



Veritas

ISSN: 0717-4675

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Wolff, Elias
Teologia na universidade: demandas do paradigma plural
Veritas, núm. 51, 2022, pp. 145-173
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291170749007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Teologia na universidade: demandas do paradigma plural

ELIAS WOLFF*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Brasil)
elias.wolff@pucpr.br

Resumo

O cenário religioso mutável e plural do nosso tempo implica na teologia cristã, particularmente aquela produzida nas universidades, espaços catalisadores de questões mundiais, sendo a religiosa uma das mais relevantes. O objetivo deste artigo é verificar como a teologia acadêmica, especialmente aquela produzida na universidade, expressa essa característica da atualidade: a pluralidade. O método é a análise qualitativa de estudos que valorizam o plural na fé e na teologia cristã. A hipótese é que as perspectivas ecumênicas e inter-religiosas são fundamentais para uma teologia plural hoje. E isso requer uma revisão tanto no aspecto formal e epistemológico da teologia, quanto em seu conteúdo. A conclusão é que a teologia precisa ser construída como conhecimento plural, não só porque dialoga com culturas, ciências e diferentes formas de crer, mas também porque ela mesma é plural.

Palavras-chave: Teologia Cristã; pluralismo religioso; escola Superior; ecumenismo; diálogo inter-religioso.

Teología en la universidad: exigencias del paradigma plural

Resumen

El escenario religioso, cambiante y plural, del nuestro tiempo implica en la teología cristiana, particularmente la que se produce en las universidades, espacios catalizadores de las cuestiones mundiales, siendo la religiosa una de las más relevantes. El objetivo de este artículo es verificar como la teología académica, en especial la producida en la universidad, expresa esta característica de la actualidad: la pluralidad. El método es el análisis cualitativo de estudios que valorizan el plural en la fe y en la teología cristiana. La hipótesis es que las perspectivas ecuménica e interreligiosa son fundamentales para una teología plural hoy. Y esto exige una revisión tanto en el aspecto formal y epistemológico de la teología, cuanto en su contenido. La conclusión es que la teología necesita construirse como conocimiento plural, no solo porque dialoga con culturas, ciencias y diferentes formas de creer, sino porque ella misma es plural.

Palabras clave: Teología Cristiana; pluralismo religioso; universidad; ecumenismo; diálogo inter-religioso.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana/Roma; Pós-doutorado em Teologia pela Lutheran School of Theology at Chicago; Membro do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PUCPR/Brasil; Coordenador do Grupo de Pesquisa “Teologia, ecumenismo e diálogo inter-religioso” – PUCPR. Dentre as publicações, citamos: *Caminhos do Ecumenismo no Brasil* (2018); y *Espiritualidade do Diálogo Interreligioso. Contribuições na perspectiva cristã* (2016).

*Theology at the university: requirements of the plural paradigm***Abstract**

The changing and plural religious scenario of our time implies in Christian theology, particularly that produced in universities, spaces that are catalysts for world issues, with religion being one of the most relevant. The objective of this article is to verify how the academic theology, especially that produced in the university, expresses this current characteristic: plurality. The method is the qualitative analysis of studies that value plurality in faith and in Christian theology. The hypothesis is that ecumenical and interreligious perspectives are fundamental for a plural theology today. And this requires a review both in the formal and epistemologia aspect of theology, as well as in its content. The conclusion is that theology needs to be constructed as plural knowledge, not only because it dialogues with cultures, sciences and different ways of believing, but also because it is itself plural.

Key words: Christian Theology; religious pluralism; university; ecumenism; interreligious dialogue.

INTRODUÇÃO

No contexto religioso plural do nosso tempo, as tradições religiosas vivem intensos processos de mutação que desafiam a continuidade da afirmação do conteúdo de suas crenças. Como consequência, a fé se reconfigura e assume características plurais, seja porque ela é ofertada por diferentes tradições religiosas, ou porque as pessoas integram em seu caminho de fé diferentes orientações. Mais do que um possível sincretismo, esse fato mostra que pessoas crentes sentem a necessidade de alargar e aprofundar o sentido religioso da vida, da história, da realidade como um todo. E novas dimensões do existir humano dão o chão para novas rationalidades que expressam novas verdades religiosas.

Desse fato emergem várias questões para a teologia cristã, dentre elas: como a teologia pode colher manifestações do Mistério/Deus que se manifesta de forma plural nas tradições religiosas do nosso tempo? Em que essas tradições podem contribuir para a concepção cristã de Deus? Como a teologia cristã pode redimensionar sua estrutura epistemológica para dar conta de uma realidade maior do que o tradicionalmente afirmado sobre Deus?

Na busca de respostas a tais questões, o objetivo deste artigo é analisar como a teologia cristã pode ser construída numa relação com as religiões de modo a reconhecer nelas riquezas que contribuem para a compreensão das verdades cristãs e integrar essas riquezas no corpo sistemático da teologia. Este estudo parte de duas hipóteses a serem verificadas ao longo de seu desenvolvimento: 1) o diálogo com diferentes formas de crer, dentro e fora do cristianismo, é fundamental para a

teologia construir-se de modo plural, em seu aspecto epistemológico e no seu conteúdo; 2) a própria confissão da fé cristã implica em reconhecer o valor de outras confissões de fé, de modo que a sistematização teológica da fé não pode ser um caminho de mão única na busca da verdade sobre Deus. A verificação dessas hipóteses se dá pelo método da análise qualitativa de estudos que apresentam a pluralidade como paradigma do pensar teológico no nosso tempo. Isso não deve fragilizar as especificidades do pensar teológico cristão, mas as amplia e enriquece pela interação com valores do mundo religioso plural.

Tal desafio precisa ser enfrentado particularmente pela teologia produzida nas universidades, com estatuto científico/acadêmico. E isto por duas principais razões: a universidade/academia é o lugar do saber plural, colhido na realidade plural do mundo atual. E esse saber não se expressa apenas no âmbito das ciências, mas também dos credos. A segunda razão é que a teologia produzida na universidade precisa, como ciência, assumir essa pluralidade como constitutiva do saber da fé cristã. A conclusão é que para isso se faz necessário um redimensionamento do construto epistêmico da teologia como ciência, desenvolvida na academia, com a revisão de método, hermenêuticas, categorias e linguagens, visando expressar a fé cristã numa perspectiva plural. As teorias tradicionalmente estabelecidas são revistas pela teologia acadêmica numa perspectiva inter-religiosa, pela qual verdades da fé cristã podem ser colhidas e expressadas na relação com especificidades de outras crenças. E cria novas propostas pedagógicas e curriculares que sistematizam experiências de fé de cristãos e não cristãos.

Para isso é preciso, de um lado, admitir que o cristianismo possui limites próprios do fato de estar situado num contexto sócio-histórico. E as religiões, que assim também se constituem, podem contribuir para um processo de “universalização do cristianismo” (França Miranda, 2003: 352), oferecendo perspectivas culturais, verdades e práticas religiosas inéditas. De outro lado, urge assumir o pluralismo como paradigma teológico. Isso requer compreender e acolher o Outro, como “princípio originante da fé – e da razão” (Aragão, 2006: 281). Como resultado, a teologia torna-se cada vez mais um saber inter/transdisciplinar, inter/transconfessional e inter/transreligioso, em particular a teologia acadêmica produzida na universidade.

1. MUDANÇAS SOCIORRELIGIOSAS NA ATUALIDADE

Nos tempos modernos e pós-modernos, a sociedade se organiza por uma progressiva racionalização técnica, econômica e administrativa, com mudanças constantes na cultura reconfigurada globalmente pelas novas

tecnologias, sobretudo da informação. Altera-se a percepção do tempo e do espaço, mudam as cosmovisões, princípios e paradigmas de compreensão da realidade. Em geral isso acontece com a desterritorialização das culturas, a crise das instituições tradicionais, a fragilização das memórias coletivas, a multiplicidade da identidade. A circulação do saber se dá pelas máquinas informatizadas, mudando a relação sujeito-conhecimento: antes, o sujeito era produtor do conhecimento; hoje as pessoas não precisam atuar na produção do que é conhecido, são consumidoras do que é socializado pelas tecnologias da informação.

Isso influí no mundo religioso. outrora, as religiões funcionavam como metarrelatos para a explicação do mundo, dando uma sensação de unidade à realidade. A atual cultura secularizada e pós-moderna rompe com a cosmovisão religiosa do real e o pragmatismo rompe com a compreensão do todo. A explicação das coisas é pontual, circunstancial, marcada pela provisoriação e relatividade do que se diz. Também o campo religioso se fragmentou com a pluralidade de orientações de sentido, com linguagens diferentes e divergentes acerca do mundo imanente e transcendente. De um lado, frente à razão moderna que substitui a tradição e rejeita o dogma, as religiões se confrontam com a necessidade de sobreviver e de assegurar os princípios que ainda a legitimam, como a fidelidade a suas tradições e origens fundadoras. De outro lado, também as religiões sentem necessidade de mudar, reinterpretando suas tradições e princípios para os novos contextos. A ruptura na continuidade é o principal desafio para as convicções religiosas na atualidade (Wolff, 2016: 23-48).

O fato é que as religiões são corpos em permanente movimento. Isso não é exclusivo do tempo atual, mas no passado as tradições religiosas mostravam certa estabilidade em suas narrativas, no corpo doutrinal e no número de fiéis. Hoje, as narrativas se desconstroem, a estabilidade não resiste às constantes fragmentações, ao intenso trânsito de fiéis, à emergência de novas religiosidades. Isso incide no conteúdo da fé, sempre mais dinâmica em relação ao sagrado que se mostra multiforme num corpo doutrinal pouco ou nada homogêneo. Muda também o modo da presença pública da religião. Se outrora os credos eram elementos unificadores do tecido social, hoje eles não mais incidem na organização da sociedade e nem são a única orientação do comportamento das pessoas, mesmo crentes. A ciência explica o real, não poucas vezes em tensão e conflito com os princípios das tradições religiosas.

Não obstante, as religiões continuam a fazer sentido na vida das pessoas e permanecem presentes no complexo social. A previsão do

desencantamento do mundo (Gauchet, 2004), ou dessacralização da realidade (Cazeneuve, 1991), não se realizou. Hoje não temos apenas um retorno do sagrado (Cavalcanti, 2000) ou uma revanche de Deus (Kepel, 1991) frente à secularização, pois as religiões nunca saíram do espaço público. Ao invés do “retorno” o que existe é uma transformação dos sistemas religiosos, em geral ao sabor das atuais mudanças socioculturais. Ao invés de “revanche” como reconquista de um espaço social perdido, existe uma reafirmação da religião com novos elementos que caracterizam o ser humano religiosamente constituído na era pós-moderna (Tacussel, 1994). Isso implica no que as pessoas crentes entendem por experiência de Deus e na configuração de sua identidade religiosa.

1.1. A experiência de Deus

Nesse contexto religioso plural as pessoas fazem suas buscas por felicidade, paz, justiça, amor..., e muitas acabam por abrir-se para Algo ou Alguém além delas. As pessoas crentes entendem que o sentido maior da existência consiste na conexão com essa Realidade Maior e Última, a partir da qual orientam um modo concreto de viver. Toda pessoa que se sente habitada por esse Algo/Alguém coloca esse fato na raiz de sua consciência religiosa, no centro da realidade e no coração da história. É o que o Vaticano II constatou nas questões universais da humanidade, como a busca de compreensão do que é o ser humano, do sentido e da finalidade da vida, da origem e do porquê do sofrimento, entre outras questões (NA 1). Esse fato antropológico é base para a abertura à Realidade Última, ao Infinito, a Deus, pelo que o Vaticano II diz constatar nos povos “certa sensibilidade”, uma “força escondida” que por vezes se verifica como uma “Divindade Suprema e até mesmo um Pai” (NA 2).

É importante observar que essa experiência não é universal no sentido de ser a mesma experiência. Ela é universal no sentido de ser uma dimensão constitutiva do humano. A experiência de Deus explicita “a estrutura transcendental” (Rahner, 1969: 9) da pessoa, sua abertura ao Mistério. E ela acontece sempre situada nos fatos da história humana, o que inclui a história religiosa. Essa história é própria de cada pessoa e cada credo, de modo que não se pode fundamentar a igualdade das religiões numa experiência comum de Deus, que seria depois elaborada teologicamente por cada religião. Ou seja, não há um conteúdo comum das experiências religiosas, sendo sucessivamente apenas tematizada com categorias diversas (França Miranda, 2003: 339). Cada experiência religiosa é uma em si mesma e é interpretada por si mesma, em sua

particularidade, contingência, relatividade. As concepções do sagrado, do Infinito, de Deus, que daí provém é o que caracteriza a especificidade dessa experiência.

Assim, a experiência religiosa é plural, e isso precisa ser reconhecido para se compreender a verdade das religiões, o específico de suas tradições ou correntes internas. Essas especificidades não podem ser integradas em um mínimo denominador comum. No cristianismo, por exemplo, isso em nada ajudaria para encurtar as distâncias entre católicos romanos, ortodoxos, protestantes históricos e pentecostais. Em todas as religiões, as correntes internas ora se tocam, ora se distanciam, cada uma buscando manter o que entende ser o traço original da fé - que já foi construída sincreticamente.

1.2. A identidade religiosa

A identidade não é algo natural ou fixo, mas uma construção social dinâmica, permanentemente reconfigurada em meio a tensões socioculturais e a opções individuais e de grupos. Isso acontece também com a identidade religiosa. No campo religioso plural e fragmentado, a identidade religiosa se reconstrói por uma peregrinação entre múltiplas opções, pela qual as pessoas tendem a formar seus próprios sistemas de crenças, de modo privatizado e muitas vezes relativizado, com base no critério da utilidade, o que determina o sentido do que se constitui normativo para cada existência individual. Com o impulso da cultura pós-moderna, não há critério exterior de legitimação, a autonomia dos crentes se contrapõe às autoridades das instituições religiosas tradicionais no entendimento do que é normativo para a vivência religiosa. Nesse contexto, a fé se sustenta mais no testemunho dos crentes, como autenticidade pessoal, do que nas verdades objetivas das doutrinas religiosas. Com isso, cresce o “potencial de metamorfose” (Velho, 1994: 82) da identidade religiosa.

Assim, a religião de pertença, formada por elementos institucionalizados, hoje convive com a religião de identidade que se configura em novas situações “onde os lugares tradicionais de socialização devem adequar-se à emergência de outras influências” (Lima, 2006: 251). Mesmo se as pessoas ainda valorizam a mensagem e a tradição de uma religião, o que de fato conta são as escolhas e interpretações individuais, e não o que precede. Estudiosos entendem que a unidade que precedia à fé, agora é “resultante das diversas expressões de fé” (Lima, 2006: 251). E o desafio para as religiões é “cultivar uma socialização que não consista mais em enquadrar as pessoas, e sim em formar testemunhas, de tal modo que sejam capazes

de inventar uma identidade que assuma, ao mesmo tempo, a tradição e o seu próprio modo de ser” (Lima, 2006: 251).

Desse modo, a pluralidade não se expressa apenas nos sistemas religiosos, mas também no indivíduo crente. A pluralidade é condição sociológica de toda religião, a qual se forma a partir das várias tradições de que é tributária. Isso tem implicações na vivência religiosa de seus membros. Todos peregrinamos por entre as sendas das diferentes propostas de sentido que compõe o universo religioso plural (Hervieu-Léger, 1999). Há quem alargue a semântica de suas noções religiosas no intento de dirimir conflitos e tensões com outras tradições, embora com o risco de fragilizar as próprias convicções. Desenvolve-se, então, uma “fé sincrética” (Ligório Soares, 2007: 131), híbrida na expressão de ideias e práticas religiosas; ou vive-se a “múltipla pertença” (Barros, 2007: 41-60) religiosa. Esse fato pode ter um sentido negativo se expressa indefinição de convicções, ou mera mistura que não integra as diferenças. Mas o sincretismo e a múltipla pertença é mais que isso. Ele mostra que para muitas pessoas tal é a única forma que encontram para responder aos anseios por sentido, buscando satisfazer suas necessidades espirituais, compreender melhor as situações e realidades em que estão envolvidas, e alimentar a esperança em meio as vicissitudes do cotidiano.

Isso implica no ato teológico. Não se trata de legitimar intentos de cada crente construir individualisticamente o seu próprio credo. Mas de contribuir para mostrar o valor das tentativas de reconfigurar o credo, considerando as aberturas que ele possibilita para a sua vivência concreta. E quando não há abandono da tradição, a reconfiguração provocada pode ser uma contribuição para as doutrinas oficiais colherem formas novas do ser e do agir da própria instituição religiosa.

Assim, uma teologia que concebe a identidade religiosa plural vê nela um positivo alargamento e aprofundamento da própria fé em diálogo com outras expressões de fé. E desse modo se constrói uma fé relacional, que exige uma teologia relacional para ser compreendida e justificada. Como afirmam estudiosos, “O pluralismo não é apenas institucional; o pluralismo deve se encontrar dentro de nós, como uma realidade cognitiva” (Schillebeeckx, 1990: 51). A teologia plural possibilita reconfigurações qualitativas que ampliam e aprofundam os dados da fé. Como é algo presente em toda religião, mostra a importância do “diálogo intra-religioso” (Amaladoss, 1996: 18-19), para trabalhar as tensões e os conflitos, o potencial de intolerâncias e de exclusões que elas carregam em seu próprio seio. Enfim, isso requer do ato teológico a capacidade de mostrar que a identidade religiosa plural *de per si* não implica em prejuízo à fidelidade ao original da própria fé, mas num enriquecimento desta. E tal pode ser uma exigência da própria fé,

que precisa ser entendida de forma dinâmica e plural. Somente assim a teologia pode colher o que acontece a muitas pessoas para quem a fé não se expressa apenas com categorias ou práticas de um só sistema religioso.

2. IMPLICAÇÕES PARA A TEOLOGIA CRISTÃ

As mudanças no campo religioso implicam na teologia cristã, principalmente aquela produzida nas universidades. Mas é um desafio refletir teologicamente essa questão, o que implica numa revisão do estatuto epistemológico do pensar teológico, com hermenêuticas, categorias e linguagens que articulem um discurso plausível de acolhida da fala cristã por interlocutores religiosos, além de dar à teologia maior visibilidade em ambientes um tanto inóspitos para falas religiosas, como os meios acadêmicos. Para isso levantam-se questões tanto no aspecto formal da teologia, sua episteme e seu método; quanto no aspecto material, em seu conteúdo. Exemplificando: que sentido tem a teologia nas universidades e como fazê-la? Sendo a universidade um espaço público que catalisa a pluralidade do mundo, configurada também pela diversidade religiosa, legitima-se ainda uma teologia confessional nesse espaço? Como elaborar um currículo para a teologia cristã que articule conteúdos comuns que possam ser compartilhados por crenças diferentes? São questões complexas e talvez não se encontre consenso nas respostas. Elas apresentam o desafio de repensar a teologia cristã em duas direções: no interior do universo cristão, construindo um currículum comum para diferentes igrejas; e no pluralismo religioso, estabelecendo princípios básicos para uma teologia da experiência religiosa. E isso sem abandonar a confessionalidade cristã, embora superando o confessionalismo eclesiástico. Propõe-se, assim, dois horizontes do pensar teológico na academia: a teologia ecumênica, que repensa o conteúdo da fé na perspectiva das igrejas, buscando convergências e consensos entre elas; e a teologia das religiões, que redimensiona a fé cristã em diálogo com o pluralismo religioso.

Entre as igrejas, já existem ensaios de um currículo comum para cursos de teologia¹, e propostas de uma leitura ecumênica de conteúdos da fé cristã como a eucaristia, os ministérios, a igreja, a missão, etc. (Sesboué, 1999; Kasper, 2016). Há também propostas de uma metodologia ecumênica para o pensar da fé cristã (Cullmann, 1987; Wolff, 2019). Mas entre as religiões, a questão é mais complexa.

¹ Serve como exemplo o Instituto Ecumônico de Bose, do Conselho Mundial de Igrejas. No Brasil, temos a Faculdade UNIDA, em Vitória/ES e Faculdades EST, em São Leopoldo/RS.

Primeiro, ainda é preciso compreender as metamorfoses atuais do mundo religioso e suas implicações para o cristianismo (Martin Velasco, 1999). Em segundo lugar, nesse contexto se faz necessário um novo pensar teológico das religiões que responda se temos “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?” (Palacio, 1997: 77-98). É nesse sentido que entendemos o pluralismo como paradigma e eixo da teologia hoje, num esforço para “expor as principais posições teológicas sobre a relação do cristianismo com os outros” (Knitter, 2008: 17). Não se trata de propor uma hermenêutica comum de conteúdos doutrinais diferentes. O que se busca é “alertar os cristãos (embora não apenas os cristãos) para a necessidade de levar mais a sério as demais religiões ... conhecê-las, com elas conviver e dialogar, com elas trabalhar” (Knitter, 2008: 7). Nessa direção, desenvolve-se uma teologia cristã capaz de colher o que nas religiões pode enriquecer suas hermenêuticas sobre Deus, o Mistério, a Realidade Última. O pressuposto é que as religiões oferecem alguma contribuição para o entendimento do Deus de Jesus Cristo e a Boa Nova do Reino. E isso também do ponto de vista salvífico, pelo que as religiões podem oferecer ao cristianismo algo que ele não possui historicamente: “as outras culturas podem conter elementos mais afins à atuação divina, constituindo-se como mediações legítimas dessa mesma atuação” (França Miranda, 2003: 353). E acolher essa contribuição só é possível se o pensar teológico for inserido no contexto religioso plural, não apenas refletindo “sobre” o fator pluralidade, mas assumindo-o como constitutivo do constructo epistêmico da teologia. Assim entendemos melhor “os muitos caminhos de Deus” em meio à humanidade (ASSET, 2003), e as religiões podem, a partir de seus princípios, contribuir para que pessoas e povos convivam na paz, na justiça e cuidem da criação. Para isso é fundamental “o reconhecimento do pluralismo”, sem o qual “todas essas belas ideias são sem fundamento [...] O pluralismo dá a essas atitudes fundamentos intelectuais” (Panikkar, 2012: 117).

Esse intento requer uma reestruturação metodológica e hermenêutica do saber da fé cristã que possibilite não mais considerar como alheias do pensar teológico aquelas verdades das religiões que contribuem para melhor explicitar particularidades do mistério cristão. Afinal, “A plenitude da verdade recebida em Jesus Cristo não dá aos cristãos individualmente a garantia de terem assimilado de modo pleno essa verdade” (Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso & Congregação para a Evangelização dos Povos, 1991: n. 49). A igreja está, ainda, a caminho da “plenitude da verdade divina” (DV 8). Para o cristianismo, isso não implica em perdas de elementos identitários, como a centralidade cristológica e trinitária da fé. Mas esses elementos impelem

ao diálogo com o que é central em outras formas de crer. E nesse diálogo percebemos que o núcleo cristológico e trinitário da fé cristã pode ter expressões diferentes, além do mundo cristão e no próprio cristianismo. Essas expressões são mais que meros “reflexos da luz que ilumina todo ser humano” (NA 2). Elas mostram a verdade mesma da graça crística no mundo. Para colher essa verdade nas religiões é preciso uma nova fundamentação epistemológica da identidade cristã, para além da lógica aristotélico-tomista, capaz de equacionar criativamente as contradições do mundo religioso plural com o evangelho de Jesus Cristo. Isso significa abrir o paradigma teológico ocidental, fechado em conceitos tradicionais e com pretensão de totalização do sentido do real. Então desenvolve-se uma racionalidade teológica inter-transdisciplinar, inter-transconfessional e inter-transreligiosa, que abre o universo semântico desses conceitos, ou mesmo os substitui, favorecendo a acolhida de novas categorias e linguagens sobre o divino. A chave para tanto é compreender que o lugar de encontro entre os credos não será a doutrina, mas a Realidade Última para a qual a doutrina aponta. E a Realidade é captada e expressada por formas diferentes e por vezes contraditórias. Mas no horizonte do totalmente Outro as contrariedades se dissolvem, como diz Nicolau de Cusa, Deus é a “harmonia dos contrários”, pois em Deus acontece “a coincidência dos opostos” (Cusa, 1998: 166). A lógica interdisciplinar e ecumênica e inter-religiosa permite captar o divino que aparece entre e para além das oposições e contrariedades de conceitos e de linguagens nas diferentes tradições de fé.

Tal proposta não ameaça a especificidade cristã da teologia que assume o pluralismo religioso como paradigma, mas o garante em três principais aspectos epistemológicos:

2.1. A fé como princípio formal do pensar teológico

A fé é o pressuposto, ou ponto de partida e horizonte no qual se desenvolve a teologia, como saber da fé. É preciso “entrar com fé” na análise do fenômeno religioso do nosso tempo, indo além da leitura feita por outras ciências que, não obstante legítimas, não penetram na interioridade do fato religioso. A perspectiva epistemológica que as constitui não lhes permite entender sua conexão com a Realidade Última, o Transcendente, o que só é possível na fé. Por isso nem toda fala sobre religião é teologia, E para manter sua especificidade, a teologia não pode traír a semântica de seus conceitos – o que implica em perdas para o significado diferenciador da fala teológica em relação às demais ciências; e nem numa “expansão semântica” (França Miranda, 2003: 341) deles, o

que pulveriza o seu significado e o relativiza. As categorias teológicas têm sentido no horizonte da *pistis*, pois somente “a fé que busca uma maior compreensão do mistério, define bem o nível epistemológico da teologia” (França Miranda, 2003: 341). Assim, a fé colhe manifestações do Mistério nas religiões, possibilitando que a teologia legitime seu próprio estatuto científico na academia.

2.2. Teologia que “dá a razão da esperança” (1Pe 3,15): justifica a verdade cristã

A fé, raiz do pensar teológico, tem uma racionalidade própria que a justifica e justifica as verdades da fé. Mas como se caracteriza a racionalidade teológica que chega à verdade da fé? (Boff, 1997: 84) diz que em teologia existem “razões de conveniência”, que mostram algo da relação de Deus com a criação, a história, a humanidade (Economia) porque “convém” a Deus, de modo gratuito e por amor - Deus cria, se encarna, salva, etc; e “razões necessárias” como “discurso das verdades da fé em suas conexões internas”, como “conclusões necessárias” tiradas dos mistérios divinos. Mais importante é compreender que em teologia, o conceito de verdade não procede da razão formal (lógica) ou empírico-formal (científica), mas do exercício da razão hermenêutica, próprio das ciências humanas (Boff, 1997: 63). E para além de qualquer tipo de racionalismo, a razão teológica é mesmo “intuitiva”, como “percepção e apreensão do Ser” (Boff, 1997: 64). A verdade em teologia procede da sensibilidade religiosa, da consciência ética, do sentido do amor, da experiência de fé do espírito crente, como características e expressões da razão teológica que perscruta, penetra e busca explicitar “a lógica do Inefável” (Pastor, 1986).

Por isso, as verdades teológicas não são “demonstráveis” tal como o tentam fazer as demais ciências. Elas se expressam como “conhecimento supraconsciente” e “supraconceitual” (Boff, 1997: 64). E também não necessitam de comprovação por alguma autoridade exterior como os Concílios, o Magistério, a Tradição, que apenas anunciam e testemunham a verdade, não a constituem. São auxílios à iluminação interior da fé: “se a Igreja ou a Bíblia dizem a verdade, só se pode reconhecê-lo graças à ‘luz da fé’” (Boff, 1997: 49).

O desafio para a teologia é afirmar a verdade cristã sem prejuízo para o reconhecimento da verdade nas outras religiões. A intuição da fé que dá acesso à verdade cristã pode ser verificada também nas religiões, que desenvolvem a “sensibilidade de uma força escondida” (NA 2), pela qual “não raro reconhece-se uma Divindade Suprema” (NA 2). A racionalidade experiencial e sapiencial das religiões lhes permite elaborar

essa sensibilidade em “preceitos”, “doutrinas” e “modos de agir e viver”, (NA 3) que ofertam sentido para quem as segue. E “a Igreja Católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo” (NA 3) nas religiões. E se as religiões revelam algo de Deus, é porque são verdadeiras na medida dessa revelação. Assim, as verdades das religiões não são “inclusas” no cristianismo, mas “correlacionadas” (Knitter, 2010: 37), isto é, relacionadas umas às outras. Tais verdades são compreendidas e aceitas como “verdadeiramente diferentes” (Knitter, 2010: 37), e cada uma precisa ser considerada em seus próprios critérios de verdade. Pelo que há de “verdadeiro e santo” nas religiões, elas possibilitam conexão com Deus e também desenvolvem um papel no seu projeto salvífico. Seria um grave erro, epistemológico e de conteúdo, afirmar a perspectiva cristã da salvação desconsiderando a participação das demais religiões nos designios salvíficos de Deus.

O que acima falamos não implica afirmar que as religiões são iguais no horizonte de transcendência ou que elas têm o mesmo valor como verdadeiras. O importante é compreender que a verdade de uma religião está na qualidade da experiência de Deus e da compreensão que disso ela possibilita. Como discernir essa verdade em uma religião? A questão da verdade diz respeito ao “tipo de verdade” (Queiruga, 2010: 346) que cada religião mostra sobre Deus. E as religiões “fazem parte dessa verdade *de formas muito diferentes*” (Knitter, 2010: 44). Essa diversidade é comunicativa e possibilita complementaridade na verdade, o que leva a concluir que “Há mais verdade (religiosa) *em todas as religiões no seu conjunto* do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo” (Schillebeeckx, 1994: 215). Há dois principais critérios para o discernimento da verdade nas religiões: primeiro, possibilita a abertura do humano para uma realidade maior, o totalmente Outro, pelo que a religião torna o humano “constitutivamente aberto” (Queiruga, 2010: 356), tirando-o de um autocentramento para centrá-lo na “Realidade Última” (Hick, 1989: 325). Segundo, qualifica o humano como “globalmente responsável” (Knitter, 2010: 39.56-57), na vivência de valores como justiça, paz, liberdade, amor, solidariedade entre as pessoas e o cuidado da criação. Dessa forma, toda verdadeira religião possibilita uma “melhor e ilimitada qualidade da existência humana” (Hick, 1989: 325) pela experiência feita do divino.

Enfim, isso é possível afirmar por uma teologia que assume o pluralismo religioso como paradigma. E ao fazê-lo, a teologia assume a consciência histórica das verdades cristãs. Desse modo, “o pluralismo é uma das experiências mais enriquecedoras que a consciência humana possa viver, porque nos permite estar conscientes da importância que reveste o acolhimento da contingência” (Panikkar, 2012: 166). Ora, toda

verdade tem limites próprios da situação em que se desenvolve. Consequentemente o cristianismo é revisado em seu caráter absoluto, mas sem cair no relativismo ou na indiferença. O compromisso absoluto da fé cristã é mantido, mas desrido do imperialismo ou exclusivismo na verdade religiosa: “Um melhor conhecimento dos milênios que antecederam Cristo e das outras grandes tradições religiosas da humanidade nos leva necessariamente a pôr em causa a pretensão do cristianismo de ser a única religião verdadeira e universal” (Geffré, 1989: 213). Pois mesmo a essência do cristianismo quanto revelação de Deus, não se limita a suas fronteiras históricas (Geffré, 2004: 166). Daqui porque num contexto religioso plural, é preciso ser “firme nas próprias convicções ... mas ‘disponível para compreender as do outro’” (EG 251), pois na busca da verdade “devemos lembrar-nos que somos peregrinos, e peregrinamos juntos” (EG 244).

2.3. Teologia que se complexifica para a autossuperação

Do que vimos acima, decorre o terceiro desafio epistemológico: evitar toda tentativa de afrouxar os elementos identitários da fé cristã para adaptá-los às verdades das religiões. A teologia das religiões não trabalha com adaptação de conceitos, como bricolagem semântica que dilui o significado característico da linguagem cristã:

Erro aqui seria a tentativa de alargar semanticamente noções cristãs, para que possam ser admitidas em outras tradições religiosas. Acaba-se por amputar ou atrofiar de tal modo verdades cristãs, que não mais se pode falar de uma teologia cristã das religiões. Sem falar da bricolagem epistemológica efetuada, que produz sempre uma pseudo-teologia cristã. (França Miranda, 2003: 341)

Desse modo, podemos aplicar à ciência teológica o que Edgar Morin diz sobre toda ciência que queira desenvolver-se de forma atualizada: ela precisa englobar diferentes disciplinas, sem dissolver suas distinções e especializações (Morin, 2005:10). Também a teologia que se faz na academia precisa se transformar, o que acontece pela convivência e o diálogo tanto com os demais saberes científicos, quanto com os saberes religiosos. O diálogo provoca a revisão e a autossuperação da teologia, uma vez que todo diálogo sincero oferece novidades identitárias para os dialogantes. Isso não implica em perdas para o saber da fé, mas sua afirmação renovada. Uma renovação que amplia e aprofunda o pensar cristão ultrapassando e superando todo hermetismo de conceitos e horizontes. Esses não são desfeitos pelo diálogo, mas refeitos; não são

fragilizados, mas revigorados com novos valores; não são perdidos, mas reafirmados e atualizados em seu situar-se no mundo plural. Então, também para o conhecimento teológico vale dizer que “Não haverá transformação sem reforma do pensamento, ou seja, revolução nas estruturas do próprio pensamento. O pensamento deve tomar-se complexo” (Morin, 2005: 10).

Isso serve para a teologia, revolucionando a episteme da fé cristã. Não se trata apenas de refletir cristãmente sobre a pluralidade religiosa, mas de mostrar que o próprio pensar cristão é plural. Também o pensar da fé é um “pensamento complexo” (Morin, 2015), que se dá com as perspectivas da inter/transdisciplinaridade, inter/transconfessionalidade, inter/transreligiosidade, simultaneamente. A teologia na universidade não pode ter apenas hermenêuticas confessionais, pois o universo do Mistério é mais amplamente apreendido pelas contribuições das diversas tradições de fé. Então, confessionalidade e inter/transconfessionalidade se exigem mutuamente. Ambas configuram a identidade cristã: a primeira em suas convicções específicas, seus elementos internos; a segunda relacionando esses elementos com aspectos das religiões e verificando como também eles podem contribuir na configuração da identidade cristã. Não se trata de mero sincretismo, mas de mostrar que toda identidade religiosa é plural. Essa exigência advém do próprio objeto da teologia cristã. Deus é sempre mais do que concebemos. Essa concepção é confessional, como o chão concreto onde se vive a fé em Deus e a partir daí se reflete sobre Ele. Mas ela é também inter/transconfessional, pois o objeto da experiência da fé cristã não é exclusivo de um lugar da vivência da fé. Na perspectiva cristã, Deus mesmo é plural, simultaneamente uno e múltiplo em seu ser e em suas manifestações: “O divino não é simples e nitidamente uma única realidade” (Knitter, 2008: 305); “Deus precisa de multiplicidade para ser Deus” (Knitter, 2010: 59). Portanto, é o próprio objeto da teologia que exige uma perspectiva interpretativa plural. A pluralidade se impõe como paradigma hermenêutico do Mistério.

Somente uma teologia que “se complexifica” para auto superar-se torna-se significativa no mundo plural. E presta um importante serviço para que a igreja e a fé cristã se situem positivamente nesse mundo. Assim o evangelho pode ser relido como resposta às exigências dos vários contextos. A teologia é hermenêutica da experiência do divino que acontece no horizonte cristão, mas que não se confina nele. Sabe reconhecer e interpretar essa experiência que acontece também alhures. Isso desafia o ato teológico, pois

Sendo um experimentador e um buscador do Mistério, portanto um místico, o teólogo saberá reconhecer, pelo sabor suave da presença da divindade experimentada em si mesmo, essa mesma experiência e sabor na experiência dos outros, diferentes e irmãos. A teologia cristã é chamada, portanto, nesse contexto, com a ajuda da “nuvem de testemunhas” que ilumina os mais de 2000 anos de estrada, a “dar razão desta esperança”. (Bingemer, 2006: 149)

O desafio é a teologia cristã assegurar a plausibilidade de entendimento da parte dos outros. Para tanto, precisa ser criativa nas formas de expressar a intenção e a especificidade originárias da fé cristã e eclesial. Isso requer da teologia a capacidade de repensar seu discurso, tanto na forma quanto no conteúdo, apresentando o que lhe é específico como contribuição para o sentido do Real e de toda realidade, mas mostrando que o seu específico não é totalmente estranho ao mundo religioso plural, há uma sintonia dialogante com outras especificidades e outras hermenêuticas religiosas. Uma teologia que se complexifica integra em sua fala algo do interlocutor e assim se auto supera por um processo de atualização das especificidades identitárias. Ela encontra-se nos outros numa relationalidade complementária. Então, a teologia cristã mostra que não mais tem sentido tanto o cristianismo em geral quanto uma determinada igreja pretender manter alguma hegemonia na orientação do sentido para a vida das pessoas. Atualmente, a fé cristã e a concepção de igreja situam-se em meio a variadas possibilidades de sentido religioso, e situar-se positivamente nesse meio é assumi-lo como próprio. Isso requer um suporte teológico capaz de interagir com essas possibilidades, e tal deve ser a nova estrutura epistêmica da teologia na universidade, em sua ecumenicidade e inter-religiosidade.

3. REDIMENSIONAMENTO DAS VERDADES DA FÉ CRISTÃ

O desafio que daí emerge para a teologia cristã é apresentar as verdades centrais da fé num quadro interpretativo amplo que se configure como uma teologia ecumênica e inter-religiosa. Aqui é importante ter claro que são duas epistemologias, com metodologias próprias, mesmo se o objeto da teologia é o mesmo, desenvolvido nas diversas disciplinas e tratados, como a Trindade, a cristologia, a graça, a eclesiologia, a sacramentária, a missiologia, etc. Na perspectiva ecumênica, esses conteúdos encontram condições mais favoráveis para serem desenvolvidos, uma vez que o diálogo entre as igrejas já estabeleceu bases comuns para a maioria dos tratados doutrinais. Mais desafiador é o intento de contemplar o pluralismo religioso na teologia

cristã. Aqui não se busca construir uma base doutrinal comum, mas apresentar elementos que correlacionam diferentes experiências e compreensões do Sentido Último que orienta comportamentos e configura relações no tecido social, com implicações mútuas entre princípios religiosos e princípios éticos. Lidas na perspectiva cristã, as vivências religiosas oferecem esses elementos, e eles possibilitam assumir o pluralismo como paradigma teológico. A teologia é, então, um exercício de afirmar a fé cristã de modo dialogal no contexto religioso plural, identificando as multiformes manifestações da graça crística; os diferentes modos de pronunciar “o nome” no qual podemos ser salvos (At 4,12), descobrindo vultos de Cristo nas religiões, entendendo a forma como o Evangelho pode ser lido nas suas sagradas escrituras, e a sacramentalidade dos símbolos religiosos. E, então, constatamos que “nossos vizinhos” bem podem nos enriquecer, pois “Começamos a perceber que a outra religião pode complementar a nossa” (Panikkar, 2017: 54). Isso significa que, sem deixar de ser o que são, as religiões podem conter expressões do que as comunidades cristãs entendem ser central em sua fé. A forma diferenciada dessas expressões nas religiões não as torna indiferentes à teologia cristã. Desse modo, as religiões possibilitam “uma universalização maior do próprio cristianismo pela pluralidade legítima de suas configurações históricas” (França Miranda, 2003: 359). Ao oferecer componentes importantes para o cristianismo, as religiões mostram que o cristianismo não exaure o mistério de Deus revelado em Jesus Cristo. A identificação de elementos *teológicos* ou críticos nas religiões e o diálogo com elas, exige da teologia reformular a verdade sobre Jesus Cristo em outras linguagens e estruturas mentais. Isso implica reconhecer que o cristianismo tem limites na compreensão de sua própria verdade. E esses limites podem ser superados por uma teologia desenvolvida ecumenicamente e inter-religiosamente.

3.1. Revelação

Nem toda religião concebe Deus como um Ser/Alguém que se revela aos humanos. Mas nas religiões teístas mesmo se há diferenças de conteúdo e de meios da revelação, existe um elemento comum: Deus se revela. E justificar essa afirmação é a razão da teologia. O termo “revelação” é complexo e enraíza as especificidades das religiões: o judaísmo concebe um Deus único em relação com a história do povo de Israel, manifestando-se desde a criação, tendo os Patriarcas e os Profetas como mediadores privilegiados; o cristianismo concorda com o judaísmo, mas coloca a pessoa de Jesus Cristo no centro e ápice da

revelação; o islamismo entende que Aláh revelou o Alcorão Sagrado ao Profeta Muhamed.

A teologia entende por revelação o manifestar-se de Deus em situações humanas. Esse conceito é hoje ressignificado como um processo de “maiéutica histórica” pelo qual se encontram “imanência e transcendência” (Queiruga, 2010: 108-109.112), a revelação é percebida nas diversas realidades como a história, a criação, as culturas e as religiões. Esse fato precede à busca do humano por Deus, pois essa busca é “suscitada por um prévio encontro com ele e no qual Deus mesmo tomou a iniciativa” (Velasco, 1983: 124-125). E por possibilitar essa percepção “A religião é, em definitivo, a tomada de consciência da presença do Divino no mundo ... como o *originário e transcidente*, como o que de si mesmo chega ao ser humano e a ele se abre” (Queiruga, 2010: 25). Assim, as diferentes religiões são diferentes respostas que o ser humano dá para o divino, o que incorpora diferentes percepções conforme os tempos e os contextos. Onde se constata uma real relação entre Deus e o humano, existe algo que Deus comunica. E essa experiência é nuclear em cada uma delas, podendo ser captada pelas pessoas crentes. Daí se deduz que se a revelação está na base de uma religião verdadeira, toda verdadeira religião é de natureza transcendental, enquanto se conecta com o Mistério e o desvela, pelo que dá acesso à profundidade e à amplitude do significado das vivências pessoais e coletivas. Desse modo, não tem sentido falar de religião puramente natural, toda verdadeira religião tem algo de outra ordem.

Portanto, a religião enraíza-se na verdade do mistério divino que é captado como revelado na história humana. Para ser de natureza transcendente, a religião precisa ser verdadeiramente reveladora. Isso acontece de formas diversas nas diferentes situações humanas, o que amplia o conceito de revelação para além de algo formal, único, como uma técnica da comunicação de Deus:

Revelação é tudo: desde o rito, no qual se presencializa a ação primordial divina, até o mito, que converte a experiência do sagrado em expressão fabuladora; desde a oração, onde o Divino se faz presença dialogante, até a ação moral, onde é simples presença que ampara ou julga; desde o templo ou lugares sagrados, em que a presença se configura, até as mil modalidades de hierofanias, em que aparece a infinita riqueza de seu rosto, ou até mesmo o tabu, no qual se manifesta o aspecto negativo do seu poder. (Queiruga, 2010: 25-26)

3.2. A questão cristológica

A teologia cristã afirma que Jesus Cristo está no centro da revelação, “As escrituras falam de mim” (Jo 5,39; Rm 10,4). Ele é a culminância da revelação (Hb 1,2), a consumação do que foi dito na “Lei e Profetas” (Mt, 17-18), e sua plenitude (Hb 1,1-2). Ele revela Deus como Pai (Jo 1,18), mostra o nome de Deus (Jo 17, 6.26) e na perspectiva do ensino de Cristo, a teologia entende Deus e seu projeto para toda a humanidade, um projeto de salvação, que tem Jesus Cristo como mediador único (At 4,12; 1Tm 2,3-5).

Mas a consciência histórica do cristianismo apresenta limitações que afetam a concepção desse núcleo cristológico da fé. Então a questão cristã sobre Deus é aberta e exige criatividade e dinamicidade para se desenvolver de modo significativa para os tempos atuais. Interagindo com diferentes universos religiosos, a teologia cristã pode encontrar respostas inusitadas às questões que a fé cristã levanta. Pesquisas atuais sobre cristologia concluem ser a encarnação do Verbo o sacramento de uma ação salvífica ampla coincidente com a história religiosa da humanidade (Haight, 2003). Por isso, “A situação histórica da cristologia na atualidade, que envolve intrinsecamente a própria forma de pensar a respeito de Jesus Cristo, já se define por uma atitude de aceitação de outras religiões, em princípio, e de valorização do diálogo inter-religioso” (Haight, 2003: 43). Assim, a divindade de Jesus Cristo, sua encarnação, ressurreição e poder salvífico, são reapresentados de modo dialogal com as religiões, as quais apresentam conteúdos que podem “atualizar a mediação de Cristo e igualmente interpretar de forma enriquecedora o mistério de Deus e a relação religiosa do ser humano com o divino (o sagrado)” (Salles, 2011: 75).

Nesse esforço é preciso rever categorias como pessoa, *homousios*, natureza e substância, causalidade, na compreensão do divino que se revela em Jesus. Aqui, os conceitos “centro”, “culminância” e “plenitude” da revelação de Deus em Jesus são hoje revistos em seu universo semântico. Assumimos com Knitter a tese de que no homem Jesus a revelação acontece “verdadeiramente”, o que “não precisa ser ‘unicamente’”; e ao invés de afirmar nele uma revelação “completa, definitiva, insuperável”, seria oportuno dizer “universal, decisiva, indispensável” (Knitter, 2010: 95-106). Isso acontece por um diálogo com a alteridade religiosa, pelo qual a concepção cristã de Deus se articula com outras concepções no universo religioso plural.

3.3. A questão eclesiológica

A centralidade concedida a Jesus Cristo na relação entre Deus e a humanidade, foi transferida à Igreja. E por muito tempo ela se afirmou como uma “encarnação continuada” (Anton, 1986: 246-249). Numa postura hegemônica na relação entre Deus e o mundo, desenvolveu-se uma eclesilogia que identificava a igreja institucional com o corpo místico de Cristo, a Igreja e o Reino de Deus, com uma postura absolutista e exclusivista em relação às religiões. A igreja era concebida como uma necessidade em si mesma, por sua própria natureza e não pela sua relação com Cristo. Desse modo afirmava-se a igreja como lugar salvífico único, exigindo uma pertença formal à instituição eclesial, fora da qual não havia salvação.

O Vaticano II possibilita uma eclesilogia menos jurídica e mais bíblica, ecumênica, dialógica. Na medida em que a igreja assume consciência do lugar das religiões no plano divino, repensa o seu próprio lugar nesse plano, sua natureza, identidade e missão. Então distingue-se a “mediação ontológica” de Cristo e a “mediação ministerial” da igreja no plano salvífico de Deus (Dhavamony, 1998: 59). Afirma-se a igreja como sacramento universal de salvação (...), mas em virtude de sua união com Cristo. Fica, assim, esclarecido o caráter de mediação da igreja, que Dhavamony (1998: 230-231) vê de forma tríplice: instrumental, como meio para adquirir a graça salvífica, do que a igreja é “sinal e instrumento” (LG 1) não por necessidade intrínseca, mas por vontade de Cristo; funcional, como algo que remete a Cristo; e ministerial, trabalhando para a vida cristã na fraternidade, solidariedade e testemunho do evangelho. Assim, a mediação da igreja não absoluta, mas derivada da mediação de Cristo, que lhe concede alguma participação na ação de Deus na história. Nisso há uma unidade na distinção entre a dimensão humana e espiritual, o organismo social da igreja está a serviço da graça espiritual que atua no mundo (LG 8).

O concílio ensina que a humanidade inteira é chamada à “unidade católica do povo de Deus” (LG 13), nela participando de diversos modos (LG 13-16), sendo a igreja sinal e instrumento dessa unidade. Neste sentido, toda a humanidade está orientada não à igreja como corpo místico de Cristo, na comunhão de vida, caridade e verdade. A graça de Cristo lhes chega aos não cristãos por seus próprios caminhos religiosos, que lhes possibilita viver na retidão de consciência e na sinceridade de coração que os torna agradáveis a Deus (...), cumprem a sua vontade num modo próprio. Trata-se de um modo próprio de viver a fé, a esperança e a caridade, ou a fé sobrenatural que possibilita a salvação (DH 3012). E por isso o Espírito os une no corpo de Cristo “pelos

modos que só Deus conhece” (GS 22). Assim, a missão da igreja não consiste em substituir o caminho religioso de quem não tem uma pertença formal a ela. A missão consiste em dar testemunho do evangelho, possibilitando a quem nele crê viver na fraternidade e no amor que testemunham o evangelho, e dessa forma ele é efetivamente promulgado.

Finalmente, importa dizer que isso tudo leva a um repensamento dos sacramentos da igreja em relação aos sacramentos das religiões. Os sacramentos da fé cristã são entendidos como concentrações de uma sacramentalidade ampla pela qual Deus comunica sua graça (Wolff, 2020: 663). Eles não reduzem a graça sacramental, de modo que os sacramentos das religiões, pelos os valores morais e religiosos que eles contém, “podem ser veículos para a criação das disposições adequadas para receber o dom da graça” (**Dhavamoni, 225**). Afinal, “Deus não amarra o seu poder salvador e a sua graça aos sacramentos” (Aquino, 1923: Parte III, Q. 61, art. 1) da igreja. Por isso, também nos ritos e sacramentos das religiões pode haver algum conhecimento, ainda que não articulado explicitamente, de elementos da fé cristã (Journet, 1961: 325-351.498-521).

O que vimos exemplifica a necessidade de rever toda a teologia cristã não apenas em diálogo com o pluralismo religioso, mas como um pensamento que se entende no interior desse pluralismo e o assume para si, como paradigma epistemológico da fé cristã. E isso mantendo sua fidelidade e intenção originárias: articular sistematicamente e justificar a fé em Jesus Cristo como mediador entre Deus e a humanidade (1Tm 2,3-5). O diferencial está no fato de articular essa fé num universo semântico mais amplo que o cristianismo enquanto religião histórica. Então as verdades cristãs - como a doutrina da trindade, da graça, da criação, dos sacramentos, da escatologia, etc. e todos os dogmas - são reformuladas em relação às verdades de outras religiões. Não se trata de assumir as verdades das religiões como cristãs, nem de impor a perspectiva cristã a essas verdades. O que se quer é superar tendências de negar a verdade nas religiões dos outros e propor a dialética de “verdadeiro/mais verdadeiro” (não de verdadeiro e falso), “de bom/melhor” (não de bom e mau) (Queiruga, 2010: 346). Desse modo, o princípio pluralista ajuda a teologia cristã a traduzir a riqueza multiforme do divino, tomando a sério a alteridade religiosa em suas diferenças irredutíveis.

4. UMA BASE CURRICULAR DA TEOLOGIA COMO CIÊNCIA

É importante o fato que a teologia hoje se afirma como saber científico, uma área de conhecimento público que mesmo vinculado às

igrejas, não se fecha no confessionalismo. Na universidade, o estatuto científico da teologia é garantido pela reflexão crítica, sistemática e orgânica do conteúdo material, o seu aspecto formal, e não propriamente por esse conteúdo, o aspecto material que provém das fontes judaico-cristãs e da história do cristianismo ou de outras religiões. Assim, a *regula fidei* do pensar da fé já não é dada unicamente pelas igrejas, mas também pela universidade e os profissionais da área.

Décio Passos (2006, 187) mostra que isso incide na formação da base da teologia em três aspectos: a) epistemológico – dando nova fundamentação do objeto, criando novas hermenêuticas e novas metodologias da área do saber na qual a teologia se insere; b) curricular – estruturando os pressupostos e as práticas de ensino na área; c) e profissional, regulamentando o campo de atuação e as funções do especialista da área. Desses aspectos, o mais desafiador é o epistemológico, assumindo o paradigma da pluralidade que possibilita uma interação entre a perspectiva cristã e elementos das religiões. De um lado, afirma-se a perspectiva e a confessionalidade cristãs. De outro lado, essa perspectiva e confessionalidade são revistas e ampliadas pelo paradigma da pluralidade, o que produz a perspectiva inter/transconfessional e inter/transreligiosa da teologia.

Essa possibilidade precisa ser considerada na teologia acadêmica, definindo seu currículo a partir de três elementos.

4.1. Uma prática social, cultural e ecumênica

O ensino e a pesquisa teológica na universidade abordam questões sociais, relacionam-se com a cultura plural, refletem como religião e sociedade se implicam mutuamente. Daqui emerge a função pública da teologia: articular as diversas crenças como contribuição para a vida humana e as relações no complexo social. Como é próprio de toda ciência, no mundo pós-moderno a teologia deve “compreender tal realidade inserir-se nela e dar sua contribuição na perspectiva de cumprir seu câmpito científico que incide na vida humana” (Gonçalves, 2011: 44). Assim a teologia mostra-se útil para o mundo, mas com uma função crítica do utilitarismo das ciências empíricas. Ela se contrapõe à utilidade pensada na perspectiva pragmática, absorvida pela lógica do mercado e o “culto da eficiência” (Mo Sung, 2006: 349). Aqui tem a questão da profissionalização do/a teólogo/a, que precisa ser buscada sem descaracterizar a teologia como um saber com base na gratuidade, com perspectiva mais existencial do que pragmática, onde de fato vale mais o saber (sabor) do que a utilidade produtiva (Décio Passos, 2006: 188). Desse modo, igrejas e religiões nas universidades não a instrumentalizam

para fins próprios. Elas se integram num projeto comum: afirmar e justificar a perspectiva religiosa da vida humana e de toda realidade. O critério que deve orientar a formação do currículo teológico é a sua relevância para apresentar “o sentido da realidade no aspecto estético, existencial e transcidente” (Décio Passos, 2006: 188). A ecumenicidade e a inter-religiosidade disso está no fato de a teologia incorporar elementos curriculares que satisfazem mais de uma comunidade de fé e por dinâmicas pedagógicas que extrapolam toda unilateralidade confessional. O espírito ecumênico das diretrizes curriculares permite às igrejas reconhecerem nos cursos de teologia sua especificidade identitária, sem prejuízo aos parâmetros comuns que dão base epistemológica para as grandes linhas teóricas e metodológicas do ato teológico. É possível pensar esse currículo ecumônico “tendo como fundo teórico e metodológico o acúmulo construído pela exegese bíblica, pela teologia sistemática, pela própria tradição patrística, assim como pelas disciplinas científicas tomadas como disciplinas auxiliares para os estudos teológicos” (Décio Passos, 2006: 183). Esse currículo pode ser enriquecido por vários elementos das religiões: antropológicos, que mostram o ser humano religioso; a concepção do divino e da sua manifestação/revelação; a vida comunitária; a liturgia e os símbolos sacramentais; os elementos que configuram a identidade religiosa dos crentes; as questões socioculturais, éticas e ecológicas que mostram a religião “globalmente responsável” com a vida humana e do planeta. Fundamental é compreender que o currículo é mais que uma escolha de disciplinas, “é a progressividade e a relacionalidade, ou seja, como elas são distribuídas no correr do curso e se articulam entre si, na elaboração do conhecimento” (Murad, Gomes & Ribeiro, 2010: 155).

4.2. Envolvendo diversos sujeitos em sua definição

As igrejas, as religiões e os profissionais da academia. Ao longo da sua história, a teologia foi subordinada às políticas eclesiásticas e aos objetivos missionários das igrejas, desenvolvendo-se conforme a *regula fidei*. Isso não precisa ser abandonado hoje. Mas precisa ser integrado com as epistemologias e políticas universitárias de ensino, pesquisa e extensão, o que dá à teologia importante autonomia em relação às igrejas e maleabilidade nos critérios acadêmicos dos seus juízos. Décio Passos (2006, 175-178) mostra que aqui acontece uma importante relação entre política e epistemologia na ciência teológica. A política da teologia na academia está na dependência do Estado, a quem compete a função de cuidar da ciência nas universidades, propondo critérios formais para os cursos de teologia, como qualificação docente, carga horária, títulos

acadêmicos, etc. Mas a definição da epistemologia e dos conteúdos do saber teológico, o objeto material e o objeto formal da teologia, é da competência das igrejas e dos especialistas da área teológica. Pela separação entre igreja e Estado, este não interfere em questões religiosas, pois “um currículo mínimo obrigatório seria uma ingerência do Estado em questões de fé” (Murad, Gomes & Ribeiro, 2010: 150). Então aos especialistas compete ajudar as igrejas na identificação dos novos lugares, das novas pautas e das novas formas de produção teológica.

Portanto, há diversos sujeitos envolvidos na definição do currículo teológico na academia. As igrejas, auxiliadas pelos profissionais da teologia, definem o objeto material e o objeto formal do saber teológico; e o Estado regulamenta politicamente essa decisão. Há tensões entre a “área de conhecimento” científico e o princípio da “liberdade religiosa” na vivência da fé – esta não está na dependência de critérios científicos da academia; ou tensões na busca de autonomia política da teologia em relação ao Estado, e autonomia epistemológica em relação às igrejas (cf. Décio Passos, 2006: 175). Essas tensões requerem critérios claros para não confundir o que é natureza acadêmica da teologia na universidade, e natureza experencial na comunidade; bem como o que é proposto pelas igrejas na definição curricular, e a função do Estado na aprovação do currículo para o reconhecimento público dos cursos de teologia. É importante observar que existem diversas formas de abordagem, sistematização e desenvolvimento do pensar teológico, de modo que “a teologia cristã é uma e diversa” (Murad, Gomes & Ribeiro, 2010: 150). Daí emergem tensões que em grande parte é próprio do pensar teológico. As tensões não precisam ser eliminadas, mas assumidas como impulso criativo da ciência teológica. Em relação ao Estado, as soluções se darão no horizonte da legalidade dos cursos. Em relação às igrejas, a superação das tensões vai exigir que elas confiem aos profissionais da teologia a elaboração dos currículos, e confiem à academia a definição das regras epistêmicas, dos critérios hermenêuticos e metodológicos do pensar investigativo sobre a fé cristã.

4.3. Superando visões restritivas de uma confissão religiosa

Mesmo que a teologia mantenha algum vínculo identitário com igrejas específicas, na universidade ela é chamada a pensar a realidade como um todo, realidade que não está circunscrita a objeto e método confessionralmente pré-estabelecidos. O confessional é como uma plataforma de lançamento do pensar teológico para a inter/transconfessionalidade. Aqui a chave para o currículo teológico agregar saberes religiosos diversos e práticas diversas, superando

epistemologias confesionalmente restritivas. O currículo teológico precisa ser composto como um sistema aberto, capaz de superar dicotomias e polarizações entre culturas, igrejas e religiões. Por isso ele não está aprisionado a uma confissão como se devesse apenas reproduzir seus dogmas no âmbito epistemológico e pedagógico. Em nossos dias, o mundo plural

na religião impõe o pluralismo e no ensino teológico, a pluralidade. Um curso de teologia deve conter a consciência de sua abertura para essa realidade plural ... A universalidade dos cursos de teologia é um desafio. A teologia, como irmã mais velha da ciência, deve dar os passos em busca do diálogo, na universidade. (Araújo Gomes, 2007: 91.105)

Décio Passos (2006) ajuda a compreender isso mostrando que a elaboração das diretrizes curriculares para a teologia tem dois aspectos: a) formal, sobre questões teóricas e metodológicas (exemplifica com a metodologia das Escrituras - exegese e hermenêutica, abordagem histórica, metodologia teológica, metodologia científica, entre outros); b) material, com elementos comuns na tradição da fé, na ética, na liturgia, etc. (Décio Passos, 2006: 191). O desafio para as igrejas é duplo: elas precisam estabelecer consensos sobre o conteúdo dos cursos de teologia na universidade; e desenvolver a perspectiva inter-religiosa desse conteúdo. Isso implica em admitir o valor da fé do outro, para que elementos dessa fé possam ser integrados na teologia. Contribui para isso a compreensão que teologia e fé se vinculam, mas são realidades distintas. Há diferentes expressões de fé, nas igrejas e nas religiões, mas a teologia distingue-se dessas expressões por uma “autonomia discursiva” (Boff, 1997: 72) construída pelo esforço de compreensão racional da fé, pela sistematização do que é apreendido pela fé, e pela forma regrada como comunica as diversas expressões de fé. Isso é fundamental para a teologia na universidade.

Portanto, a preocupação deve ser mais do que estabelecer um “currículo mínimo” para a teologia – embora se deva ter algo consensualizado pelos especialistas da área, que fixam o conteúdo, a carga horária, as normativas para cursos academicamente qualificados. Mas nisso deve-se garantir o exercício da flexibilidade, liberdade e adaptabilidade dos conteúdos aos desafios contextuais. De um lado, as instituições de ensino têm liberdade para a definição dos conteúdos. De outro lado, se buscamos uma teologia atualizada no contexto religioso plural, é preciso assumir uma clareza epistemológica da área de conhecimento que fornece as bases para uma diversidade confessional poder se encontrar num currículo teológico comum, para além das

disciplinas confessionais. Um curso de teologia assim elaborado pode melhor responder criticamente e criativamente às demandas do pluralismo eclesial e religioso do nosso tempo. Às comunidades religiosas, persiste o desafio de não apenas respeitar, mas de oferecer e dar suporte às diretrizes curriculares, reconhecendo nelas o suficiente para a reflexão da sua fé. Nada impede, naturalmente, o estabelecimento de atividades complementares para casos específicos, por exemplo para a formação dos ministérios nas comunidades.

CONCLUSÃO

Fato incontestável é o pluralismo religioso atual, com intensa dinamicidade dos horizontes de sentido, que emergem a partir de experiências de indivíduos e grupos, numa criativa diversidade nas concepções do real. A pluralidade manifesta-se não apenas nas ciências, na cultura, na política e na economia dos povos, mas também nas religiões. Não há o reconhecimento de uma instância religiosa hegemônica nas sociedades do Ocidente, nenhuma é reguladora das relações no complexo social. E mesmo secularizada, a sociedade não é sem sentido religioso. Pelo contrário, há uma pluralidade de orientações de fé para as diferentes situações vividas, os valores afirmados, as metas buscadas.

Essa pluralidade manifesta-se também no interior de cada religião, em suas percepções do Mistério maior que envolve a realidade como um todo, bem como na orientação para esse Mistério. Tal pluralidade apresenta a exigência de uma inclusividade interna pela qual se concebe a variedade no interior de cada religião numa dinâmica centrípeta, que tem as diferenças incluídas na mesma fé. Toda religião é, então, uma realidade plural em sua constituição e na sua vivência. E tal é uma condição para que a religião expresse o Mistério para o qual aponta, pois a natureza inesgotável do Mistério é o que torna impossível uma única forma de expressá-lo, mesmo no interior de um sistema religioso. É o que se constata, por exemplo, no interior do cristianismo, como no catolicismo, onde se verificam “expressões plurais de cunho doutrinal, litúrgico, pastoral, de organização comunitária, sem falar na convivência de teologias e espiritualidades diversas em seu seio que enriquecem a fé de seus membros (França Miranda, 2017: 36).

O desafio é assimilar esse fato na teologia, revendo seu estatuto epistemológico, seu método e suas hermenêuticas. O fator pluralidade precisa ser contemplado no ato teológico por um processo de correlação e interação com as diferentes religiões, como também entre as diferentes versões da própria fé. Impõe-se a necessidade de assumir o pluralismo

como paradigma do pensar teológico em nossos dias, pelo que a teologia, principalmente nas universidades, precisa ser uma teologia dialogal, ecumênica e inter-religiosa. Num mundo religiosamente plural, não mais se justifica um pensar da fé que não desenvolva a capacidade de dialogar com diferentes formas de crer. Não tem consistência um discurso teológico formado por categorias e linguagens enclausuradas numa única tradição de fé. Pois toda concepção do Mistério, da Realidade Última, de Deus, tem mais plausibilidade de se legitimar se formulada numa interação criativa com outras concepções. Daqui o desafio para a teologia cristã: mostrar que a fé em Cristo é uma fé aberta. Exatamente porque o cristianismo se propõe com dimensões cósmicas, a teologia cristã pode explorar convergências com o mistério cristico em tudo o que Deus realiza na história da humanidade. E as religiões fazem parte dessa história.

Sendo a universidade um espaço catalizador e reflexo do amplo universo da história humana, ela catalisa e reflete também o movimento religioso universal. E ali deve-se construir uma teologia epistemologicamente renovada pelo em diálogo com os diversos saberes, culturais e religiosos. Trata-se de uma teologia intercultural, interdisciplinar, interconfessional e inter-religiosa. Somente essa teologia tem capacidade para orientar caminhos de convívio e intercâmbio enriquecedor entre as vivências religiosas plurais do nosso tempo.

REFERÊNCIAS

- Amaladoss, M. (1996). *Pela estrada da vida. Prática do diálogo inter-religioso* (L. F. Gonçalves Pereira, Trad.) São Paulo: Paulinas.
- Anton, A. (1986). *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II. Madrid: BAC.
- Aquino, T. de (1923). *Summa Theológica*. (Fathers of the English Dominican Province, Trad.). London: Burns Oates and Washbourne LTD.
- Aragão, G. de S. (2006). Identidade e alteridade: lógica e teologia, transdisciplinaridade e diálogo inter-religioso. Em M. C. de Freitas (Ed.), *Teologia e Sociedade: relevância e funções* (pp. 275-292). São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: SOTER.
- Araújo Gomes, A. M. de (Org.) (2007). *Teologia, Ciência e Profissão*. São Paulo: Fonte Editorial.
- Barros, M. (2007). Múltipla pertença, o pluralismo vindouro. Em L. E. Tomita, M. Barros & J. M. Vigil (Eds.) *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental* (pp. 41-60). São Paulo: Paulinas.
- ASSET (2003). *Por los muchos caminos de Dios*. Quito: Verbo Divino.

- Bingemer, M. C. (2006). A teologia e a universidade: desafios e perspectivas. Em M. C. de Freitas (Ed.) *Teologia e Sociedade: relevância e funções* (pp. 127-150). São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: SOTER.
- Cavalcanti, R. (2000). *Retorno do Sagrado. A reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Cultrix.
- Cazeneuve, J. (1991). *Et si plus rien n'Était Sacré*. Paris: Parrin.
- Cullmann, O. (1987). *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*. Brescia: Queriniana.
- Cusa, N. de (1998). *A Visão de Deus*. (J. M. André, M. B. Pereira, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lima, D. N. de (2006). Modernidade e identidade religiosa". Em M. C. de Freitas (Ed.) *Teologia e Sociedade: relevância e funções* (pp. 247-252). São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: SOTER.
- Decio Passos, J. (2006). Teologia e Diretrizes curriculares: contradições e desafios. M. C. de Freitas (Ed.), *Teologia e Sociedade: relevância e funções* (pp. 167-196). São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: SOTER.
- Dhavamony, M. (1998). *Teología de las Religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*. Madrid: San Pablo.
- França Miranda, M. de (2003). As religiões na economia salvífica. Em P. S. L. Gonçalves; J. Trasferetti (Eds.) *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática* (pp. 335-360). São Paulo: Paulinas.
- França Miranda, M. de (2019). Teologia na universidade. *Ephata*, 1(0). 31-51.
- Gauchet, M. (2004). *Un Monde Désenchanté?* Paris: Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.
- Geffré, C. (2004). *Crer e Interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes.
- Geffré, C. (1989). *Como Fazer Teologia Hoje – Hermenêutica teológica*. (B. Lemos, Trad.). São Paulo: Paulinas.
- Gonçalves, P. S. L. (2011). "A teologia na cultura pós-moderna". Em Ney de Souza (Ed.), *Teologia em Diálogo. Os desafios da reflexão teológica na atualidade* (pp. 13-64). Aparecida: Santuário.
- Haight, R. (2003). *Jesus, Símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas.
- Hervieu-Leger, D. (1999). *Le Pélerin et le Converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Journet, C. (1961). La loi naturelle et l'économie de la loi de nature. *Revue Thomiste*, LXI, 325-351.
- Kasper, W. (2016). *La unidad en Jesucristo*. Maliaño: Sal Terrae.
- Kepel, G. (1991). *A Revanche de Deus*, São Paulo: Siciliano.
- Knitter, P. (2010). *Jesus e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global*. (L. Lech, Trad.). São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.
- Knitter, P. (2008). *Introdução às teologias das religiões*. (L. F. G. Pereira, Trad.). São Paulo: Paulinas.

- Ligório Soares, A. M. (2007). Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. Em L. E. Tomita; M. Barros & J. M. Vigil (Eds.), *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental* (pp. 113-136). São Paulo: Paulinas.
- Martin Velasco, J. (1999). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- Mo Sung, J. (2006). Teologia, espiritualidade e mercado. Em L. C. Susin (2006), *Teologia para Outro Mundo Possível* (pp. 337-350). São Paulo: Paulinas.
- Morin, E. (2005). *Ciência com Consciência*. (M. D. Alexandre; M. A. Sampaio Doria, Trad.). Rio de Janeiro: Bertand Brasil.
- Morin, E. (2015). *Introdução ao Pensamento Complexo*. (E. Lisboa, Trad.). Porto Alegre: Sulina.
- Murad, A., Gomes, P. R. & Ribeiro, S. (2010). *A Casa da Teologia. Uma introdução ecuménica à ciência da fé*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas.
- Palácio, C. (1997). Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?. In SOTER, *Teologia aberta ao futuro* (pp. 77-98). São Paulo: Loyola.
- Panikkar, R. (2012). *Ouvres VI - Cultures et religions en dialogue, vol. I - Pluralisme et interculturalité*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Panikkar, R. (2017). *Culturas y religiones en diálogo: diálogo intercultural e interreligioso*, vol. VI. Barcelona: Herder. [Opera Omnia].
- Pastor, F. A. (1986). *La Lógica de lo Inefable*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso & Congregação para a Evangelização dos Povos (1991). *Diálogo e Anúncio*. Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html
- Queiruga, A. T. (1995). *Repensar a Revelação. A revelação de Deus na realização humana* (Afonso Maria L. Soares, Trad.). São Paulo: Paulinas.
- Rahner, K. (1969) *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas.
- Salles, W. F. (2011). O pluralismo religioso e a dimensão hermenêutica da identidade cristã". Em N. de Souza (Ed.), *Teologia em Diálogo. Os desafios da reflexão teológica na atualidade* (pp. 117-126). Aparecida: Santuário.
- Schillebeeckx, E. (1990). *The Church. The human story of God*. New York: Crossroad.
- Sesbouè, B. (1999). *Por una teología ecuménica*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sobrino, J. (1983). *Cristología a Partir da América Latina* (Orlando Bernardi, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Tacussel, P. (1994). *Le Réenchantement du Monde. La Métamorphose Contemporaine des Systèmes Symboliques*. Paris: L'Harmattan.
- Velasco, J. M. (1983). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta.
- Velho, G. (1994). *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Witehead, A. N. (1957). *Process and Reality. An essay in cosmology*. New York: Free Press.
- Wolff, E. (2016). *Espiritualidade do diálogo inter-religioso. Contribuições na perspectiva cristã*. São Paulo: Paulinas.

- Wolff, E. (2019). Methodological principles for a Latin American ecumenical theology. *Gregorianum*, 100(3), 537-558.
- Wolff, E. (2020). Elementos para uma teologia ecumênica dos sacramentos. *Pistis e Práxis*, 12(3), 648-671.