

PLURALISMO RELIGIOSO E HERMENÊUTICA DA DIFERENÇA

Novas possibilidades para a teologia cristã¹

Prof. Dr. Walter Salles
Thiago Luiz Bernardo

RESUMO

O pluralismo religioso configura-se hoje como um dos grandes desafios para o exercício da teologia e a construção da identidade cristã. Mas ao mesmo tempo, esse pluralismo pode significar a rica possibilidade de uma nova interpretação da identidade cristã tendo em vista o diálogo com outras tradições religiosas. Para tanto, é preciso conceber o conhecimento de si como interpretação de si e a construção da própria identidade como fruto da hermenêutica da diferença.

Palavras-chave: Pluralismo, identidade, hermenêutica.

ABSTRACT

The religious pluralism nowadays configures as one of the bigger challenge to the theology exercise and the Christian identity construction. But, at the same time, this pluralism can mean the rich possibility of a new Christian identity interpretation, having in mind the dialog with others traditions religions. So, it is necessary to conceive itself knowledge as itself interpretation and the construction of the own identity as a result of the hermeneutical of the difference.

Key-words: Pluralism, identity, hermeneutical.

¹ O presente trabalho reúne reflexões oriundas do Projeto de Iniciação Científica do aluno de teologia Thiago Luiz Bernardo, o qual faz parte do Projeto de Pesquisa do Prof. Walter Salles realizado na PUC-Campinas, sob o título "A hermenêutica teológica do pluralismo religioso em Claude Geffré".

INTRODUÇÃO

As tradições religiosas não são certamente as únicas a ter dificuldades no reconhecimento do outro, do diferente, daquele que não partilha a mesma visão de mundo e de ser humano. Em todo caso, a Tradição cristã desde o seu surgimento e inserção em diversas culturas experimentou dificuldades com aqueles que em um primeiro momento foram denominados como pagãos, infiéis e idólatras. Com o decorrer do tempo, tornou-se habitual falar do outro como sendo não-cristão, definindo-o a partir daquilo que ele não é. Hoje, face ao pluralismo religioso que caracteriza a nossa Civilização mundializada ou globalizada, o percurso a ser realizado do ponto de vista da Teologia cristã na tentativa de reconhecimento do outro e da construção da própria identidade religiosa parece ser aquele que nos faz trilhar os caminhos abertos por uma hermenêutica da diferença. O objetivo pois, desse ensaio é contribuir com essa reflexão em torno da identidade religiosa a partir da hermenêutica do pluralismo religioso desenvolvida pelo teólogo francês Claude Geffré.

I. O PLURALISMO E A HERMENÊUTICA DAS FONTES ESCRITURÍSTICAS DA TRADIÇÃO CRISTÃ

Talvez não seja nenhum exagero ou nenhuma falsa pretensão afirmar que hoje o pluralismo religioso surge como um dos principais desafios para a Teologia cristã: o que significa a única mediação salvífica de Cristo? Qual seria o papel das religiões nessa unicidade cristocêntrica? E se o ateísmo que caracterizou o século XX foi o horizonte desde o qual a Teologia cristã reinterpretou as grandes verdades da fé cristã, o pluralismo religioso configura-se hoje não só como um de seus principais interlocutores, mas também como um desafio mais amedrontador que o próprio ateísmo². Isto porque o horizonte teológico, para além dos desafios impostos pelo ateísmo e pela indiferença religiosa que marcaram ou ainda caracterizam o chamado Mundo ocidental, se vê perpassado pelo revigoramento das tradições religiosas ditas não-cristãs que trazem como desafio a necessidade da superação do confronto com Atenas e Jerusalém a fim de considerar o outro

² C. GEFFRÉ, O lugar das religiões no plano da salvação. In Faustino TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p.112.

não ocidental, nem grego nem judeu³. Esta pluralidade religiosa coloca o Cristianismo “*sob o risco da interpretação*” diante do outro que igualmente fala de uma experiência com o Transcendente, sendo assim “*a fé só é fiel ao seu impulso e ao que lhe é dado crer, se levar a uma interpretação criativa do cristianismo*”⁴. A isso é preciso acrescentar o fato de que a questão teológica do pluralismo religioso está ligada à consciência de formarmos uma civilização planetária e na medida em que se percebe melhor a riqueza das outras tradições religiosas toma-se igualmente consciência da particularidade histórica do Cristianismo.

Esse novo cenário acaba por gerar uma crise da linguagem sobre Deus que por sua vez provoca aquilo que se tornou comum chamar de a “virada hermenêutica da Teologia”⁵. Por crise da linguagem, entendemos a influência causada pela virada hermenêutica do fim século XX na razão filosófica que a dissocia de uma ontologia clássica, das filosofias do sujeito ou filosofias da consciência, para considerar o ser humano em sua realidade lingüística. No contexto da Teologia cristã, essa virada ou giro epistemológico significa conceber uma hermenêutica teológica capaz de reinterpretar a experiência cristã fundamental, da qual os escritos do Novo Testamento são testemunhas, em correlação com a experiência histórica de hoje. Esta experiência é sem dúvida perpassada pelo pluralismo religioso aparentemente intransponível, um desafio que questiona a própria compreensão da identidade cristã na sua pretensão à unicidade e à universalidade⁶. Em outras palavras:

A tarefa da teologia como inteligência de fé será justamente a de elaborar uma nova linguagem que se apóie sempre nos conceitos fundamentais da revelação, mas que busque ultrapassá-los para tornar o conteúdo da fé mais inteligível em cada momento histórico.⁷

³ Idem, *ibidem*, p. 133.

⁴ A expressão “sob o risco da interpretação” é tirada do título original de uma conhecida obra de Claude Geffré: *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, a qual possui a seguinte tradução portuguesa: *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, São Paulo, Paulinas, 1989. Citação à p.6.

⁵ C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p. 29-30.

⁶ Idem, *De Babel à Pentecôte*, p.8.

⁷ R. PANASIEWCZ, *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 96.

O que hoje chamamos de hermenêutica tem suas raízes na mitologia grega, segundo a qual os gregos encarregavam alguns personagens de serem intérpretes da divindade, mensageiros dos deuses. Neste cenário mitológico, é possível destacar a figura de Hermes, filho de Maia, uma mortal, e de Zeus, o grande deus do Olimpo. Por ser filho de um deus e de uma humana, recebe o dom de ligar e desligar as relações entre os seres humanos e os deuses:

Entretanto, apesar do termo hermenêutica estar associado à história mitológica de Hermes⁸, o uso que hoje fazemos desse termo nos remete ao final da idade moderna e ao início da idade contemporânea. Como é conhecido da história da hermenêutica, dentre os pensadores que muito contribuíram com a elaboração de uma hermenêutica filosófica e de uma filosofia da linguagem destacam-se Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur.

Em resumo, é possível dizer que Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dá à hermenêutica o caráter sistemático filosófico. Wilhelm Dilthey (1833-1911), destaca-se por defender a tese de que a historicidade e a temporalidade são as chaves para se chegar ao conhecimento, sendo imprescindível também levar em conta a historicidade de quem interpreta. Defende portanto, a necessidade da articulação entre texto e autor, bem como a relação entre intérprete e contexto histórico. Martin Heidegger (1889-1976) dedicou-se a formular uma filosofia capaz de compreender o ser em sua existência e, a partir daí, sua relação consigo mesmo e com o mundo. Portanto, para se alcançar a linguagem foi preciso passar pela ontologia. Na obra “*Ser e Tempo*” (1927), Heidegger elabora uma hermenêutica sobre o “Dasein” (ser-aí), e em “*A Caminho da Linguagem*” (1959) faz uma relação entre linguagem e ser, acrescentando à sua filosofia existencialista a problemática da linguagem, considerando-a como a “casa do ser”⁹. À semelhança de Heidegger, outros autores como Hans-Georg Gadamer (1900-2002), considerado o fundador da hermenêutica contemporânea¹⁰ e Ludwig Wittgenstein (1889-1952), que

⁸ A fonte que citamos sobre o mito de Hermes baseia-se em J.S. BRANDÃO, *Mitologia grega*, Petrópolis, Vozes, 1993.

⁹ G. REALE & D. ANTISERI, *História da filosofia*, p. 591.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 626.

acreditava ser a linguagem uma representação da realidade¹¹, também contribuíram com este novo campo do saber.

No contexto de uma hermenêutica da linguagem e da interpretação do ser, do ser no mundo, a hermenêutica textual de Paul Ricoeur (1913-2005) nos oferece um fundamento sólido para formular uma hermenêutica teológica do pluralismo religioso, tendo em vista que a partir da chamada “virada hermenêutica” a prática teológica começa pouco a pouco a ser compreendida não mais como um discurso sobre Deus – que por definição escapa aos limites da razão – mas sim como uma hermenêutica sobre a linguagem que fala humanamente sobre Deus. Essa nova compreensão da razão teológica privilegia o enfoque lingüístico da linguagem religiosa, tendo por pressuposto que não existe nenhuma forma de saber que prescindia da linguagem e que toda linguagem é sempre um ato interpretativo. Paul Ricoeur formula uma hermenêutica do texto, bem como dos símbolos e da ação, que leva a uma auto-compreensão do intérprete, conferindo mais criticidade e consciência à sua tarefa de ser pessoa: compreender é também compreender-se.

A importância concedida à hermenêutica da linguagem religiosa, mais concretamente a hermenêutica textual, fundamenta-se na relevância do texto para a configuração de uma identidade pessoal e comunitária que se constitui em um ponto crucial para o diálogo inter-religioso. Estamos aqui no contexto de uma hermenêutica da diferença: o pressuposto de qualquer diálogo passa pelo respeito ao outro em sua diferença, somos chamados a reconhecer o outro em sua alteridade¹². É o que nos ensina por exemplo, a narrativa do mito de Adão e Eva quando dissocia diferença e alteridade. Nesta dissociação o outro é percebido como meu semelhante, e o outro é outro antes de ser diferente e somente o meu semelhante se manifesta como outro para mim. Para a narrativa bíblica a exaltação primeira é diante do outro que é contemplado como semelhante, “*Eis, desta vez, ossos dos meus ossos, carne da minha carne*” (Gn2, 23a), e somente então esta alteridade é contemplada como diferença, como sendo a outra, “*Ela se chamará humana, pois do humano foi tirada*” (Gn2,23b). Assim, no contexto da compreensão da linguagem está inserido o ser humano, político-social-religioso, que busca uma identidade. E, talvez, nesta busca o específico do encontro

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 658.

¹² Esta dinâmica do reconhecimento do outro encontra uma importante fundamentação filosófica em P. RICOEUR, *Percurso do reconhecimento*, São Paulo, Loyola, 2007.

das religiões aponte na direção de uma antropologia religiosa e da história das religiões:

Para além de sua infinita diversidade, é permitido dizer que toda religião autêntica é caracterizada por certo descentramento de si em benefício de uma Realidade última, apreendida ou não por meio das representações de um Deus pessoal.¹³

O exercício da teologia hoje, tem como uma de suas preocupações fundamentais oferecer critérios de plausibilidade à fé de quem se apreende e se compreende desde determinada tradição religiosa em meio à realidade plural que caracteriza o mundo globalizado. A Teologia cristã é chamada a elaborar uma interpretação dos fatos à luz da Sagrada Escritura de tal modo que possa iluminar os problemas que atingem a construção de uma identidade pessoal e coletiva. O que se torna possível a partir da elaboração de uma nova linguagem que será assimilada e interpretada por aqueles que se identificam com essa identidade religiosa, e transmitida para ser novamente internalizada e interpretada. Nessa dinâmica hermenêutica a mensagem interpretada de uma experiência do Sagrado, chamada Revelação, feita há milhares de anos, chega até nossos dias e é recebida como fonte de fé. Como mostra a história das tradições religiosas, foi a partir da hermenêutica de um acontecimento de fé elaborado por um grupo de pessoas que se fundamentaram o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, como também outras religiões. A este fenômeno de transmissão do dado de fé vivido, interpretado e decodificado em linguagem, dá-se o nome de Tradição. Por isso, quando se interpreta um texto sagrado, além de se gerar um novo sentido, o leitor-intérprete bebe de elementos característicos das diversas culturas que o transmitiram. No contexto do Cristianismo, o testemunho das primeiras comunidades cristãs já é uma interpretação da experiência fontal realizada à luz do evento pascal. Hoje, do ponto de vista hermenêutico, o desafio é saber quais textos permitem aos cristãos fazer uma experiência de Jesus Cristo como evento salvífico, de tal maneira que este evento seja sempre atual, traduzido pois, em nossos próprios esquemas de pensamento e de linguagem.¹⁴

¹³ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte*, 19.

¹⁴ Idem, *Crer e interpretar*, p. 41.

Essa dimensão hermenêutica da linguagem evidencia o perigo de se perder valiosos elementos da Tradição, caso caiamos no mal do fundamentalismo. Para muitos estudiosos, o movimento fundamentalista é formado por adeptos que têm a necessidade de buscar uma certeza segura em meio a um mar de incertezas. A possibilidade de se abrir a novas interpretações é algo que causa medo, angústia, e, muitas vezes, procura-se transformar em histórico o que não tem a intenção de sê-lo. Tudo indica que a dinâmica própria do fundamentalismo seja perpassada por uma concepção de fé demasiadamente racionalista que pretende fornecer uma prova excessivamente objetiva de que os textos sagrados são uma tradução literal daquilo que a divindade falou, daquilo que fora ditado ao suposto autor do texto sagrado.

No entanto, desconsiderar a dimensão hermenêutica que estrutura os textos da tradição é esquecer que o texto narra a interpretação de um dado de fé por aqueles que experimentaram o deslocamento do sujeito diante de uma alteridade considerada como Absoluta. Do ponto de vista fenomenológico, podemos dizer que nas religiões proféticas (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo), a divindade se revela pela proclamação de uma palavra escrita (Torah, Escritura, Alcorão) que ajuda a dizer a experiência da morte de si mesmo (deslocamento) a fim de atingir a Realidade última.

Uma orientação hermenêutica na teologia não significa contudo, o fim do dogma, mas sim que o ponto de partida do trabalho teológico é um texto que pertence a uma tradição lingüística. Para aquele que interpreta estar inserido em tal tradição, significa possuir esquemas interpretativos desde os quais se compreende a realidade e se formulam novos conceitos. Mas, em que consiste afirmar que o texto é objeto da teologia entendida como hermenêutica?

...significa dizer que o objeto do ato teológico não é uma série de enunciados dogmáticos cuja compreensão estou buscando, mas é o conjunto dos textos compreendidos no campo hermenêutico aberto pela revelação.¹⁵

Significa igualmente afirmar que o caminho da interpretação em direção à noção de verdade não diz respeito à adequação formal entre a inteligência e a realidade, mas sim a uma aproximação balbuciante da plenitude da

¹⁵ Idem, *ibidem*, p.38.

verdade. Em outras palavras, a noção de verdade pertence à ordem da manifestação e a interpretação dessa manifestação não pode mais ser tomada por definitiva, desde o ponto de vista da interpretação. O que não quer dizer que se renuncia a toda verdade, mas simplesmente tem-se *“o sentido da distância entre a posse sempre relativa da verdade no plano humano e o fato de que esta verdade aponta para uma verdade inacessível que coincide com a própria realidade do mistério de Deus”*¹⁶.

A orientação hermenêutica na teologia deve, pois, levar em conta uma correlação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade cristã e a experiência histórica de hoje. E como afirma Geffré, seguindo a linha de raciocínio de Paul Ricoeur, essa experiência histórica contemporânea situa-se sempre na convergência *“entre um espaço de experiência que me precede e um horizonte de expectativa para o qual me projeto”*¹⁷. A interpretação supõe sempre uma dupla dimensão: arqueológica e teleológica, um olhar sobre o passado e um olhar para o futuro. E nunca é demais lembrar que o Cristianismo é uma experiência de fé que se torna uma mensagem, um discurso, um texto, e que, portanto, experiência e linguagem estão profundamente associadas, o que faz da narrativa da experiência cristã primitiva um ato de interpretação.

Como consequência, a experiência religiosa, bem como outras formas de experiência, a estética, por exemplo, estrutura-se sempre a partir de modelos prévios a partir dos quais apreendo a realidade e que eventualmente me permitirão forjar novos conceitos e novas práticas. Esses modelos fazem parte da tradição lingüística na qual o sujeito está inserido, a qual fornece elementos necessários para a interpretação do conteúdo assimilado, sendo que este instrumental lingüístico conduz a uma comunidade na qual está inserido o sujeito que interpreta a mensagem que lhe é dirigida. Por isso, no caso da Teologia cristã, a hermenêutica exerce papel fundamental para discernir o que na Sagrada Escritura se quer transmitir como experiência da Revelação e o que é próprio do contexto da comunidade que a transmite, sem contudo, promover uma radical distinção entre ambas¹⁸. Aqui é importante notar que, para alguns estudiosos do tema em questão, se o sujeito que

¹⁶ Idem, ibidem, p. 39.

¹⁷ Idem, ibidem, p.40.

¹⁸ Idem, ibidem, p. 36-37.

interpreta a mensagem não pertencer a determinada comunidade lingüística, dificilmente conseguirá formular sua interpretação com grau de precisão igual a uma pessoa que integra tal comunidade. No campo da teologia, o sujeito que se identifica com determinada religião assimilará e interpretará mais facilmente a tradição lingüística de sua própria comunidade do que a da comunidade alheia.

Até o momento, seguindo os passos de Claude Geffré, na tentativa de compreensão do pluralismo e tendo em vista o diálogo inter-religioso, temos nos apoiado na hermenêutica do texto de Paul Ricoeur para pensar uma nova compreensão da fonte escriturística da Teologia cristã. Todavia, convém lembrar que a hermenêutica filosófica de Ricoeur deseja *“ultrapassar a pretensa transparência do sujeito a si mesmo e busca uma compreensão de si mesmo que seja mediada por sinais, símbolos e textos narrativos”*¹⁹. Para o teólogo, trata-se de tomar distância dos preconceitos ou ilusões positivistas (objetividade textual) e da ilusão romântica (congenialidade entre o leitor de hoje e o autor de um texto do passado, como era a pretensão de Schleiermacher). Além disso, é preciso ter em conta que toda leitura importante transforma o leitor, ou ainda, compreender é compreender-se diante do texto que possibilita a transformação do “Eu” que vem à leitura. A noção de mundo do texto desenvolvida por Ricoeur nos possibilita pensar uma nova maneira habitar o cotidiano, a possibilidade de uma nova existência que emana da fé religiosa, a qual suscita o desejo de fazer existir um novo mundo.

A partir daí, a revelação deixa de ser entendida apenas como o conhecimento de uma mensagem até então desconhecida e passa a ser compreendida acima de tudo como a possibilidade de uma nova existência na vida do sujeito. Temos aqui duas conseqüências imediatas para o Cristianismo. Primeiramente, a possibilidade de ultrapassar a idéia de um sentido já existente no texto apreendido graças à compreensão do que o autor quis dizer, ou seja, chegamos ao querer dizer de Deus por meio do querer dizer do autor que interpreta a mensagem divina. Em segundo lugar, a idéia de que a Palavra de Deus é mediada por textos – por uma escritura – que já são em si mesmos uma interpretação do real. O ato de compreender é uma exigência hermenêutica de todo ato de fé e esse ato deve considerar

¹⁹ Idem, *ibidem*, p.44.

a historicidade da verdade e do sujeito interpretante: o conhecimento é inseparável de uma interpretação de si mesmo e do mundo.

A compreensão hermenêutica da verdade nos convida a tomar distância tanto da concepção metafísica (típica da teologia dogmática) quanto da concepção pressuposta pelo historicismo. Ambas as posturas são herdeiras da problemática racionalista, da idéia de correspondência, de adequação entre sujeito e objeto, concebendo uma relação imediata com a origem: seja com a plenitude do ser (metafísica) seja com o fato histórico (historicismo). O conhecimento metafísico da verdade desconhece a historicidade de toda verdade, mesmo a revelada, anulando toda descontinuidade, diferença e pluralidade. Para o historicismo, a verdade do Cristianismo está contida em um texto – a Bíblia – que pode ser recuperada a partir de métodos científicos. Entretanto, para além da perspectiva do historicismo e da metafísica, há a aquela postura que ignora

toda história que não viva de uma origem e que não seja dita do seio da história e como interpretação dessa história [...] A verdadeira tradição cristã é sempre interpretação criativa que procede da confrontação viva entre o discurso passado da primeira comunidade cristã e o discurso presente da Igreja informado por sua prática concreta.²⁰

A teologia entendida como discurso hermenêutico cria novas interpretações do Cristianismo capaz de favorecer práticas cristãs na situação concreta dos fiéis em conformidade com tempos e lugares. Trata-se de um esforço para tornar mais inteligível e significativo para hoje. A linguagem já construída da revelação, ou seja, uma nova escritura concebida no confronto com escrituras anteriores e no diálogo com o contexto atual. Uma postura incompreensível para o chamado fundamentalismo escriturístico que não consegue perceber que a hermenêutica dos textos da tradição é uma interpretação de fé movida pelo Espírito, interpretação que possui uma meta teológica situada na tensão entre a Escritura como Palavra de Deus e como obra humana historicamente situada.

²⁰ Idem, *Como fazer teologia hoje*, p.77.

II. PLURALIDADE RELIGIOSA E ECUMENISMO INTER-RELIGIOSO

Ao longo da história, podemos perceber que há uma busca constante do ser humano pelo sagrado, pois a contingência do mundo não lhe é suficiente. O ser humano precisa buscar um além de si mesmo que as tradições religiosas chamam de Transcendente, Totalmente outro, Realidade última, Divindade, Deus,... Nessa busca, há elementos que provocam no ser humano o descentrar de si mesmo, colocando-o em marcha em direção a esse Outro absoluto, experimentado comunitariamente. Talvez nisso resida uma abertura para o diálogo entre as diversas tradições religiosas a partir da ótica cristã: oferecer caminhos pelos quais se pode fazer a experiência de Deus que quer a salvação de todos, conforme testemunham textos do Novo Testamento, como por exemplo, Lc3,6 e 1Tm 2,4. Esta mesma idéia é retomada pelo Magistério da Igreja católica por meio da Declaração Conciliar “Nostra Aetate”²¹.

Trata-se de um desejo salvífico que deve ser compreendido também na linha do Antigo Testamento, ou seja, como “shalom” como realização de uma esperança pela humanização do homem, pela justiça e pela paz na criação, a qual não se reduz à salvação da alma, como libertação individual de um mundo marcado pelo mau²². Nesta busca, o indivíduo não está sozinho, ao contrário, integra uma comunidade religiosa que se expressa em uma determinada linguagem, construindo assim a sua tradição lingüística. Essa linguagem revela a compreensão que uma comunidade de fé tem de sua relação com o Sagrado, do mundo, de si mesmo e do outro. A partir disso, surge uma inquietação no campo das relações que dá origem ao êxodo de si mesmo que capacita o ser religioso a buscar a relação com o outro e com o mundo, a partir de elementos pertencentes à sua prática religiosa. Neste sentido, como afirma Claude Geffré, “*Sempre se constata uma relação de alteridade à qual corresponde um fundamentum no ser humano*”²³. Isso é o suficiente para afirmar o caráter de deslocamento do sujeito, próprio a cada tradição religiosa, uma vez que todas remetem a um além do próprio sujeito, mesmo que de forma indireta. A partir de linguagens e práticas diferentes

²¹ Nostra Aetate, n.1.

²² J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, apud. R. PANASIEWCZ, *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 150.

²³ C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p. 151.

tais tradições apresentam a preocupação com o ser humano, com o mundo, abertura que em germe aponta para a relação com Totalmente outro.

É a partir dessa preocupação que alguns estudiosos desejam refletir sobre a possibilidade de uma ética mundial baseada no diálogo, a fim de se construir uma “Civilização Planetária”, como nos lembra Leonardo Boff a partir do projeto de Hans Küng²⁴ que defende a tese de que só haverá um “etos global” se houver “*critérios comuns aplicáveis a todas as religiões*”²⁵. Todavia, Claude Geffré quando elabora seu pensamento acerca da construção desse “ethos global”, por ele denominado “Ecumenismo Planetário”, parte de uma compreensão um pouco diferente. Segundo ele, essa construção deve partir dos valores éticos de cada tradição religiosa, os quais são colocados em comum em um mesmo ambiente, “casa comum” (oikoumene), onde habita a família humana. Assim,

pode-se falar de ecumenismo inter-religioso na medida em que este ecumenismo coincide com a unicidade da família humana, o fato de que, pela primeira vez na história, a humanidade tem consciência de constituir uma única família habitando a mesma casa comum.²⁶

Isso demonstra uma tênue diferença, embora significativa, entre as reflexões de Claude Geffré e de Hans Küng, pois enquanto este parte de uma ética comum a todas as religiões, Geffré prefere falar de um local comum, uma casa comum. Entretanto, Geffré também chega a admitir a busca de um critério comum entre as religiões para que haja o ecumenismo planetário: o humano autêntico. Esta expressão, no sentido ético, significa tudo o que não contradiz a verdadeira humanidade do ser humano e que aponta para o descentrar-se de si mesmo na busca pelo Transcendente²⁷. Entretanto, o ecumenismo religioso concebido a partir da noção de uma civilização planetária que tem a consciência de habitar uma casa comum não deve restringir-se a um mero objetivo prático: contribuir de forma mais efetiva com a paz mundial e salvaguardar o ser humano autêntico. Isto porque o ecumenismo religioso é uma exigência do próprio pensamento, ou

²⁴ L. BOFF, *Ethos mundial: um consenso mínimo entre humanos*, p. 23-24.

²⁵ H. KÜNG, *Teologia a caminho: fundamento para um diálogo ecumênico*, p. 274-275.

²⁶ C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p. 148.

²⁷ Idem, *ibidem*, p.150.

seja, o encontro com o outro nos provoca a aceitar as consequências da nossa historicidade e a tornar relativo nossos esquemas mentais²⁸. O que não significa necessariamente abandoná-los.

Em relação a essa alteridade promotora da vida e que coloca as culturas em uma postura dialogal, a fim de se enriquecerem mutuamente, cada religião possui seu referencial. Para os cristãos, a referência fundamental é a pessoa de Jesus Cristo, Filho de Deus, revelado e encarnado, que assumiu com radicalidade a causa do outro a ponto de entregar sua própria vida. Para o Islamismo, encontramos na pessoa de seu fundador Muhammad, o referencial para os muçulmanos, devido à sua coerência de vida em relação à mensagem a ele transmitida pelo próprio Alá, transformando-se no profeta que anuncia as palavras que lhe foram reveladas por intermédio do anjo Gabriel²⁹.

A religião cristã é, pois, um desses caminhos para a experiência do Totalmente outro, do Transcendente. Muitos, no decorrer da história se identificaram com o Cristianismo e contribuíram com a formação de sua Tradição, referencial para todos os cristãos nessa busca de experimentar Deus, revelado em Jesus Cristo. Ao reler os primórdios da história bíblica, a Tradição cristã compreendeu que a ação salvífica de Deus já estava presente nessa origem, a fim de oferecer a vida em plenitude aos que por ela se deixaram cativar. Ora, se a religião suscitou e até hoje suscita essa preocupação em buscar uma vida mais plena, isto se deve ao fato de que desde essa remota época da humanidade, uma cultura de morte se alastrava. A partir dessa preocupação, aqueles que se deixavam cativar pela experiência que faziam da revelação de Deus quiseram transmiti-la a seus descendentes a fim de proporcionar-lhes tal oportunidade. Com o passar do tempo, na intenção de perpetuar tais relatos, a técnica de transmissão da experiência da revelação foi mudada. Deixaram de lado a vulnerabilidade da transmissão oral e empregaram a transmissão escrita, formando com o passar do tempo, uma série de coleções de escritos, considerados sagrados por esses povos, e que as igrejas cristãs chamam de Sagrada Escritura.

²⁸ Idem, *De Babel à Pentecôte*, p.35.

²⁹ CENTRO CULTURAL BENEFICENTE ISLÂMICO DE FOZ DO IGUAÇÚ. Quem é Mohammad. <http://www.islam.com.br>.

Temos então, a evolução da transmissão da revelação da linguagem oral para a linguagem escrita. Mas, tal transmissão, seja ela oral ou escrita, necessariamente é a interpretação dessa experiência que se quer conservar e transmitir, e que será novamente interpretada quando for lida e novamente transmitida, seja através da linguagem oral ou escrita. Tanto para o Judaísmo como para o Cristianismo e o Islamismo, Deus é compreendido como único, criador e salvador que se revela na história do povo, chamada de história da salvação. Isso as aproxima, uma vez que possuem elementos parecidos em suas doutrinas, mas que, nem por isso podem ser compreendidas a partir de uma ótica inclusivista. Do ponto de vista cristão, uma teologia que se situa no horizonte inter-religioso deve ter consciência de que não se encontra somente em busca do Deus desconhecido, aquele que está aquém e além de tudo aquilo que possa ser dito sobre ele desde a experiência humana do Sagrado, mas também do Cristo desconhecido que nessa dinâmica do aquém e do além nos espera em todas as religiões e em todos os seres humanos³⁰.

Esta é uma postura que entra em choque com o crescente processo de globalização que coloca em crise as relações humanas, que provoca o fechamento ao diferente, e se estende ao contexto das tradições religiosas. Por que há tantas formas diferentes de buscar o Transcendente? Há uma verdade válida universalmente e que seja absoluta? Eis a crise de identidade pelas quais passam diversas tradições dentro e fora de suas instituições. Em um mundo marcado pelo relativismo e pelo individualismo não estaríamos exercendo nossa responsabilidade e abertura para com o outro se quisermos enquadrar todas as verdades em uma verdade considerada por alguns como absoluta.

Talvez seja mais coerente considerarmos a plausibilidade de uma verdade plural, aberta aos diferentes valores, do que cairmos no erro de reproduzir elementos característicos de uma determinada época histórica na história que estamos construindo. Geffré encara o problema da diversidade religiosa com muita clareza por meio da reflexão que faz sobre duas interpretações da experiência com Deus que se revela na história: Babel (Gn11,1-9) que busca explicar a origem da diversidade das diferenças e Pentecostes (At 2,1-11) que é interpretação de uma experiência feita de Deus que se revela

³⁰ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte*, p.32.

à humanidade, e que aponta para algo de extraordinário, sem explicação racional, ou seja, a diversidade das línguas. Contudo, quer em Babel quer em Pentecostes a ação foi de Deus. Então, cabe à Teologia cristã buscar a resposta à sua inquietação: seria a pluralidade religiosa algo querido por Deus, planejada por Ele?

Esta é uma questão cuja resposta é cada vez menos evidente quando a fazemos desde uma cultura que nos empurra para um fechamento sobre si mesmo, para uma não abertura ao outro, para a não aceitação do diferente. Tudo nos leva a crer que uma cultura extremamente utilitarista e funcional não está preparada para conviver com o diferente e conseqüentemente não está pronta para o diálogo. Em contrapartida, a Teologia Cristã, impulsionada pela fé religiosa que a fundamenta, deve estabelecer alguns critérios válidos para o diálogo inter-religioso e isto não significa que as convicções de certas tradições devam ser abandonadas. A identidade que emana da fé cristã deve ser caracterizada pela abertura ao diferente de tal maneira que as verdades do Cristianismo, a priori, não excluam as verdades das outras tradições, mas a princípio as valorize como possibilidade de fundamentação do humano autêntico.

III. RUMO A UMA HERMENÊUTICA DA DIFERENÇA

A busca pela promoção do diálogo inter-religioso pode estar carregada de várias tendências que podem promover um falso diálogo, na medida em que não se respeite a identidade de cada religião. Daí a importância de se abordar algumas tendências na compreensão do significado do pluralismo religioso. Para tanto, é preciso considerar que:

as outras religiões não são projeções das preparações da única verdade que é a verdade contida na revelação cristã, nem desvios em relação a esta verdade. Elas são simplesmente o estatuto de uma verdade diferente; e é esta diferença que é preciso pôr em prática. Deve-se reconhecer que a própria revelação cristã é inadequada em relação à plenitude de verdade que está em Deus, assim como a humanidade de Jesus é inadequada em relação à riqueza do Verbo de Deus.³¹

³¹ Idem, *Crer e interpretar*, p. 147.

Essa abertura porém, não deve provocar o abandono da própria identidade religiosa, o que acabaria por promover um pseudo-diálogo. Como sabemos, ao dialogar ninguém deve deixar de ser o que é em função de um pseudo-acolhimento do outro, mas sim assumir para si a postura de respeito pela originalidade de cada tradição sem que isso signifique sacrificar a singularidade da Tradição cristã.

O exclusivismo³² por exemplo, é uma tendência que desconsidera a experiência do diferente como se ela não tivesse importância ou valor, o que se configura como uma postura contrária àquela do Magistério da Igreja católica que afirma nada rejeitar do que há de verdadeiro e santo nas outras religiões³³. O exclusivismo é uma postura que assume radicalmente o sentido dado posteriormente ao adágio *“Extra ecclesiam nulla salus”*³⁴ (Fora da Igreja não há salvação), proveniente do contexto do século III, próprio de Orígenes e de Cipriano³⁵ e que tomado fora de seu contexto, perde seu sentido. Claude Geffré rejeita este adágio, ou ao menos o sentido que lhe foi conferido mais tarde, pois acredita que desde a criação os seres humanos já estavam situados nos planos salvíficos de Deus. Isto porque não é possível acontecer a salvação fora do mundo, uma vez que a plenitude da graça de Deus se revela na história humana como libertação. Sendo assim, nada do que acontece na história está desprovido de “densidade soteriológica”. Assim, *“é teologicamente correto afirmar que ‘há muitas verdades de ordem religiosa no concerto polifônico das religiões do mundo que não se encontram no Cristianismo, considerado em sua exclusividade’*”³⁶.

³² Michael Amaladoss explica que para “os exclusivistas ninguém pode salvar-se, a menos que confesse explicitamente sua fé em Jesus Cristo como salvador. Outras religiões poderão conter elementos muito bons como fruto da reflexão e do esforço humano, mas não são meios de salvação. Somente a Igreja é caminho de salvação.” (M. AMALADOSS, O pluralismo das religiões e o significado de Cristo, in F. TEIXEIRA (org.), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, p. 90).

³³ Nostra Aetate, n.2.

³⁴ Segundo Agenor Brighenti: “A expressão remonta a Cipriano de Cartago (258), dirigida a hereges cristãos e, diga-se de passagem, não a outras religiões. No século XIV, ela foi retomada por Bonifácio VIII em sua bula *Unam Sanctam* (1302), mas já ampliando seu sentido. Este eclesiocentrismo só foi superado com o Concílio Vaticano II.” (A. BRIGHENTI, *O valor da teologia da diferença: pautas para uma leitura da Dominus Iesus*, in <http://www.ift.org.br>).

³⁵ R. PANASIEWICZ, *Pluralismo religioso contemporâneo*, p. 128.

³⁶ F. TEIXEIRA, A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré, in *Numen* 1(1998): 55.

Já o inclusivismo apresenta-se como um modelo *crístocêntrico*. Há uma mudança de centro, pois se no exclusivismo a Igreja ocupa um lugar central como único sacramento de salvação, nesse outro modelo, quem o ocupa é Cristo tornando-se plenitude e meio pelo qual se dá a salvação ofertada por Deus à humanidade, ou seja, necessariamente a salvação deve passar por Ele. Esta postura é oficializada com o Concílio Vaticano II por meio de duas teorias. Na primeira, a chamada “*teoria do acabamento*” declara que a única religião sobrenatural é o Cristianismo, sendo as outras todas naturais, e se Deus é sobrenatural, só se pode chegar a Ele a partir de uma religião sobrenatural, isto é, todas as religiões naturais têm sua plena realização no Cristianismo que as conduz ao Deus verdadeiro. Contudo, esta mesma postura permite falar de uma outra na qual se admite a presença de Cristo nas outras tradições religiosas, mesmo que de maneira implícita. O próprio Geffrè demonstra certa empatia com um inclusivismo aberto que caracteriza essa segunda postura:

Pessoalmente, não vejo bem como é possível ultrapassar completamente certo inclusivismo, ou seja, uma teologia da realização plena (segundo o vocabulário recebido na Teologia católica desde o Vaticano II), a saber, a plena realização em Jesus Cristo de todas as sementes de verdade, de bondade e de santidade contidas na experiência religiosa da humanidade. Entretanto, esforço-me para reinterpretar essa noção de realização plena”.³⁷

Um ponto fundamental nesse esforço de reinterpretação consiste em não confundir a particularidade do Cristianismo como religião histórica com a particularidade histórica de Cristo como mediador absoluto entre Deus e a humanidade. E como adverte Michael Amaladoss, ainda que essa postura esteja mais propensa ao diálogo, é difícil para os “não-cristãos” aceitarem que mesmo não professando a fé cristã serão salvos por Cristo como cristãos anônimos³⁸. Entretanto, “*Parece presunção dizer que alguém é cristão ‘anônimo’ quando rejeita explicitamente pertencer à Igreja ou crer em Jesus Cristo*”³⁹. Presunção que pode ser minimizada caso se considere que não

³⁷ C. GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte*, p.83.

³⁸ Expressão que remonta à célebre tese de Karl Rahner.

³⁹ M. AMALADOSS, *O pluralismo das religiões e o significado de Cristo*, p. 91.

se trata de no diálogo inter-religioso rotular o outro, o diferente, como não-cristão, mas sim buscar entender desde o seio da própria fé cristã a ação salvífica de Deus e isto para além das fronteiras bem delineadas do Cristianismo histórico. Entretanto, não se deseja reafirmar com isso que a tese dos cristãos anônimos seja ainda hoje a melhor maneira de se construir o diálogo entre as diversas tradições religiosas.

Já o paralelismo é uma perspectiva que se fundamenta na idéia de que cada religião caminha paralelamente em busca da salvação e que no término da era humana todas irão se encontrar. Cada uma delas, portanto, traz verdades que só serão conhecidas no desejo de experimentar o mais profundo de cada religião. Esta é, portanto, uma postura que demonstra o fechamento de cada religião em si mesma como se possuísse toda a verdade e fosse possível prescindir do diálogo com as outras tradições religiosas, remetendo o diálogo para o dia do grande encontro entre todas as tradições⁴⁰.

Essa postura é criticada por parte da Teologia cristã por não considerar o evento Jesus Cristo como normativo ou constitutivo para a salvação como preconizam aqueles que assumem a postura do paralelismo e para os quais qualquer religião seria por si mesma, de maneira autônoma, um caminho seguro para se chegar a Deus. Mas para o chamado inclusivismo aberto que considera os valores positivos de cada tradição religiosa, quem medeia a salvação é Cristo. Desta forma, para não desrespeitar as demais tradições, Claude Geffré ajuda a desenvolver uma teologia da “universalidade da presença dos valores crísticos nas tradições religiosas”. Esta postura teológica não descarta o que há de valor em cada tradição, embora ressalte que Cristo está presente nas tradições que se situam fora das fronteiras do Cristianismo histórico como o universal concreto desde a idéia das Sementes do Verbo⁴¹. Mas se por um lado, para o Cristianismo Jesus Cristo é a revelação decisiva e definitiva sobre Deus, por outro não se pode querer que o Cristianismo – em sua particularidade histórica – possua o monopólio da verdade religiosa sobre Deus e sobre as relações com Ele. Há nas outras tradições religiosas experiências autênticas que não foram e jamais serão conceituadas pelo

⁴⁰ C. A. STEIL, O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica, in F. TEIXEIRA (org.), *Diálogo de pássaros*, p. 29.

⁴¹ C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p.162-171.

Cristianismo histórico que, por isso mesmo, deve reconhecer e respeitar as outras tradições em sua irredutível diferença⁴².

É justamente a partir desse respeito pela irredutível diferença do outro que se torna possível para alguns, falar de uma postura pluralista no diálogo inter-religioso, como é o caso do teólogo John Hick:

Não se deve mais dizer que todas as religiões giram em torno do mistério de Cristo, mas que todas, inclusive o cristianismo, giram em torno daquele Sol que é o mistério da Realidade Última do universo. . . é preciso fazer uma revolução copernicana, isto é, que o próprio cristianismo, como todas as outras religiões, gire em torno do mistério de Deus.⁴³

Esta postura suscita certa desconfiança porque tal posicionamento pode ser facilmente identificado com o relativismo, de tal forma que já não importa mais a singularidade desta ou daquela religião, mas sim o fato de que todas estejam unidas em busca de um mesmo ponto comum, neste caso, “a Realidade Última do universo”. Entretanto, é importante notar que essa postura pluralista sacrifica um cristocentrismo inclusivista em nome de um teocentrismo radical: todas as religiões – inclusive o Cristianismo – gravitam em torno da Realidade Última. Esse sacrifício se faz sob o pretexto de que só Deus salva, o que conduz necessariamente à relativização da ação salvífica de Jesus Cristo, a qual seria, como foi dito anteriormente, ação normativa para os cristãos, mas não via única de salvação para todos.

Após esse breve percurso por algumas tendências que caracterizam o diálogo inter-religioso, retornemos a uma questão inicial: como aceitar a interlocução do pluralismo religioso sem romper com o inclusivismo presente na idéia da única mediação de Cristo? No contexto do diálogo inter-religioso, duas condições são fundamentais: respeitar o outro em sua diferença e ser fiel a si mesmo, à sua identidade religiosa e cultural. Sem essa abertura e fidelidade toda e qualquer tentativa de diálogo está desde a sua origem fadada ao fracasso. Por isso, no lugar de uma identidade estática e exclusivista que caracteriza boa parte da história do Cristianismo, é preciso pensar em uma identidade relativa no sentido de relacional, de estar em relação com

⁴² Idem, *De Babel à Pentecôte*, p.66.

⁴³ Idem, *Crer e interpretar*, p.162-163.

o outro, de partilhar pontos comuns importantes com o outro que pensa e age diferente de mim. Isto porque a identidade confessional é configurada na partilha de elementos de identificação com as culturas alheias. E por estar em constante relação com o outro, essa identidade confessional é por sua própria natureza uma identidade em devir, a ser construída, nunca acabada, e, portanto, sempre aberta ao risco da interpretação. Trata-se igualmente de uma identidade solidária que me faz partilhar do mesmo destino de outras pessoas das quais estou sempre disposto a aprender alguma coisa, uma vez que essa identidade não se encerra em fórmulas absolutas que excluem a interpelação do outro.

Por isso, no contexto da Teologia cristã, colocar a interpretação como apropriação criativa de uma determinada tradição que proporciona a construção de uma identidade religiosa é considerar o risco que está presente em todo ato interpretativo:

O risco da interpretação – nunca devemos esquecer-lo – é o risco da deformação, da distorção e do próprio erro. Mas quando se trata do cristianismo, é também o risco puro e simples da própria fé... (e) a fé só é fiel ao seu impulso e ao que lhe é dado crer se levar a uma interpretação criativa do cristianismo. O risco de, por falta de audácia e lucidez, só transmitir um passado morto não é menos grave do que o do erro.⁴⁴

Esse risco da interpretação significa arriscar-se em uma nova maneira de ser, possibilitada pela interpretação da textualidade da vida, e nesse arriscar-se é preciso levar a sério a historicidade da verdade e a historicidade do intérprete da mensagem cristã que busca atualizá-la para a sua realidade. A leitura teológica desse processo interpretativo de construção de uma identidade diante da identidade alheia é um discurso necessariamente plural, pluralidade que não é uma exigência dos tempos modernos ou pós-modernos, mas da identidade hermenêutica do próprio discurso teológico.

O trabalho hermenêutico na teologia do pluralismo religioso significa pois, o esforço constante para tornar cada vez mais audível e inteligível a linguagem de determinada tradição e conseqüentemente possibilitar o diálogo

⁴⁴ Idem, *Como fazer teologia hoje*, p.5-6.

com as outras tradições religiosas. Este diálogo supõe uma verdade que é fundamentalmente histórica, recebida por via testemunhal, e o testemunho no discurso teológico supõe sempre distância e interpretação. Como foi afirmado anteriormente, não há acesso imediato à realidade e tampouco à verdade, uma vez que a verdade dos enunciados da fé somente é atingida pela linguagem religiosa e teológica em uma perspectiva histórica. A verdade cristã para a linguagem teológica é sempre um “devir” entregue ao risco da interpretação, da história e da liberdade criativa daquele que crê, sob a moção do Espírito (Jó 14,26).

Assim sendo, se por um lado as diferenças culturais podem significar uma ameaça, por outro, podem expressar uma riqueza, uma vez que o risco da interpretação da própria identidade diante do diferente, face àquele que não comunga da mesma tradição religiosa, não comporta somente a dimensão negativa. Estar diante do outro pode ser sinal da rica possibilidade de uma releitura dos fundamentos da fé cristã que conseqüentemente ajude na interpretação da identidade que dessa fé emana. Mais do que risco no sentido negativo, o pluralismo religioso pode configurar-se como a possibilidade de uma nova percepção da identidade cristã entendida como uma identidade em contínua construção a partir da releitura de sua tradição.

CONCLUSÃO

Trabalhar a temática do pluralismo religioso em um contexto marcado pela pluralidade de pensamentos e ações tornou-se uma exigência para o exercício da teologia. O contexto plural exige de todos e, de modo particular, do pensamento teológico nascido no interior de uma determinada tradição religiosa, uma postura de abertura que possibilite o diálogo com o diferente. Somente assim haverá espaço para o diferente, sem que se perca, contudo, a própria identidade. É necessário que a partir de uma teologia do pluralismo religioso, orientada pela hermenêutica da diferença, as diversas tradições religiosas assumam a postura de respeito pelo que há de verdadeiro nas outras tradições. Talvez assim seja possível um diálogo que respeite as diferenças e cujo objetivo primeiro não seja provocar no outro a mudança

de religião, convertê-lo, mas talvez “apenas” uma mudança na maneira de praticar a própria religião.

Prof. Dr. Walter Salles
Professor na Pontifícia Universidade Católica de Campinas/SP.

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, Leonardo. Ethos mundial: um consenso mínimo entre humanos. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- BRANDÃO, J.S. Mitologia grega, v.III. Petrópolis: Vozes, 1993.
- Centro Cultural Beneficente Islâmico de Foz do Iguaçu. Quem é Mohamed. <http://www.islam.com.br>.
- GEFFRÉ, Claude. Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GEFFRÉ, Claude. Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEFFRÉ, Claude. De Babel à Pentêcote. Essais de théologie interreligieuse. Paris: Cerf, 2006.
- KÜNG, Hans. Teologia a caminho. Fundamento para um diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.
- PANASIEWCZ, Roberlei. Pluralismo religioso contemporâneo. Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo-Belo Horizonte: Paulinas-Editora PUC-Minas, 2007.
- REALE, G. & Astieri, D. História da filosofia, v.III. São Paulo: Paulus, 1990.
- RICOEUR, Paul. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.
- TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. Numen, Juiz de Fora, n.1, p.45-83, 1998.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.