

FACES E INTERFACES DA SACRALIDADE NUM MUNDO SECULARIZADO

Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

Resumo

Nesta reflexão, feita a partir do lugar onde nos situamos, ou seja, o da teologia cristã, propomo-nos a identificar algumas das faces que hoje toma a sacralidade. Vamos também tentar perceber como estes rostos fazem “interface” com outros, superpondo-se em níveis dialogantes e comunicantes e propondo novas e insuspeitadas sínteses às gerações do século XXI. Finalmente, tentaremos identificar algumas conseqüências e alguns desafios para a teologia que essas faces e interfaces trazem e plantam no chão da cena teológica.

Palavras-chave: Pluralismo religioso, Pós-modernidade, Diálogo Inter-religioso.

Abstract

In this reflexion, produced, arisen from the ‘locus’, place where we are situated, so to say, Christian Theology’s that one, we aim at identifying some of the faces that sacrality assumes nowadays. We have in mind also to try perceiving the way these visages make, construct “interface” with other ones, superplacing each other in dialoguing communicant levels as well as purposing new and unsuspected syntheses to XXIth Century’s generations. Finally we will try identifying some consequences and some challenges for the Theology that these faces, and interfaces bring forth and plant upon the theological scenery ground, soil.

Key words: Religious pluralism, Postmodernity, Interreligious dialogue.

Introdução

O mundo em que vivemos não é mais como aquele onde viveram nossos antepassados, nossos avós, as gerações que sempre nasceram e se criaram cercados dos símbolos, dos sinais e das afirmações da fé cristã e – mais do que isso – católica. Hoje vivemos num mundo onde a religião, muitas vezes, desempenha mais o papel de

cultura e força civilizatória do que propriamente de credo de adesão que configura a vida². Mais ainda: vivemos num mundo secularizado e plural em todos os aspectos e termos. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas os terrenos econômico e social, mas igualmente os políticos, culturais e também religiosos. Hoje as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem de um lado o ateísmo, a descrença e/ou a indiferença religiosa; e de outro lado, várias religiões, antigas e novas, que se entrecruzam e se interpelam reciprocamente. O Cristianismo histórico se encontra no meio desta interpelação e desta pluralidade³.

Esta pluralidade religiosa, por sua vez, implica a existência de discursos e tentativas de discurso sobre o Sagrado, a Sacralidade, o Divino ou Deus diferentes, segundo os contextos em que se vive e suas características. Discursos que estarão permeados e mesmo configurados em maior ou menor proporção pelo fenômeno da secularização que avança e transforma a visão do campo religioso e cultural, assim como pelo eclodir da convivência mais ou menos conflitiva das diferentes religiões, não apenas aquelas de tradições mais antigas e institucionalizadas como também dos novos movimentos religiosos que, a cada dia, inventam novas sínteses para expressar a busca do ser humano de hoje pelo Transcendente.

1 A emancipação do humano = crepúsculo de Deus ?

O homem moderno, por antonomásia, é, em geral, considerado como um ser que dispensou Deus, que se emancipou do religioso e dele não mais considera sua vida como dependente. Ou é ateu, ou é agnóstico, ou é simplesmente teísta, ou politeísta ou é indiferente religiosamente.

A seguir, apresentamos algumas definições do que seriam os matizes da posição do homem moderno frente à religião:

Ateísmo: falta de crença em Deus. Filos. Atitude ou doutrina que dispensa a idéia ou a intuição da divindade, quer do ângulo teórico (não recorrendo à divindade para se justificar ou fundamentar), quer do ângulo prático (negando que a existência divina tenha qualquer in-

fluência na conduta humana).

Teísmo: doutrina que admite a existência de um deus pessoal, causa do mundo. É a cosmovisão que percebe as ordens da existência (coisas, organismos, pessoas) como dependentes para ser e continuar a existir em um só Deus, que é o único que merece louvor e adoração. Os teístas diferem entre si sobre a natureza de Deus e a relação de Deus com essas ordens, mas se assemelham aos deístas que, em princípio, excluem revelação e intervenção divina na ordem do mundo, e contra os panteístas, que identificam Deus com essas ordens. Os teístas sustentam que Deus, criador transcendente das ordens, permanece uma unidade indivisível enquanto ele as sustenta de acordo com suas capacidades e seus últimos objetivos.

Panteísmo: doutrina segundo a qual só Deus é real e o mundo é um conjunto de manifestações ou emanções. Doutrina segundo a qual só o mundo é real, sendo Deus a soma de tudo quanto existe.

Panenteísmo: sistema filosófico e teológico que vê todos os seres em Deus.

O ateísmo – visto por algumas correntes da fé e da teologia como o grande inimigo a ser combatido – seria, pois, uma tentação entre outras que rondaria todos os dias mesmo o crente, mesmo o teólogo⁴. Trata-se de uma conseqüência da crise da cultura ocidental, que vai de par com a crise da religião. As profecias dos mestres da suspeita estão cumpridas em parte e desmentidas em parte. A convicção de que a religião é importante convive com uma rejeição da religião institucionalizada. A fé, a adesão e a pertença religiosa não necessariamente rimam com honestidade e ética, implicando uma superação do simplismo, que diria ser tudo bom, justo e amável, viria como conseqüência da experiência religiosa, enquanto o ateu seria tipificado e apresentado como o injusto, o sem escrúpulos, encarnando a prática do mal. Assim sendo, um ateísmo explícito pode conviver com uma crença implícita, assim como um crente explícito pode ser um ateu implícito⁵.

A interpelação atéia tem, pois, uma face positiva no bojo do processo de secularização. E o ateu, longe de ser apenas um inimigo a combater, passa a ser um interlocutor que desafia. Essa face, por sua vez, se desdobra em vários aspectos que vão ajudar a fazer a interface

da fé vivida no contexto secularizado com a identidade mais profunda dessa mesma fé, que resgata suas origens para vivê-las criativamente hoje.

A interpelação atéia pode ser uma crítica purificadora das imagens que se têm de Deus. Pode, na verdade, ajudar a que os crentes não se satisfaçam com nenhuma idéia ou concepção de Deus que lhes é apresentada, mas nunca cessem de buscar e discernir se suas experiências, aparentemente religiosas, realmente são experiências de Deus⁶. Pode, portanto, impedir-nos de apoderar-nos de Deus; pode ajudar a criticar as mazelas da religião institucionalizada; pode ajudar a inaugurar uma nova era de conhecimento, liberta da tutela da religião⁷. Foi essa a tentativa que resultou na emergência da razão e no Iluminismo que, com todas as críticas que possam receber, e com o fracasso do modelo de explicação do mundo que produziram, não deixaram de introduzir importantes modificações na história da humanidade. É essa mesma interpelação que, hoje, funciona como instância crítica importante, a qual impede de cometer abusos em nome da religião e da fé.

Porque, na verdade, a modernidade e a secularização, embora pretendam emancipar-se de toda e qualquer divindade imposta e/ou institucionalizada, criam seus próprios deuses, diante dos quais é obrigatório curvar-se e a cujas leis se deve obedecer.

Alguns desses novos deuses constituem verdadeiras idolatrias que interpelam profundamente a fé trinitária:

1. o mercado: este deus moderno dita leis e normas, visando a favorecer o consumismo, a venda de imagens e produtos. Tudo é vendável e avaliado positiva ou negativamente por sua vendabilidade. O sagrado e o religioso também. Daí decorre o fato de se formarem verdadeiros supermercados da fé, onde as pessoas vão servir-se de elementos com os quais possam compor seu particular coquetel religioso. E o sagrado como produto será descartado e trocado a partir do momento em que não estiver mais dando lucro;

2. o culto à personalidade: que cultua pessoas concretas, mesmo que sejam boas e beneméritas. A pessoa em questão é despojada de sua humanidade real e convertida em um objeto de consumo, cultuada como ídolo, consumida e descartada quando já tiver sido

suficientemente sugada e consumida. Outra pessoa então substituirá o ídolo deposto em seu pedestal, lançando as bases para um novo culto, presidido por uma nova divindade. Onde há esse tipo de religiosidade idolátrica, as pessoas não são livres. Projetam seus desejos de absoluto em outras pessoas frágeis e frágeis, que perdem o papel positivo que poderiam exercer enquanto mediadoras para se converterem em absolutos incontestáveis;

3. o progresso: tudo é feito em seu nome e em seu ritmo e sacrificado em seu altar. O progresso diz quem é ou não é válido para o mundo e a sociedade, e exclui quem não acompanha sua carreira louca e predatória, chegando mesmo a tirar do mapa mundi aqueles e aquelas (indivíduos ou povos inteiros, pouco importa) que não contribuem para configurar o mapa que, segundo sua doutrina, leva a humanidade para a frente;

4. a eficácia e/ou o utilitarismo: só é bom aquilo que produz algo, que é eficiente, que serve para algo, que é útil para alguma coisa, que dá retorno, que dá lucro. Tudo que releva do gratuito não tem lugar no complexo panteão dos deuses modernos. Só tem serventia ou finalidade tudo aquilo que é imediato, que traz uma satisfação imediata;

5. o poder: toda luta cotidiana que faz a vida do homem sobre a terra é luta para ter poder: poder político, poder entre os sexos, poder sobre o outro, poder do saber acadêmico, em todo caso poder. Para essa obtenção do poder, a acumulação de riqueza é elemento indispensável e contribui largamente para que essa seja real e se dê de maneira eficaz;

6. o prazer: entendido apenas em chave erótica e/ou romântica⁸, o prazer buscado a qualquer preço elimina a alteridade do outro e transforma as relações humanas de todos os níveis e todos os tipos em relações descartáveis ou relações de perda e ganho, racionais e comerciais. O prazer fragmenta as relações humanas, transforma-as em provisórias e descartáveis, coloca os objetivos dessas relações em horizontes curtos, provisórios e efêmeros. “A insustentável leveza do ser”⁹ é o símbolo de toda uma geração que entende o amor apenas na chave do prazer buscado em si mesmo, enquanto dure, obscurecendo a sacralidade do outro como epifania que convida à saída de si¹⁰.

Na verdade, o ateísmo moderno é a resultante do choque entre dois mundos – o antigo e o moderno. Implica, pois, a existência e o uso de dois paradigmas. Quando os campos religioso e social se enchem de ídolos e falsos deuses, o ateísmo pode interpelar a fé no sentido de desfazer as falsas interfaces que não resultarão numa síntese harmoniosa que conduza ao encontro da sacralidade. Da mesma forma, numa época de novos paradigmas, quando se repensa a totalidade da concepção da fé, da religião e da teologia, o ateísmo pode ser de grande valia para depurar e discernir a validade da concepção de novos modelos, mais sintonizados e afins com o novo paradigma que se vai impondo com sempre maior força no mundo teológico¹¹. Por sua vez, a fé pode interpelar o ateísmo – e realmente o faz – no sentido de fazer apelo a uma outra dimensão que não o meramente material e tangível, que leva as pessoas ao desespero e à náusea do mundo.

O documento *Evangelii Nuntiandi*¹² diz que o homem moderno já não escuta os mestres. Escuta as testemunhas. E se escuta os mestres, é porque esses são testemunhas. Os discursos antigos já não chegam ao homem moderno, que tem em si novas inquietações e novas perguntas. O paradigma moderno questiona a idéia mesma de Deus predominante no campo teológico. Quando o homem começa a emancipar-se da religião institucionalizada, começa, igualmente, a emancipar-se do Deus que a preside. Num mundo moderno e secularizado, Deus já não aparece como rival do homem, mas apresenta uma nova face que poderá permitir a esse mesmo homem descobri-lo no meio do mundo, como interlocutor e companheiro, embora sempre como Senhor.

O Deus da Bíblia – por sua vez – é um Deus diferente dos deuses de todos os outros povos da Antigüidade. Não se revela somente nas leis e ciclos da natureza. Mas se revela através de homens e mulheres e nos eventos contingentes da história da humanidade. É nomeado como o Deus do povo, e diz seu nome e mostra seu rosto nos eventos através dos quais ele se revela a si mesmo a homens e mulheres de todo o tipo. Ele é, desde o princípio, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó e o Pai de Jesus Cristo. Transcende igualmente a todos os fenômenos e ciclos da Natureza e liberta o povo dos poderes malignos da opressão e da morte. É o Deus da história, diferente-

mente dos deuses da natureza.

Essa identificação de Deus com os poderes da natureza e sua libertação dessa concepção por parte do povo de Israel preparam – remotamente, porém fundamente –, de uma certa maneira, o diálogo desse Deus com o mundo e o homem emancipados da modernidade. O humano está, desde o início, no centro da experiência do povo de Israel. A experiência do homem bíblico é a experiência de um passado que se deixa definitivamente para trás e de um futuro que se deve buscar na esperança que um dia se encontrará. O futuro é algo novo. Não é um retorno eterno ao passado, cíclica, eterna e constantemente.

A modernidade e a secularização trazem algo dessa concepção teleológica do tempo. Porém o deturpam com a noção de progresso e eficácia. O progresso é o “leitmotiv” da modernidade. Enquanto o equilíbrio era o “leitmotiv” das civilizações pré-modernas.

No entanto, a modernidade traz uma sintonia com a revelação bíblica em termos da valorização da história. Nesse sentido, é importante num momento de queda e troca de paradigmas, na qual a emergência de um paradigma pós-moderno se delineia anunciando o fim da história.

Ateísmo e cristianismo, pois, necessitam ambos expor-se mutuamente à crítica um do outro; estão juntos diante do fracasso do Iluminismo; podem estar juntos, igualmente, com solidez, e trazendo uma valiosa contribuição, diante da proliferação de novas propostas religiosas que, muitas vezes, podem inserir-se num mundo secularizado como escape às frustrações do cotidiano.

O homem moderno, por antonomásia, é, em geral, definido como um ser que dispensou Deus, que se emancipou do religioso e dele não mais depende para sua vida. Ou é ateu, ou é agnóstico, ou é simplesmente teísta, ou é indiferente religiosamente. Vemos, no entanto, que essa definição não é tão fácil de ser feita. O homem moderno e pós-moderno, ateu ou agnóstico, na verdade se encontra diante de um panteão povoado de novos deuses que, a modernidade, tenta propor-lhe a cada dia. Ou então se encontra, seja ateu, agnóstico ou crente, vulnerável diante dos deuses e ídolos que a secularização e a pós-modernidade propõem, a cada dia, à sua potencialidade crente. Ou então, ainda numa terceira hipótese, encontra-se como que perplexo

diante do eclodir de uma nova pluralidade e uma nova consciência religiosas que lhe complexificam os campos visual e afetivo e a potencialidade crente.

2 A face plural e difusa da pós-modernidade e a interface do pluralismo religioso

O pluralismo está presente na história do Cristianismo desde os seus primórdios. Já desde os primeiros séculos, o cristianismo, nascido no seio do judaísmo, deverá encontrar maneiras de comunicar-se no seio do mundo pagão e politeísta da Grécia e da Roma antigas. Para tal, deverá servir-se das categorias da filosofia grega, antiga e pagã, assim como será compelido a dialogar com os diferentes deuses presentes nesse mundo, a fim de poder fazer visível e audível a experiência de seu Deus. Um exemplo saboroso e potente desse pluralismo e da entrada do Cristianismo nele é o episódio de Paulo no areópago de Atenas, com seu anúncio do Deus desconhecido, descrito no capítulo 17 do livro dos Atos dos Apóstolos¹³.

Esse pluralismo pareceu obscurecer-se na Idade Média, quando o mundo ocidental era maciça e quase totalmente cristão. Os que professavam credos diferentes eram considerados hereges e infiéis a serem combatidos e eliminados¹⁴. A Reforma Protestante recoloca a questão do pluralismo, rompendo a univocidade da cristandade. O processo de secularização, com a autonomia da razão, o racionalismo e a crise das instituições traz novos elementos para um quadro no qual a homogeneidade já estava rompida, senão questionada¹⁵.

Hoje, assistimos à privatização da vida religiosa, que vai de par com a autonomia do homem moderno versus a heteronomia que regia o mundo teocêntrico medieval. Cada um compõe sua própria “receita” religiosa e o campo religioso se assemelha a um grande supermercado assim como, também, a um “lugar de trânsito” onde se entra e se sai. A modernidade não liquidou com a religião, mas esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas, sim, plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica, sem condições de voltar ao pré-moderno¹⁶.

O ser humano que viveu a crise da modernidade, ou que já nasceu em meio ao seu clímax, e já nada em águas pós-modernas, à diferença do adepto da religião institucional, que adere a uma só religião e nela permanece; ou mesmo do ateu ou agnóstico, que nega a pertença e a crença em qualquer religião é como um “peregrino” que caminha por entre os meandros das diferentes propostas religiosas que compõem o campo religioso, não tendo problemas em passar de uma para outra, ou mesmo de fazer sua própria composição religiosa com elementos de uma e outra proposta¹⁷.

A questão da sacralidade apresenta, pois, uma outra face que convive com aquela por nós analisada: a da secularidade moderna, geradora da suspeita e do ateísmo, na qual a Transcendência está submetida à constante e incessante crítica da razão e da lógica iluminista. Essa outra face é a face da pluralidade. Face essa que, por sua vez, implicará igualmente a existência de uma interface: a das diferentes tentativas do diálogo inter-religioso, da prática plurirreligiosa e da religião do outro como condição de possibilidade de viver mais profunda e radicalmente a própria fé.

Em termos fenomenológicos, a extensão **pluralismo religioso** se refere simplesmente ao fato de que a história das religiões mostra uma pluralidade de tradições e uma pluralidade de variações dentro de cada tradição. Filosoficamente, no entanto, o termo se refere a uma particular teoria da relação entre essas tradições, com suas diferentes e competitivas características. Essa é a teoria segundo a qual as grandes religiões do mundo constituem concepções e percepções variadas, e respostas àquela que é a última e misteriosa divina realidade¹⁸.

A questão do **pluralismo religioso** é uma realidade sempre mais proeminente no mundo de hoje, pluralista e assaltado por um retorno do religioso que parece explodir, desreprimido com quase selvageria. Não só as antigas e tradicionais religiões parecem crescer de importância e se tornarem interlocutoras de peso para o Cristianismo histórico como também novos movimentos religiosos surgem de todos os lados, suscitando perplexidade e interpelações diversas aos adeptos das Igrejas tradicionais e, no nosso caso, concretamente, aos membros da Igreja Católica¹⁹.

A história do pluralismo religioso, visto a partir do Cristianismo histórico, poderia ser dividida, em termos de apresentação, em três grandes etapas: o eclesiocentrismo, o cristocentrismo e o teocentrismo²⁰.

O **eclesiocentrismo** é aquela posição que vê o discurso sobre as verdades da fé, incluída a verdade sobre Deus, inseparável do anúncio da Igreja. Crer no Deus de Jesus Cristo: para os adeptos dessa posição, é inseparável o crer do viver na Igreja. A salvação é anunciada, guardada e testemunhada pela Igreja. É a Igreja que professa, no meio do mundo, a realidade de que Deus constituiu Jesus Cristo como único mediador. Ela é, pois, instrumento de salvação. O único Deus verdadeiro é, portanto, aquele que pode ser encontrado na Igreja e só na Igreja se encontra o espaço de seu anúncio e seu discurso. Essa posição é a que se encontra nos melhores documentos da Igreja Católica e, com bastante clareza, na recente encíclica *Redemptoris Missio*. Em termos de como a Ciência das Religiões hoje apresenta tal posição, parece que seria possível classificá-la como “exclusivista”²¹.

A posição “inclusivista”, no entanto, enquanto é, por um lado, praticamente de ajuda para uma comunidade à medida que essa se torna mais ecumênica de mentalidade e de prática, é logicamente uma posição instável. O pluralismo explícito aceita a posição mais radical implicada no inclusivismo: a visão que as grandes religiões do mundo encarnam diferentes percepções e concepções de, e correspondentemente diferentes respostas ao Real ou ao Último, e dentro de cada um deles está em curso, independentemente, a transformação da existência humana de sua posição autocentrada para uma posição centrada na realidade que está fora de si. Assim, as grandes tradições religiosas devem ser olhadas como espaços soteriológicos alternativos dentro dos quais – ou “caminhos” ao longo dos quais – homens e mulheres podem encontrar a salvação, a libertação e a plenitude. Encontramos instâncias de visão religiosa capazes de desenvolvimento inclusivista ou pluralista dentro de cada uma das religiões mundiais, apesar de que não usualmente como temas centrais²².

O inclusivismo, portanto, está mais sintonizado com o **cristocentrismo**, que difere de e reage a essa posição eclesiocêntrica.

Seus representantes são, sobretudo, teólogos que, tendo feito a experiência de defrontar-se com a realidade das outras religiões e, a partir delas, tentar refletir e elaborar seu pensamento e seu discurso, percebem que o modelo eclesiocêntrico é curto e insuficiente para dar conta do próprio coração da mensagem cristã, ou seja, do anúncio da salvação universal. Um Deus restrito à Igreja – e, mais ainda, a uma determinada Igreja - não é um Deus que possa ser apresentado a todos os seres humanos como salvador.

A proposta de J.Dupuis, por exemplo, é a de estabelecer **uma teologia cristã das religiões**. Assim fazendo, ele questiona não só o eclesiocentrismo, mas a própria perspectiva cristocêntrica tradicional da fé cristã. Ora, a unicidade de Jesus Cristo e a significação universal do evento Cristo representam para o Cristianismo mais que uma crença central. Elas são o fundamento mesmo da fé²³.

Jesus é único não como seria única toda pessoa escolhida por Deus para nela revelar-se e manifestar-se, mas no sentido de que, por Jesus e nele, Deus se manifestou a Si próprio de uma maneira decisiva e inultrapassável nem repetível. Essa unicidade e essa universalidade, no entanto – continua Dupuis –, não são exclusivas, mas inclusivas, não fechadas mas abertas, não sectárias, mas cósmicas. Ou seja, o Mistério Crístico está em todo lugar onde Deus entra na vida dos homens e onde sua presença é experimentada, e nesse sentido, todos fazem e podem fazer a experiência do Mistério crístico, mas somente os cristãos podem nomeá-lo. O Cristianismo não é, então, como o Islã, uma “religião do livro”, mas de uma pessoa, o Cristo.

O fundamento da fé que rege a hierarquia das verdades, portanto, é o mistério de Jesus Cristo. A verdadeira questão que se coloca, então, seria a da relação vertical respectiva das diversas Igrejas e comunidades cristãs com o mistério de Jesus Cristo e das outras religiões. A constituição *Gaudium et Spes* afirma: “Com efeito, já que o Cristo morreu por todos e que a vocação última do homem é realmente única, a saber, divina, devemos sustentar que o Espírito Santo oferece a todos, de uma maneira que só Deus conhece, a possibilidade de ser associados ao mistério pascal”²⁴.

A perspectiva **cristocêntrica**, então, em termos de teologia ecumênica e teologia das religiões, impõe-se como mais suscetível de

fazer chegar a resultados positivos apreciáveis, já que ultrapassa, transcendendo-a, toda aproximação eclesiocêntrica atrofiada.

Não basta, porém, afirmar a centralidade de Jesus Cristo e sua universalidade para resolver o problema do diálogo inter-religioso com respeito à questão de Deus. Parece que se pode afirmar teologicamente, com alguma base, que a intenção formal de Deus em Jesus Cristo é inserir o dom que ele faz de si próprio à humanidade o mais profundamente que se pode fazer no interior mesmo da humanidade que ele chama a partilhar sua vida; em outros termos, em Jesus Cristo Deus pretende tornar sua autodoação o mais imanente possível.

Devido a isso, então, a cristologia, hoje, procura novos rumos e toma novos caminhos, quais sejam, buscar uma cristologia não antropocêntrica, na qual o elemento cósmico esteja presente; buscar uma cristologia inclusiva e universal, em que o mistério de Cristo incluiria todas as manifestações de Deus na história, não somente as que foram realizadas em Jesus.

A tendência **teocêntrica**, mais atual e mais radical em termos dos teóricos do diálogo interreligioso, releva de uma concepção de universo diferente, segundo a qual se recusa a atribuir à pessoa de Jesus Cristo um caráter “normativo” nas relações entre Deus e o homem. Trata-se de uma mudança de paradigma na teologia das religiões e na concepção de Deus. A mediação da Igreja na ordem da revelação e da salvação e a mediação universal do próprio Jesus Cristo são relativizadas e questionadas. No entanto, há que admitir que mesmo aí podemos encontrar e identificar matizes, segundo se considere a Igreja: a) mais como presença, de sinal e sacramento, e de testemunho e b) segundo se considere a pessoa de Jesus Cristo compreendida ou não como constitutiva da salvação, normativa para uns, e não constitutiva nem normativa para outros.

Trata-se de uma verdadeira revolução copernicana passar da perspectiva cristocêntrica a uma nova perspectiva teocêntrica. E seu axioma é simples: após haver crido durante séculos que as outras tradições religiosas giram em torno do cristianismo como centro, trata-se hoje de reconhecer que o centro em redor do qual todas as tradições religiosas, inclusive o cristianismo, giram, não é outro senão Deus mesmo. Assim - afirmam os defensores dessa posição - haveria condi-

ções de estabelecer uma única teologia válida das religiões, baseada no pluralismo teocêntrico, que dá conta de todos os fenômenos, ultrapassa toda pretensão cristã no papel privilegiado e universal de Jesus Cristo e estabelece, enfim, o diálogo inter-religioso num pé de igualdade verdadeiro.

Ora, essa posição é questionável, pois essa visão teocêntrica impõe ao diálogo inter-religioso um modelo divino que responde claramente ao Deus das religiões ditas “monoteístas”. Ele já não seria, portanto, universal. De outro lado, dificilmente, pode-se considerá-lo cristão. Um teocentrismo que não é, ao mesmo tempo, cristocêntrico pode ser um teocentrismo cristão? Esse Deus do teocentrismo não se aproximaria mais do Deus de religiões como o Judaísmo e o Islã ou mesmo, talvez, do Deus “geral” dos teísmos modernos ou dos panteísmos pós-modernos, em vez de se aproximar daquele que a fé cristã nomeia como Pai, Filho e Espírito Santo?

É preciso – a nosso ver – não se enganar sobre o sentido que a perspectiva cristocêntrica tomaria aqui. Dizer que o Cristo está no centro do plano divino para a humanidade não significa considerá-lo a meta e o objetivo em direção aos quais tendem a vida religiosa dos homens e as tradições religiosas da humanidade. Deus Pai permanece o objetivo e o fim; Jesus não se substitui jamais a Ele. Se Jesus Cristo está no centro do mistério cristão de Deus, é enquanto Mediador obrigatório, constituído por Deus mesmo como o caminho que conduz a Deus.

Em outras palavras, Jesus Cristo estaria no centro porque Deus mesmo – não os homens, não o cristianismo – o colocou aí. Segue-se que uma teologia cristã seria o lugar no qual cristocentrismo e teocentrismo não parecem poder ser confrontados um com o outro como perspectivas diversas entre as quais é preciso escolher. A teologia cristã é teocêntrica, *sendo cristocêntrica e vice-versa*. Longe de estar ultrapassada, as perspectivas cristocêntrica e teocêntrica, ao mesmo tempo, parecem permanecer, para nós, cristãos, a única via aberta. O que está em questão não é a adoção e a escolha entre duas teologias intercambiáveis, mas a adoção, livre e responsável, da perspectiva que nos abre aquilo que está no coração mesmo da fé, qual seja, o mistério de Jesus Cristo em sua integridade e universalidade. E

essa afirmação central da fé em Jesus Cristo implica uma perspectiva trinitária, na qual Jesus Cristo aponta constantemente para o Pai, pelo qual é enviado e ao qual retorna, e para o Espírito, que envia desde junto do Pai e que recorda tudo o que foi dito, conduzindo a humanidade à verdade plena.

A adesão à fé é, sem dúvida, uma escolha livre. Mas essa escolha comanda toda a experiência religiosa e toda a teologia cristã autêntica. E a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta; não é mesquinha, mas possui dimensões cósmicas. A teologia das religiões da humanidade que ela funda estabelece, na escala do cosmos, uma maravilhosa convergência no mistério do Cristo, de tudo que Deus, em seu Espírito, realizou ou continua a realizar na história da humanidade²⁵.

A partir dessa face plural, geradora de uma interface plurirreligiosa, a experiência do Sagrado realizada dentro do Cristianismo, em outras palavras, a mística cristã hoje é interpelada e chamada a aprender das experiências místicas e espirituais de outras religiões. E isso não para deixar de ser cristã ou algo parecido, mas para que a experiência de Deus, que está no coração mesmo de sua identidade, dê e alcance toda a sua medida.

Assim como há algo que só o outro gênero, o outro sexo, a outra cultura, a outra raça, a outra etnia podem ensinar em termos de mística, há também, sem dúvida, algo que apenas a religião do outro, na sua diferença, pode ensinar, ou enfatizar. Às vezes, trata-se simplesmente de um ponto ou uma dimensão que vamos descobrir na nossa experiência religiosa e do qual não nos havíamos dado conta.

O caminho que se faz hoje na chamada “teologia das religiões” e no “diálogo inter-religioso” passa em boa parte pelas religiões orientais, devido a todo o influxo que, ultimamente, têm tido na espiritualidade ocidental, e também na teologia, sobretudo na área da cristologia, colocando questões tão inquietantes como : é ou não é Jesus o único e exclusivo mediador de Deus? É ele ou não é a mediação normativa e constitutiva da salvação?²⁶

Mas passa igualmente pelo surgimento contínuo de novos movimentos religiosos que vêm povoar o campo religioso com novas faces de sensações e experiências do Sagrado. E esses novos movimentos já lançarão perguntas diferentes, que se configurarão mais no sentido

de questionar a existência de um Deus pessoal, de identificar experiência do Sagrado com sensações produzidas pelo contato com a natureza ou por técnicas de auto-ajuda e trabalho corporal, pela sintonia com as vibrações do cosmos e do universo.

Interpelado por essas múltiplas interfaces, a experiência mística tal como o cristianismo a entende, no fundo não é senão a experiência do amor e da caridade que revolve as profundezas da humanidade pela presença e sedução da alteridade. Quando a alteridade é a religião do outro, há uma interface a ser explorada e todo um caminho a ser feito em direção a uma comunhão que não suprime as diferenças, enriquecedoras e originais, mas encontra, na sua inclusão, um “novo” no qual se podem experimentar coisas novas suscitadas e propiciadas pelo mesmo Deus.

No diálogo e no desejo de interlocução e encontro entre as religiões, experimenta-se o dilaceramento entre o amor e a verdade. No fundo mais profundo do desejo inaudito de ir ao encontro do outro está igualmente o desejo de com ele aprender coisas que só o Espírito de Deus no outro pode ensinar. Mas, para que diálogo haja, haverá que fazê-lo sem perder a identidade da própria experiência. Ainda que - felizmente - para isso seja necessário abrir-se sempre mais ao outro para dele aprender como esperar esse futuro que somos todos, em rica reciprocidade, chamados a construir, mas que, por outra parte, nos é e será graciosamente dado.

3 Ascensão da religiosidade plural = crepúsculo da sacralidade cristã?

Uma coisa que aparece clara nesse quadro é que, por um lado, o Cristianismo histórico percebe ter perdido a hegemonia que havia secularmente adquirido, sobretudo, concretamente, em países como o Brasil, latino, tradicionalmente católico, onde a pertença cristã, mais que escolhida livremente na idade adulta, era herdada desde o seio materno. Ser cristão hoje não é mais evidente, e o cristianismo é chamado a encontrar o seu lugar em meio a uma pluralidade de outras tradições e confissões religiosas dos mais diversos matizes.

Por outro lado, essa pluralidade religiosa levanta para o Cristianismo algumas interpelações bastante sérias quanto a conteúdos mesmo do depósito de sua fé. Para realmente dialogar num mundo plurirreligioso, há que estar disposto, da parte dos cristãos, a encontrar palavras novas para dizer coisas antigas e tradicionais e fazer-se entender.

Assim é com relação, por exemplo, aos sacramentos e aos ritos cristãos, defrontados com um sem número de expressões rituais outras que atraem as pessoas e cujos elementos, muitas vezes, são introduzidos no culto católico ou protestante. Assim é com a relação com a Bíblia como Livro Sagrado, questionada, sobretudo, por outras religiões monoteístas como o Judaísmo e o Islã. Assim é com a concepção de liturgia, que oferece elementos diferenciados com os quais as pessoas de hoje se identificam mais ou menos, preferindo, às vezes, cultos de outras religiões, apesar de sua pertença e origem cristãs.

A questão de Deus e da experiência de Deus é uma dessas questões delicadas a ser tratada com atenção pela teologia ao se deparar com o fato do diálogo interreligioso. Pois, se uma interface é realmente um contato e não apenas uma imposição teológica, impõe-se uma abertura ao diálogo que implica igualmente uma renúncia à preocupação com o passado. Deve haver aqui um aspecto místico.

Por outro lado, se a fé trinitária é a marca original do Cristianismo, claro está que dela a fé cristã não pode abrir mão, sob pena de renegar-se a si mesma. Por outro lado, como falar trinitariamente de Deus e poder entrar em diálogo com outras religiões, muito particularmente com as religiões monoteístas e com as religiões orientais de tradição milenar? Parece que ainda restam a ser exploradas, muitos outros caminhos que se vão abrindo hoje, diante de nós, cristãos e cristãs históricos, que cremos no Pai, no Filho e no Espírito Santo.

Sem dúvida, o Cristianismo histórico é chamado a encontrar seu lugar em meio ao tecido plurirreligioso que permeia a sociedade hoje. Assim fazendo, é chamado a participar de um projeto comum no qual as religiões teriam papel importante a desempenhar em benefício da humanidade como um todo. As religiões do mundo inteiro parecem estar sendo convocadas, no entender de importantes pensadores da atualidade, para contribuir na elaboração de uma nova ética mundial e

não podem abstrair-se dessa convocação ou ignorá-la²⁷. Mas também não podem entrar nela abrindo mão daquilo que constitui o fundo mais profundo de sua identidade.

Parece-nos, portanto, que a fé, a teologia e a mística cristãs hoje se vêem a braços com a questão de sua identidade, às vezes, perdida e fragmentada no meio de um mar de experiências que se pretendem religiosas, mas que não necessariamente passam pela Alteridade, a qual, em sua absoluta liberdade, revela-se como Santidade, ou seja, Alteridade absolutamente outra. Se muito facilmente chamamos de experiência mística a toda e qualquer busca de sensação “espiritual” conseguida, às vezes, com recursos artificiais, outros que não a relação que se instaura e se aprofunda unicamente na gratuidade, na escuta e no desejo, estaremos traindo a concepção mesma de mística que até hoje tem marcado toda a tradição ocidental e que está no coração da identidade daquilo que, por isso, se tem entendido e se entende. Se muito facilmente legitimamos qualquer experiência de “sedução do Sagrado”, corremos o risco de estar batizando com esse nome muitas divindades e talvez não a Verdadeira, que não “entrega seu Santo nome em vão”.

A ascensão da sacralidade plurirreligiosa não necessariamente implica um crepúsculo da adesão a uma religião tradicional com todas as conseqüências daí advindas, mas implica, sim, um constante e agudo discernimento que fará com que a vivência da própria fé e a reflexão sobre ela devam ser, mais do que nunca, submetidas a um discernimento e uma reflexão sobre o coração mesmo de sua identidade. A fecundidade atingida com o movimento de interface entre as religiões corre o risco de diluir-se enquanto a face da sacralidade permanecer difusa e sem nenhum contorno, falhando no sonho e na tentativa efetiva de criar uma síntese robusta e consistente. A reflexão sobre a diferença e a possibilidade de intercomunicação entre autonomia e heteronomia poderá ajudar nossa reflexão a ir mais longe.

4 Autonomia e heteronomia na crise da modernidade

A sacralidade tradicional apresentava uma face heterônoma, ou seja, supunha a adesão a um conjunto de normas e de verdades que,

vindas de fora, se impunham ao ser humano como indispensáveis para a experiência da fé e a prática da religião. Hoje, após o advento e a crise da modernidade, a heteronomia encontra-se na sombra, e, em seu lugar, erige-se, clara e inquestionável, a autonomia, ou seja, a liberdade do sujeito humano de fazer suas opções, escolher seu caminho e seu destino, sem se reger por autoridade alguma que lhe seja imposta desde fora dele mesmo e de sua consciência. A filosofia moderna reforçou essa afirmação de fundo e teve seu impacto e conseqüências sobre a teologia.

Hoje, com a queda dos antigos paradigmas e o advento dos novos, e com a complexificação do campo da vivência do religioso, o lugar e o papel da autonomia e heteronomia se apresentam de forma diferente. Importa, novamente, voltar à definição dos termos para verificar o que se entende por cada um deles e esclarecer os conceitos que nos permitirão prosseguir com a última parte da nossa reflexão.

Autonomia, [Do gr. *autonomía*.] segundo o Aurélio, é definido como: 1. Faculdade de se governar por si mesmo; 2. Direito ou faculdade de se reger (um nação) por leis próprias; 3. Liberdade ou independência moral ou intelectual; 4. Distância máxima que um veículo, um avião ou um navio pode percorrer sem se reabastecer de combustível. [Cf. raio de ação (2).]; 5. Ét. Propriedade pela qual o homem pretende poder escolher as leis que regem sua conduta.

Heteronomia, [De heter(o)- + -nom(o) + -ia.], recebe da Ética o seu sentido e significado: 1. Condição de pessoa ou de grupo que receba de um elemento que lhe é exterior, ou de um princípio estranho à razão, a lei a que se deve submeter.

É preciso perguntar-se qual a visão de ser humano que se tem e que vai influenciar a concepção igualmente havida de “*authos*” (mesmo), de “*hétéros*” (outro), de “*nomos*” (lei).

Por isso, é preciso perguntar-se sobre a possibilidade de um marco ético universal, que determinará igualmente a concepção que se possa fazer de uma face autônoma ou uma face heterônoma da sacralidade. É preciso perguntar-se, ainda, pela possibilidade de que o “*authos*” faça interface com o “*heterós*”, dando lugar a um novo “*nomos*”, uma nova Lei.

Nossa premissa é que o Cristianismo desloca a sacralidade do lugar sagrado, do templo, para o mundo e a humanidade. A teologia clássica e tradicional entendeu esse deslocamento como um conjunto de normas externas que deveriam ser seguidas para que acontecesse o culto ao verdadeiro Deus. A modernidade realizou um novo deslocamento, situando o eixo da sacralidade no fundo do sujeito humano, entendido como liberdade consciente e “produtora”, de um certo modo, de seu próprio nomos, de sua própria lei.

A fragmentação do moderno na dificilmente definível pós-modernidade vai re-situar e re-colocar o problema e a interpelação de forma distinta. O momento atual implica que, no meio da secularização e da pluralidade religiosa, em meio à fragmentação mesma da pós-modernidade, o ser humano redescobre o primado da alteridade e revaloriza a experiência dessa mesma alteridade. Disso dão testemunho as situações humildemente concretas, em que o Bem, o Amor, a Plenitude se encarnam em pessoas vulneravelmente humanas, limitadas, frágeis, pecadoras e mortais. Aí é o lugar onde a resposta nos está sendo dita e onde o intrincado dilema entre autonomia e heteronomia vai encontrar sua possível interface. Não pela vaidade das hipóteses teórico-especulativas, mas, sim, pelo testemunho daqueles e daquelas que tocaram a esfera da Alteridade, que lhes voltou a dar sentido à vida fragmentada pelo estilhaçamento de uma compreensão global do mundo e da vida. Do ponto de vista cristão, trata-se de aventurar-se a falar de algo que se conhece por experiência, mas que é infinitamente maior do que a estatura humana, seus vícios e erros: trata-se da intimidade com Deus, da santidade.

Se o ideal, a finalidade do ser humano, do indivíduo é o “eu” como o mesmo, a heteronomia e a alteridade que aparecem como norma podem realmente ser experimentadas como escravidão, como alienação, diante do outro que me obriga, que me oprime ou que me aliena. Se o ideal e a finalidade são outros, são a construção da comunidade e o estabelecimento de relações de solidariedade, de liberdade vivida na realidade; então, nesse caso, a alteridade do outro passa a ser - com todos os riscos e perigos e conflitos existentes pelo caminho - condição de possibilidade do “eu”, algo que o institui, o funda, e lhe permite ser e existir.

O cristianismo coloca como caminho possível da identidade do “eu” o amor ao outro. Amar o outro como a si mesmo é, desde o Antigo Testamento, o maior mandamento, paralelo à grandeza de amar a Deus sobre todas as coisas. No Novo Testamento, ambos são tomados, segundo Jesus, como resumo, síntese feliz da lei e dos profetas. No cristianismo, portanto, o ser humano é visto como alguém livre para amar. A liberdade não é concebida como uma heteronomia opressiva, no sentido de uma lei exterior que esmaga e destrói a subjetividade, mas é dom gratuito de Deus, que coloca e recoloca sempre de novo o homem, livremente, no caminho do amor, no percurso em direção ao outro. E se Paulo afirma que não é a lei que salva, por outro lado, é o mesmo Paulo que insiste em que na obediência amorosa é que está a verdadeira liberdade, desde que se entenda a obediência - o verbo *ob audire* significa escutar - como escuta prática da Palavra instituinte, reveladora e fundadora de Deus.

No entanto, o homem bíblico, o homem do Novo Testamento, ao perceber-se livre, percebe-se, mais do que nada, liberto; não se percebe como a fonte da sua própria liberdade. Mas percebe-se, ao invés, como produto do que ele próprio não é²⁸. A fonte da sua autonomia, nesse caso, estaria numa “outra” heteronomia. E essa heteronomia se situaria no outro, que, gratuita e continuamente, o liberta, inscrevendo nas tábuas de carne que são o seu corpo – e que Paulo coloca em paralelo com as tábuas de pedra em que foi inscrita a Antiga Lei - a lei do mandamento novo, que é a lei do amor²⁹.

É esse amor que nasce e brota da existência mesma do outro, de sua pobreza, de sua necessidade manifestada epifanicamente na face que se apresenta e faz sinal de impotência e carência, que constituiria a verdadeira face da sacralidade. Sacralidade essa que faria então, harmoniosamente, interface entre a autonomia e a heteronomia aparentemente tão irremissivelmente separadas.

Talvez o nó da questão - a partir da visão cristã – esteja então na superação da compreensão de autonomia e de heteronomia como dois pólos irreconciliáveis, sem que haja saída possível para o impasse. A visão cristã tenta dar um passo adiante nesse sentido, ao dizer que a liberdade não vem puramente de fora, mas está dentro do homem, como inscrição, ali gravada, da interpelação epifânica, manifestativa

do rosto do outro – do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro - que institui para ele a única lei, que é a lei do amor.

E o amor aí entendido não o é apenas em termos de busca do prazer e de satisfação dos instintos e das necessidades. Mas traz o selo da sacralidade, enquanto é feito de saída de si mesmo, de entrega gratuita de si, de oblatividade, na qual tudo é posto a serviço da construção de uma solidariedade fraterna, de novas relações, de um reino de liberdade em que mesmo a renúncia sexual pode ter o seu lugar, enquanto opção de liberdade em nome de um projeto maior.

O Cristianismo considera o homem como criado, redimido e santificado. Criado livre, criado em liberdade. Nesse sentido, o ser humano, enquanto criatura de Deus, busca seu caminho livremente pelo mundo, tendo diante de si, como o diz o livro do Deuteronômio, a vida e a morte³⁰. Criado pela gratuidade do amor que não pode senão desdobrar-se em fecundidade criadora, o homem é redimido, ou seja, liberto para a liberdade. Ao dizer que “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou”, Paulo quer significar uma liberdade recebida, embora chamada a fazer-se visível e ser atuada no mundo, em meio à secularidade plural e dessacralizada. Em meio a tal profanidade, o ser humano é santificado no sentido de que a santidade é a vivência plena da liberdade responsável, pois “onde está o Espírito do Senhor ali está a liberdade”. Trata-se, no entanto, de uma liberdade que, em última análise, consiste em amar segundo o que Jesus proclama como o único mandamento que resume toda a lei e os profetas e que resume o seu próprio ensinamento: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei.”

Para o cristianismo, o paradigma do sujeito humano e, por conseguinte, o paradigma da liberdade humana é o próprio Jesus Cristo. Nele, autonomia e heteronomia se tensionam dialética e fecundamente, em interface luminosa e densa de significado. Pois Jesus Cristo não é apenas o homem livre diante das instituições do seu tempo, livre diante dos poderes constituídos. É também aquele que, quando lhe perguntam: “de onde vens?”, “quem és?”, “para onde vais”? em nome de quem falas e fazes todas estas coisas?” responde invocando o nome de Outro: “não venho de mim mesmo, mas venho do Pai. Não vou nem volto para mim mesmo, volto para aquele que me enviou; não falo nada por mim mesmo, mas só falo o que ouvi o Pai falar; nada

faço por mim mesmo, mas só faço aquilo que o Pai me diz para fazer”. Em termos cristãos, Jesus Cristo seria então a possibilidade real dada ao homem, de viver aquilo que Paulo diz: “ Quem ama cumpriu toda a lei” e o que Agostinho, posteriormente, também vai dizer: “Ama e faze o que quiseres”.

Em meio à secularidade, autonomia e heteronomia fazem interface graças à crisonomia, que é, na verdade, a teonomia, na qual Deus é a única lei, que vem da exterioridade que me cerca e na qual estou mergulhado e está, ao mesmo tempo, dentro de mim, movendo-me à experiência do amor.

Conclusão: uma sacralidade para tempos difusos e confusos

Falar das faces e interfaces da sacralidade em tempos como os nossos implica, pois, ter presentes algumas palavras de ordem que são como luzes para um caminho difuso, onde é preciso reencontrar, a todo momento, a trilha visível e real. Um caminho, em suma, que necessita ser reinventado a cada passo.

Contemplar a face do Sagrado e do Divino, hoje em dia, é questão de **desejo**. Deus é objeto de desejo e não de necessidade. Portanto, a experiência do sagrado em meio à secularidade só pode dar-se se o espaço desejante é ampliado e dilatado. Toda tentativa de reduzi-lo e estreitá-lo implica tentar controlar o infinito e manipular o imanipulável, que já passa a não ser o sagrado que se pretende experimentar.

Sendo questão de desejo, a experiência do Sagrado é igualmente uma experiência de **sedução** irresistível, de poderosa atração e fascinação, que hoje deve ser buscada e encontrada em meio ao mundo secular, às realidades terrestres, à pluralidade religiosa e ao diálogo com as outras tradições. Em sua literalidade, seduzir significa desviar do caminho. Mas como o único caminho previamente traçado é o que conduz à morte, desvio é sinal de vida.

Esse desejo seduzido só encontrará saciedade para sua sede e sua busca no dom recebido gratuita e surpreendentemente. Nosso tempo histórico é desafiado a cada dia pela difícil recuperação do sentido espiritual da **gratuidade** em tempos tão zelosos da eficiência,

produtividade e utilidade do agir. Isso exigirá, sem dúvida, um despojamento de si e das idéias pré-concebidas que se possa ter, uma determinação a deixar-se levar e renunciar a conduzir o processo da experiência.

Finalmente, a sacralidade, hoje, poderá ser encontrada por aquele ou aquela que está em busca de uma interface experiencial feita, ao mesmo tempo, de **perenidade e movimento**. Experimentar o sagrado é tocar naquilo que não passa, naquilo que é feito de perenidade e grávido de plenitude e que dá sentido e estrutura à vida humana de maneira robusta e inegável. Ao mesmo tempo, é ser constituído para sempre em peregrino, permanentemente em busca, sempre a caminho, nunca fixado em nenhum solo ou nenhuma paisagem. A velocidade com que mudam os tempos e as coisas na sociedade onde vivemos, nesse sentido, é um alerta permanente para toda tentação de fixismo que quiser rondar e cercar nosso desejo seduzido, gratuitamente, pelo Sagrado, que se propõe como possibilidade amorosa e realizadora.

Nesse sentido, a sacralidade em tempos de secularidade e no início de um novo milênio nos obriga a repensar categorias tão fundamentais da vida quanto tempo e espaço, conteúdo e forma, razão e imaginação. Obriga, igualmente, a repensar a maneira de fazer teologia. Essa não pode fazer-se senão em contínua e fecunda interface com a ciência da religião e a espiritualidade, ainda que incluindo, humildemente, a razão que, durante tantos séculos, foi a garantia maior da segurança e da veracidade do discurso teológico.

Notas

- ¹ Possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente, é professora e decana do ctch da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa Simone Weil. E-mail: agape@rdc.puc-rio.br

- ² Cf. os inúmeros autores que trabalham esse aspecto da secularização como mudança de prisma para compreender e assimilar o religioso. MOLTSMANN, J. **God for a secular society: the public relevance of theology**. Minneapolis: Fortress Press, 1999; WESTHELLE, V. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. *Numen* v. 3, n. 1, jan-jun 2000, p 11-38; LACOSTE, J. Y. (org). **Dictionnaire critique de théologie**. Paris: PUF, 1998; **The encyclopedia of religion**, by Macmillan Publishing Company, a division of Macmillan, Inc., . Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo, Utah. 1987, 1995; 4) POUPARD, P. (org.). **Diccionario de las religiones**. Barcelona: Herder, 1987; TORRES QUEIRUGA, A. **Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte**. Santander: Sal Terrae, 2000 e **Creio em Deus Pai O Deus de Jesus como afirmação plena do humano**. São Paulo: Paulinas, 1993; DERRIDA J.; VATTIMO G. (org.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000; MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995; SOUSA, L. A. Gomez de. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. **Religião e sociedade**, v. 132, 1986, p. 2-16; Secularização e sagrado. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 13, 1986, p. 33-49; RICOEUR, P. L'herméneutique de la sécularisation: foir, idéologie, utopie. In: CASTELLI, E. (ed.). **Actes d'un colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'institut d'Études Philosophiques de Rome**. Paris : Aubier, 1976, p.60.
- ³ Cf. as inúmeras obras que se detêm na análise deste fenômeno: DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999; TEIXEIRA, F. **Teologia das religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995; TEIXEIRA, F. Couto. A experiência de Deus nas religiões. *Numen* v. 3, n. 1, jan./jun. 2000a, p. 111-148. HEBRARD, M. **Entre nova era e cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1997; AMARAL, L. *et alii*, **Nova era: um desafio para os cristãos**. São Paulo: Paulinas, 1994 entre outros; SCHLEGEL, J. L. Retour du religieux et christianisme: quand de vieilles croyances redeviennent nouvelles. **Études**, v. 362, 1985, p. 92.
- ⁴ Cf. FORTE, B. **Trindade para ateus**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- ⁵ cf. a categoria cunhada por K Rahner <cristãos anônimos>, que consiste em todo ser humano que realiza efetivamente seu dinamismo existencial-sobrenatural; todo ser humano que, ainda que não

- confesse Cristo com a boca, vive em sua vida a graça de Cristo. Essa teoria conhece alguma rejeição por parte das correntes mais radicais do pluralismo e do diálogo inter-religioso.
- 6 Para uma diferenciação entre experiência religiosa e experiência de Deus, VAZ, H. C. de Lima. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974; cf. ANJOS, M. Fabri dos (org.) **Experiência religiosa: risco ou aventura?** São Paulo: Paulinas, 1999.
 - 7 Em alguns autores que trabalham mais de perto com o mundo das religiões orientais, o politeísmo também é visto como uma instância purificadora e crítica. Cf. HEISIG, J. W. Six Sutras on the dialogue among religions. **Nanzan Bulletin**, v. 25, 2001.
 - 8 Cf. LAZARO, A. **Amor: do mito ao mercado**. Petrópolis: Vozes, 1998; . COSTA, J.F **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
 - 9 KUNDERA, M. **A insustentável leveza do ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 1984.
 - 10 Sobre a alteridade como epifania, ver LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Norwell: Kluwer Academic, 1978.
 - 11 Cf. ANJOS, M. Fabri dos (org). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.
 - 12 De Paulo VI, 1976.
 - 13 Cf. At 17, 1 ss: Paulo no areópago de Atenas, falando do Deus desconhecido a partir do politeísmo grego.
 - 14 Cf. nossos artigos (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) Violência e não-violência na história da Igreja II. **REB** v. 60, 2000, p. 111-144; (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) Violência e não-violência na história da Igreja. **REB** v. 59, 1999, fsc 236, p 836-858.
 - 15 Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e reino de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1998.
 - 16 Cf. BINGEMER, M. C. **Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1992; ver também LIBANIO, J. B. Fascínio do sagrado. **Vida Pastoral** v. 41, n. 212, mai./jun. 2000, p 2-7; TEIXEIRA, F. do Couto. O sagrado em novos itinerários. **Vida Pastoral** v. 41, n. 212, mai./jun. 2000b, p 17-22
 - 17 Cf., confirmando isto, HERVIEU-LEGER, D. **Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement**. Paris: Flammarion, 1999; Cf. a reflexão que faz sobre o pensamento desta autora TEIXEIRA, 2000b,

p 17-22. Ver também, em termos mais brasileiros, a questão concreta do sincretismo e da dupla pertença. A bibliografia é vasta e é impossível citá-la exaustivamente aqui. Remetemos, para a questão da dupla pertença à tese de ROCHA, José Geraldo da. **Teologia & negritude**- um estudo sobre os agentes de pastoral negros. Santa Maria: Pallotti, 1998.

¹⁸ Cf. Encyclopedia of Religion, RELIGIOUS PLURALISM, v.12, p. 331.

¹⁹ Cf. sobre os Novos Movimentos Religiosos, CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo; UMESP, 2000; LUZ, L. Amaral. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. tese doutoral, mimeo, Juiz de Fora, MNA, PPGAS, 1998; HORTAL, J. O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos? **Estudos da CNBB** n. 62, [s.d].

²⁰ Seguimos de perto aqui, para esta divisão, o livro de DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 2000.

²¹ A Encyclopedia of Religion, RELIGIOUS PLURALISM, v. 12, p.331 define o **Exclusivismo** como a posição pela qual uma tradição particular somente ensina a verdade e constitui o caminho para a salvação ou libertação. O exclusivismo é a instância inicial natural para qualquer movimento religioso que comece a existir e procure estabelecer-se num ambiente relativamente inóspito. Na verdade, quanto mais hostil o meio, mais enfática a reivindicação de possuir exclusivamente a verdade e a salvação. O Exclusivismo é, portanto, a visão quase inevitável para qualquer um tendo sido criado dentro de uma tradição particular cujas fronteiras são as fronteiras do mundo intelectual de si próprio. O **Inclusivismo** é definido como uma particular tradição que apresenta a verdade final, enquanto outras tradições, em vez de ser olhadas como não válidas ou mesmo demoníacas, são vistas como refletindo aspectos de, ou constituindo aproximações à verdade final. Tais visões inclusivistas presumem a centralidade e normatividade das próprias revelações ou iluminações, mas se preocupam, num espírito de ecumênica tolerância, em não condenar aqueles que estão religiosamente menos privilegiados porque nasceram em outras tradições.

²² Encyclopedia of Religion, RELIGIOUS PLURALISM, v.12, p.331-332.

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ GS n.

- ²⁵ Cf. nosso texto A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais. In: TEIXEIRA, F.L.do Couto (org.). **Diálogo de pássaros**. São Paulo: Paulinas, 1993, p 111-121.
- ²⁶ Cf. *Idem.*, 1995, p. 78 *et seq.*, com precisas indicações e vasta bibliografia.
- ²⁷ Cf. KÜNG, H. **El cristianismo y las grandes religiones**. Madrid: Europa, 1987.
- ²⁸ Cf. sobre isso RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 52.
- ²⁹ Cf. 2 Cor 3,3.
- ³⁰ Cf. Dt 30, 1ss.

Endereço para contato:

e-mail: agape@rdc.puc-rio.br