dios: hacia una teología planetaria.* Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 38-54.

BOFF, Leonardo. Prefácio. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia latino-americana pluralista da libertação.* São Paulo: Paulinas, 2006, p. 11-13.

BRIGHENTI, Agenor. Teología e pluralismo religioso: cuestiones metodológicas. *In: VÍGIL, José Maria (org.). Por los muchos caminos de Dios: hacia una teología planetaria.* Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 55-62.

BOTAS, Paulo. A maldição de Malaquias: eclesiologia negra e pluralismo religioso. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã.* São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 220.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. *In: ASETT (org.). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação.* Goiás: Editora Rede, 2003, p. 5-8.

CHIA, Edmund. Teologia asiática e pluralismo religioso. *In: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), Teologia pluralista libertadora intercontinental.* São Paulo: Paulinas, 2008, p. 161-184.

\_\_\_\_\_. Es posible una "teología inter-religiosa"? *In:* VÍGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios:** hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, p. 63-68.

COMBLIN, José. Jesus libertador numa visão da teologia pluralista. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 121-148.

\_\_\_\_\_. A teologia das religiões a partir da América Latina. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Lui za E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação:** por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 74-75.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Punto de partida: hacia una teología pluralista, interreligiosa, laica, planetaria...el futuro de la teología como de partida de nuestra investigación. *In:* VÍGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios:** hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 16-31.

DAMEN, Franz. Panorama das religiões no mundo e na América Latina. *In:* ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003. p. 45-48.

EGEA, Amím. Aportación Bahá'í para una teología "tran-religiosa". *In:* VÍGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios:** hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010. p. 69-75.

FUENTES, Ismael González. Diálogo com o Xintoísmo. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008, p. 209-220.

GARAY, Joaquín Ernesto. Possíveis contribuições da teologia pluralista da libertação à construção de uma ética mundial. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 261-276.

GEBARA, Ivone. Pluralismo religioso: uma perspectiva feminista. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 169-190.

HIGUET, Etienne A. Fora das religiões há salvação. Salvação em uma perspectiva pluralista. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p.191-218.

IONBUYST *apud* BARROS, Marcelo. Beber no próprio poço: águas que a amizade traz. A oração cristã com base em uma teologia pluralista da libertação. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 249.

IRARRÁZVAL, Diego. Reimplantação teológica na fé indígena. *In:* ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 93.

\_\_\_\_\_. Salvação indígena e afro-americana. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008, p. 62, 84.

KNITTER, Paul F. Para uma teologia da libertação das religiões. *In*: ASETT (org). **Pelos muitos caminhos de Deus**: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 13-44.

\_\_\_\_\_. Religiões, misticismo e libertação: um diálogo entre a teologia da libertação e a teologia das religiões. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 7-13.

\_\_\_\_\_. Fundamentos para una teología pluralista multi-fe. *In*: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios**: hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 76-82.

LAMPE, Armando. Intolerância religiosa contra o pluralismo religioso na história latino-americana. *In*: ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus**: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 49-64.

LIBÂNIO, João Batista. Prefácio. *In*: TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 7.

LOY, David R. Reflexiones budistas sobre la teología inter-religiosa. *In*: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios**: hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 83-87.

MAGESA, Laurenti. Teología "inter-creyente": contribución africana autóctona al debate. *In*: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios**: hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 88-93.

MOLARI, Carlo. Teologia do pluralismo religioso na Europa e no Ocidente. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p.307-336.

NEUSNER, Jacob. Religiones en general? es posible una teología inter-religiosa en la universidad *In*: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios**: hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 94-99.

OMAR, Irfan A. Teología mundial inter-creyente del pluralismo religioso: una perspectiva musulmana. *In*: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios**: hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 108-113.

PAGURA, Federico J. Prólogo. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p.7-12.

PANIKKAR, Raimon. A interpelação do pluralismo religioso: teologia católica do terceiro milênio. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 235-252.

\_\_\_\_\_. Teología de la liberación y liberación de la teología. *In*: VIGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios**: hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 114-117.

PÉREZ, Mario Pérez. Uma revelação índia de Deus mãe. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 185-192.

RAO, K. L. Seshagiri. Teología inter-religiosa: Una perspectiva hindú. *In:* VÍGIL, José Maria (org.). **Por los muchos caminos de Dios:** hacia una teología planetaria. Quito, Ecuador: Editorial AbyaYala, 2010, p. 148-156.

RENSHAW, Ricardo. A terra: referência primordial para as religiões e para a teologia das religiões. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008, p. 351-366.

SILVA, Antônio Aparecido da. Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas. *In:* ASETT (org). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 97-107.

SILVA, Silvia Regina de Lima. De segredo e sagrado: Revelação e teologia negra. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 45-59.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008, p. 113-135..

SUESS, Paulo. Pluralismo e missão: por uma hermenêutica da alteridade *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental.** São Paulo: Paulinas, 2008, p. 98, 110.

SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação:** por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 125-143.

TAUCHNER, Cristian. A tarefa missionária com base na teologia pluralista da libertação. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 169-190.

TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. *In:* ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003. p. 65-84.

TOMITA, Luiza E. A contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso. *In:* ASETT (org). **Pelos muitos caminhos de Deus:** desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 108-119.

\_\_\_\_\_. Crista na ciranda de Asherah, Isis e Sofia: propondo novas metáforas para um debate feminista do pluralismo religioso. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, 2006, p. 107-124.

\_\_\_\_\_. ; BARROS, Marcelo. Uno e múltiplo: Deus numa perspectiva pluralista. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação.** São Paulo: Paulinas, 2006, p. 103-119.

TROCH, Lieve. Vozes de quem mora sobre fronteiras: a importância do "lugar social" para o diálogo inter-religioso. *In:* VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo

(orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 337-350.

VÍGIL, José Maria. Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 71-88.

\_\_\_\_\_. Teologia pluralista: os dados, as tarefas, sua espiritualidade. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 367-282.

\_\_\_\_\_. Muitos pobres, muitas religiões: a opção pelos pobres: um lugar privilegiado para o diálogo entre as religiões. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005. p. 17-31.

\_\_\_\_\_. Espiritualidade do pluralismo religioso – uma experiência espiritual emergente. *In*: ASETT (org.). **Pelos muitos caminhos de Deus**: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação. Goiás: Editora Rede, 2003, p. 121-134.

\_\_\_\_\_. Cristologia da libertação e pluralismo religioso. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Pluralismo e libertação**: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: Loyola/ASETT, 2005, p. 161-170.

\_\_\_\_\_. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.). **Teologia latino-americana pluralista da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 224.

\_\_\_\_\_. Identidade cristã e teologia do pluralismo religioso. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 137-160.

YUN-KA, Jonathan Tan. Das cristologias europeias clássicas-universalistas às cristologias contextuais asiáticas. *In*: VÍGIL, José Maria ; TOMITA, Luiza E. ; BARROS, Marcelo (orgs.), **Teologia pluralista libertadora intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 221-233.

## Artigos

CALVANI, Carlos Eduardo B. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. **Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião**, São Paulo: Ano X, nº 10, julho de 1995, p. 11-35.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo em tempo de fundamentalismo religioso. **Revista Convergência**, v. 37, n. 356, outubro 2002, p. 495-506.

## ANEXO 1

### RESPOSTA DE LUIZA E. TOMITA

Maruilson:

Peço desculpas pela demora em responder sua entrevista. Estive com uns problemas que me afastaram do trabalho.

Vamos às respostas:

1. **POSSIBILIDADE.** Na sua opinião, é mesmo possível uma teologia supra-religiosa, que não parta de uma tradição de fé específica e determinada?

Resposta: Não posso responder a esta pergunta porque discordo que a teologia do pluralismo religioso defenda a superação da tradição de fé ou religião. Creio que há várias formas de dizer “religião”: alguns teólogos falam em “comunidade de fé”, como P. Knitter, por ex. O mais radical é J.M.Vigil, que em alguns lugares defende a superação das religiões tradicionais, mas ele é um caso extraordinário. Leia o livro de P.Knitter (Jesus e os Outros Nomes. Ed.Nhanduti) e você verá que a maioria dos teólogos do pluralismo não é dessa opinião.

2. **OBSTÁCULOS.** Quais foram os principais obstáculos na construção e desenvolvimento do projeto da Teologia Pluralista Trans-Religiosa da Libertação?

A Teologia do Pluralismo Religioso teve seus primórdios desde os anos 70 com Karl Ranner, Hans Kung etc. Não se pode dizer que alguém comece a elaborar teologia como um projeto, como se fosse construir um edifício, por ex. Leia o livro A Teologia do Século XX, de Rosino Gibellini e veja que é difícil estabelecer onde e quando começa cada espécie de teologia. Você deve ter estudado filosofia, é a mesma coisa. Existem tendências, os filósofos seguem tendências de acordo com o seu contexto ou a época em que vivem, são influenciados por este ou aquele motivo ou circunstância e podem ser considerados mais de uma escola ou de outra. No livro de Knitter que lhe indico você verá como ele vai se definindo teólogo do pluralismo religioso influenciado por esta ou outra circunstância.

Mas de fato, a teologia do pluralismo religioso encontra dificuldades em ser aceita, não apenas pela hierarquia da igreja católica, mas também pelos próprios crentes, pois revela idéias bem avançadas, que esbarram com a linha teológica do Vaticano. O José Maria Vigil, por exemplo, recebeu uma carta de admoestação por parte dos bispos da Espanha, há 3 anos atrás.

3. **AVANÇOS E RECUOS.** Quais têm sido os avanços e recuos dessa proposta desde o seu lançamento? Quais as forças que explicam tais avanços e recuos?

Ao ler suas perguntas me parece que vc utiliza perguntas-chavões. Veja por exemplo, nunca existiu um "lançamento" da teologia do pluralismo, conforme já expliquei acima. De novo, leia Knitter, porque ele fala a partir da sua própria experiência como católico, no hemisfério norte, sofrendo as influências do norte, mas muito aberto às influências do sul (TdL), que fizeram toda a diferença. Aí acho que vc poderia elaborar questões

mais pertinentes sobre o tema. Por exemplo, em que a teologia do pluralismo religioso ajudaria a libertar o mundo da violência, da pobreza, dos conflitos religiosos etc. etc. Ou quais as dificuldades que encontra, tanto no mundo cristão como no não cristão.

4. CAMINHOS. Na sua opinião, quais caminhos (seja na filosofia, na lógica, na imaginação simbólica, na teologia...) que podem ajudar no avanços da reflexão?

Acho que o conhecimento da filosofia contemporânea (Escola de Frankfurt e outras), das teologias do século XX, da antropologia moderna poderão ajudar a formar um quadro do processo do pensamento contemporâneo que certamente ajudará os teólogos a saírem de seu mundo limitado pela instituição e a teologia clássica.

Bem, espero ter podido ajudar um pouco.

Tente entrevistar o Marcelo Barros, o Faustino Teixeira, são muito bons conhecedores dessa teologia.

Boa sorte! Me envie um parecer.



## ANEXO 2

### RESPOSTA DE MARCELO BARROS

1. POSSIBILIDADE. Em sua opinião, é mesmo possível uma teologia supra-religiosa, que não parta de uma tradição de fé específica e determinada?

Depende do conceito que temos de supra-religiosa. Se por supra-religiosa, compreendemos uma teologia que não parta de nenhuma tradição específica, tenho dificuldade de vislumbrar a possibilidade de uma teologia, ou seja, um discurso sobre a fé e sobre o mistério divino. Se o supra-religioso for compreendido como “trans” no sentido do ir além, mas sem descartar as tradições, aceitando cada uma em suas diferenças irreduzíveis, sem ingenuidade irenista ou concordista, mas, ao mesmo tempo, unindo-as no diálogo a serviço da humanidade e do planeta, aí penso que sim: é possível uma teologia supra-religiosa não presa a uma tradição específica. É claro que ainda se colocaria a pergunta: quem faria esta teologia e que não fosse nem cristão, nem budista, nem muçulmano, nem do Candomblé? Faria uma teologia ou um estudo de ciência da religião? E com que objetivo o faria se não estaria ligado a nenhuma tradição determinada? Consigo melhor vislumbrar uma teologia que soma sem ficar restrita a nenhuma tradição do que a um intento que pensa não precisar das tradições para fazer algo supra ou ultra religioso.

2. OBSTÁCULOS. Quais foram os principais obstáculos na construção e desenvolvimento do Projeto da Teologia Pluralista Trans-religiosa da Libertação?

Houve vários. Penso que o primeiro foi o fato de que cada setor da teologia latino-americana, (os companheiros e companheiras que fazem as teologias negras, indígenas e feministas – e outros), de certo modo, já se consideravam em um caminho pluralista e macro-ecumênico, ao mesmo tempo inserido na caminhada da libertação. Ao mesmo tempo, o que existia de teologia do pluralismo, mesmo aberta às questões sociais, era feita por europeus e parecia coisa do primeiro mundo e acadêmica demais para interessar aos companheiros inseridos nas teologias contextuais da libertação latino-americana. Houve também dificuldades pelo fato de que a iniciativa da consulta parecia uma coisa nova e diferente no campo da ASETT que nunca havia feito algo semelhante e não era fácil juntar teólogos e teólogas de vários continentes em um projeto como este. Outra dificuldade foi o fato de alguns colegas terem cedido ao medo de repressão por parte da hierarquia eclesiástica. Lembro-me de ter consultado um companheiro teólogo para ele escrever um texto sobre como seria a Cristologia a partir do paradigma do Pluralismo e em uma perspectiva libertadora. Ele me respondeu: “Gostaria de participar de um projeto desses, mas trabalho em uma instituição da Igreja e não quero perder meu emprego”. Até mesmo para editar os livros, tivemos que batalhar e vencer medos institucionais. Na Itália, a Editora Missionária Italiana (EMI) já havia publicado os dois primeiros volumes dos cinco da coleção e em uma reunião que tive com os editores em Bologna, estes me disseram que por ordens superiores não poderiam mais continuar a editar os livros. Além disso, na hora de pensar e organizar o quarto e quinto volume da coleção que não eram apenas sobre uma teologia cristã pluralista da libertação, mas inter-faith (inter-religiosa), não podíamos improvisar os contatos. Com quem contávamos nas tradições não cristãs, interessados/as neste assunto e caminhando nesta

direção? Penso que, no quarto e quinto livro, acabamos conseguindo pessoas de outras religiões que nos dissessem que é importante dar os passos para uma teologia mundial e trans-religiosa, mas, de fato, não chegaram a elaborar como seria propriamente esta teologia. De qualquer modo, foi o passo possível.

3. AVANÇOS E RETROCESSOS. Quais tem sido os avanços e retrocessos dessa proposta desde o seu lançamento? Quais são as forças que explicam tais avanços e retrocessos?

É difícil responder a esta pergunta de forma unitária. A nossa coleção foi a primeira sistematização mais completa de uma Teologia pluralista e inter-confessional da Libertação. Sinto que a proposta de uma teologia que vá além do inclusivismo ainda não chegou a muitos setores das Igrejas cristãs. Tanto a cúpula católica como as evangélicas e ortodoxas não são capazes nem de dialogar ou compreender minimamente esta proposta. Isso também tem como consequência a dificuldade de atingirmos as bases, mesmo bases teológicas (estudantes de teologia nas faculdades e seminários). Como concomitantemente (não por causa de nossa coleção, nem por causa da teologia pluralista), as Igrejas têm vivido um tempo mais de recuo institucional e endurecimento do pensamento, tenho a impressão que as teologias mais oficiais também sofreram recuos e isso tem repercussão negativa para uma abertura pluralista e para o diálogo. Uma experiência que desde então se firmou positivamente foi o Fórum Mundial de Teologia da Libertação, que mesmo sendo declaradamente cristão, tem assumido uma perspectiva de abertura pluralista e já teve sua quarta sessão ligada ao processo do Fórum Social Mundial. E nestes fóruns, seja como for, se vive uma experiência inter e mesmo trans-religiosa e em perspectiva libertadora. E alguns ensaios no campo da Cristologia e da Eclesiologia começam a avançar mais.

4. CAMINHOS. Em sua opinião, quais são os caminhos (seja na filosofia, na lógica, na imaginação simbólica, na teologia...) que podem ajudar a avançar na discussão?

No campo da Filosofia, os filósofos que têm aprofundado mais a questão da centralidade do outro (Levinas, por exemplo) e do diálogo (Buber e os da Escola de Frankfurt, com suas peculiaridades e diferenças) têm do lado de fora das religiões ajudado estas a se descobrirem como vocacionadas para sair de si e ir ao encontro do diferente. Uma certa crise que ronda as instituições religiosas em geral, crise de identidade e de sentido pode também colaborar (não é automático, mas pode contribuir) para que a descoberta da própria fragilidade ajude a se sentir carente do diálogo e da colaboração do outro. As crises atuais do mundo, a crise ecológica, as questões internacionais da paz e da justiça também servem de apelo para a construção de uma teologia que vá além da própria confessionalidade. A urgência de uma Ética mundial (Hans Kung já propôs um Projeto de Ética Mundial no começo dos anos 90) com as graves questões da bioética e os novos desafios e fronteiras da Ciência podem servir de convites para o diálogo e a colaboração pluralista e trans-religiosa.

## ANEXO 3

### RESPOSTA DE JOSÉ MARIA VIGIL

1. POSSIBILIDAD. En su opinión, es mismo posible una teología supla-religiosa, que no parta de una tradición de fe específica y determinada?

Si partiéramos del supuesto clásico de que toda teología es confesional y no puede sino estar enraizada en una confesión religiosa determinada y concreta, no sería posible tal teología. Se creyó tradicionalmente que aquel supuesto era incuestionable, sobre todo -obviamente- en los tiempos del exclusivismo y del inclusivismo. Todavía hoy hay quienes lo siguen teniendo por cierto. Pero la nueva experiencia religiosa del paradigma pluralista, cada vez más extendida, lleva a las personas a percibir y comprobar la posibilidad de una teología pluralista supraconfesional.

Son muchas las personas que aunque se sienten vinculadas a una tradición religiosa concreta, no viven este vínculo en el marco del exclusivismo o inclusivismo, sino del pluralismo. Muchas de estas personas viven incluso la experiencia de una doble o múltiple pertenencia. Su «fe», en el sentido de su «experiencia religiosa», no está vinculada en exclusiva a una tradición o a una sola confesión. Es lógico que la «teología» de estas personas -su *fides quaerens intellectum*- refleje su experiencia de no vinculación exclusiva con una única tradición religiosa.

En realidad este tipo de teología es ya un hecho, y *de facto ad posse, valet illatio*. Existe, luego es posible.

2. OBSTÁCULOS. Cuáles fueron los principales obstáculos en la construcción y desarrollo del Proyecto de la Teología Pluralista Transreligiosa de la Liberación?

No podemos hablar de «obstáculos»... realmente. El itinerario seguido ha sido un proceso de reflexión, colectivo, muy participado, como puede verse en los índices de los cinco volúmenes de la serie. Y no ha habido enfrentamientos, ni impasses, ni divisiones, sino simplemente matices y perspectivas diferentes, como en toda realidad humana. Pero esa misma variedad ha sido, es, una gran riqueza.

3. AVANCES Y RETROCESOS. Cuáles han sido los avances y retrocesos de esa propuesta desde su lanzamiento? Cuáles son las fuerzas que explican tales avances y retrocesos?

La propuesta que la EATWOT ha hecho con la culminación de la publicación de la serie «Por los muchos caminos de Dios», concretamente en su último volumen titulado «Hacia una teología plantearia», no es una propuesta original, ni nueva. Allí mismo abundan las referencias a propuestas e iniciativas que ya surgieron hace tiempo. Decimos allí que se trata de uno de tantos temas «recurrentes», que vienen, desaffan, dejan su poso... y parecen desaparecer, hasta que vuelven más tarde de nuevo. No es un movimiento circular, sino en «espiral»: la propuesta vuelve cada vez con una nueva fuerza, asumiendo lo que ya se debatió y re-lanzándolo a una nueva profundidad...

No podemos pensar que esta nueva aparición de la propuesta vaya a ser la última y definitiva... pero sí parece que podemos decir que se esta vez la propuesta ha encontrado preparado el camino: las amplias evoluciones históricas de la teología, de las que el

libro en cuestión da detallada cuenta, hacen pensar que van a ser muchos más los teólogos/as que en esta oportunidad comprenderán la obviedad y la normalidad de esta evolución.

Las dificultades están más de parte de los lastres que sufre la teología actual: en muchos lugares la teología no es una disciplina viva, sino una disciplina sometida a la retórica académica, un saber históricamente acumulado que se trata de conocer y repetir, sin mayores inquietudes. En las Iglesias la teología se convierte en «doctrina oficial»: lo más contrario a un concepto vivo y profético del carisma de la teología. Algunos teólogos y teólogas no hacen teología, sino que hacen Universidad pontificia, o formación seminarística, o repetición académica; una teología que sinceramente busque la verdad, y se arriesgue a reconocerla y a seguirla buscando allá donde la crea encontrar, dispuesta a recrearse a sí misma completamente si fuera preciso, es muy una realidad relativamente escasa.

Esos son las dificultades y obstáculos que experimentamos; no tenemos una historia concreta con avances y retrocesos puntuales que podamos detallar. Esta evolución es como una fermentación profunda, que va avanzando inexorablemente, aunque exteriormente no se vean signos puntuales de cambio.

4. CAMINOS. En su opinión, cuáles son los caminos (sea en la filosofía, en la lógica, en la imaginación simbólica, en la teología...) que pueden ayudar a avanzar en la discusión?

En primer lugar yo creo que no debemos preocuparnos mucho por ello, porque este proceso es natural y está en marcha, y no hay quien lo detenga. La pregunta no es si llegará o no la teología planetaria, sino cuándo, y qué ritmo de desarrollo adoptará.

Algo que podría ayudar mucho sería la apertura de la teología a los nuevos desafíos de la cultura actual. Si la teología actual, como conjunto, superara su encerramiento en la academia universitaria y en el oficialismo de las instituciones religiosas, si se abriera sin miedo a esos temas, que están ahí, en los corazones de las personas de hoy, pero que no se pueden tratar en la academia ni en los ámbitos teológicos eclesiásticos, es obvio que avanzaríamos mucho, tanto en el debate como en la construcción misma de esa soñada «teología planetaria».

Tengo mucha esperanza en que, a pesar de la inercia y el enclaustramiento académico e institucional-religioso de buena parte de la teología, crezcan poco a poco, como ya lo vienen haciendo, las iniciativas conjuntas de estudio investigativo entre Universidades y entidades que, con mucho coraje, sí que quieren buscar la verdad. A todos nos corresponde empujar.