

Cadernos Teologia Pública

# O pluralismo religioso e a igreja como mistério

## A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa

*Peter C. Phan*

ano X - número 75 - 2013

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



  
**UNISINOS**  
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

# **O pluralismo religioso e a igreja como mistério**

## **A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa**

Peter C. Phan

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

*Reitor*

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

*Vice-reitor*

José Ivo Follmann, SJ

### **Instituto Humanitas Unisinos**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

### **Cadernos Teologia Pública**

Ano X – Nº 75 – 2013

ISSN 1807-0590

*Responsáveis técnicos*

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

*Revisão*

Isaque Gomes Correa

*Editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Dr. Marcelo Leandro dos Santos – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

*Conselho científico*

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

---

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**[www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)**

## **Cadernos Teologia Pública**

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.



## O pluralismo religioso e a igreja como mistério

### A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa

Peter C. Phan

Fui solicitado a refletir sobre se o pluralismo religioso impacta a forma como compreendemos e vivemos o mistério da igreja atualmente e, em caso positivo, como ele o faz. Formulando isso em termos do tema de nossa conferência (“Igreja, cultura e sociedade: A semântica do mistério da igreja no contexto das novas gramáticas da civilização tecnocientífica”), a diversidade religiosa é um signo, ou palavra, ou morfema, ou significante de nossa “linguística” teológica sobre a igreja. A primeira parte dessa linguística é a *semântica*, cuja tarefa é desdobrar o sentido e os desafios da diversidade religiosa para a igreja. Aqui o fenômeno social da diversidade religiosa se torna *pluralismo* religioso, uma ideologia que contesta a reivindicação cristã de que Jesus Cristo é o salvador verdadeiro, único e universal da humanidade e de que

a igreja é o sacramento único, universal e necessário da salvação. Assim, o pluralismo religioso constitui um problema teológico, possivelmente o mais controvertido problema para a teologia cristã atualmente. Nossa próxima pergunta é se essa semântica do pluralismo religioso exige uma nova *gramática* e *sintaxe* teológica, com um novo conjunto de princípios e processos que regulem nossa construção de uma eclesiologia que seja apropriada para nossa época de diversidade e pluralismo religioso. Finalmente, já que a teologia tem a ver com a fé e sua prática, precisamos indagar se essa nova semântica, gramática e sintaxe eclesiológica implica uma nova *pragmática*, isto é, uma nova maneira de ser igreja no mundo. Expressando a questão em termos do Vaticano II, cujo 50º aniversário estamos celebrando, será que o

pluralismo religioso exige uma nova *Dei Verbum, Lumen Gentium, Nostra Aetate e Gaudium et Spes*? Ao explorar a semântica, sintaxe e pragmática de uma nova eclesiológia, questões que estão profundamente entrelaçadas, recorrerei aos ensinamentos e às experiências da Igreja Católica na Ásia, especialmente da Federação das Conferências Episcopais da Ásia (FABC)<sup>1</sup>.

### **Asemântica do pluralismo religioso contemporâneo**

O fato de que o cristianismo sempre viveu em meio à diversidade religiosa é um truísmo histórico. Em seus primórdios, o cristianismo estava em contato profundo e constante com outras religiões, particularmente o judaísmo (sendo inicialmente percebido como um ramo dele, ao lado do judaísmo rabínico e caraíta), as religiões místicas egípcias e greco-romanas, o culto ao imperador e a religião doméstica da Roma imperial, o zoroastrismo da Pérsia, os cultos da fertilidade de Canaã e da Fenícia, etc. Inicialmente, esse encontro inter-religioso foi amistoso e benéfico; de fato, muitos empréstimos foram tomados pelo cristianismo de suas religiões rivais, especialmente do judaísmo, quando desenvolveu

sua liturgia, sua teologia e suas estruturas organizacionais. Mas em breve, quando o cristianismo procurou se definir em contraposição a outras religiões, e especialmente depois de adquirir o status de única *religio licita* do Império Romano, sua atitude tanto teológica quanto prática para com as outras religiões se transformou em mordaz polêmica e condenação, atestada, por exemplo, pela retórica antijudaica de alguns escritos neotestamentários e diversos padres da igreja, especialmente João Crisóstomo (hoje em dia designado como “o mestre do menosprezo”) e a apologética cristã antipagã dos primórdios (por exemplo, os escritos de Justino Mártir, Tertuliano e Lactâncio).

Com a proscricção do culto pagão pelo imperador Teodósio (379-395) e o fato de os judeus continuarem sendo uma minoria, o cristianismo não teve concorrente sério até a ascensão do islã no século VII. Embora as relações entre as chamadas “religiões abraâmicas” ou “povos do livro” fossem, muitas vezes, marcadas pela violência e pelo ódio – exemplificados pela conquista muçulmana do Norte da África e da Espanha, pelas Cruzadas e pela guetização dos judeus –, houve casos notáveis de tolerância religiosa e convivência, por exemplo, na Ibéria moura, do início do século VIII até a conclusão da reconquista cristã no final do século XV, ou a

<sup>1</sup> Sigla em inglês.

prática do *millet* do Império Otomano que permite que cada grupo religioso minoritário (*dhimmi*) governe seus membros de acordo com seu próprio sistema jurídico. Nesse sentido, o cristianismo e o islã, onde alcançaram ascendência política e econômica, exibiram certo grau de tolerância sociopolítica da diversidade religiosa.

### **Teologia da salvação exclusivista**

Contudo, teologicamente a questão é bem diferente. A despeito de tentativas de compreensão empática de religiões não cristãs, especialmente do islã, como as de Nicolau de Cusa (1401-1464), que admite a possibilidade de *una religio in varietate rituum* [uma religião na variedade de ritos] (*De pace fidei e Cribatio Alchorani*), a atitude predominante da Igreja Católica para com as religiões não cristãs até o Vaticano II (1962-1965) era inteiramente negativa, quando não condenatória. Seu exclusivismo é expresso da maneira mais vigorosa no Decreto para os Jacobitas do Concílio de Florença (1442), em que a máxima *extra ecclesiam nulla salus* [fora da igreja não há salvação], de Fulgêncio de Ruspe (476-533), é aplicada não só aos cismáticos e hereges, mas também aos “pagãos” (incluindo os muçulmanos)

e judeus, e, depois do século XVI, aos seguidores das religiões não cristãs da América Latina, Ásia e África, que, como se dizia, estavam todos destinados ao inferno. Entretanto, à luz da vontade de Deus de salvar todas as pessoas, da presença universal da graça e dos princípios de que Deus não nega a graça às pessoas que fazem o que está ao seu alcance (*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*) e de que o poder de Deus não é preso pelos sacramentos (*Deus suam potentiam sacramentis non alligavit*), desde a Idade Média se delinearam várias teorias para explicar como os “pagãos” ainda podem ser salvos à parte da fé explícita em Cristo e sem o batismo, como, por exemplo, o batismo de desejo e a ignorância invencível. Entre os missionários, a atitude foi, com poucas exceções, de hostilidade para com a diversidade religiosa. Mesmo aqueles que tinham simpatia por religiões indígenas, em sua maioria jesuítas, como Alessandro Valignano (1539-1606), Matteo Ricci (1552-1610), Roberto de Nobili (1577-1656) e Alexandre de Rhodes (1591-1660) na Ásia, atinham-se, a despeito de seus louváveis esforços em relação ao que atualmente se conhece como acomodação e inculturação, à convicção de que as religiões não cristãs são corrompidas por superstições e imoralidades e a igreja é a única arca da salvação.

## A atitude inclusivista do Vaticano II

De modo geral se reconhece que o Vaticano II marcou uma evolução – algumas pessoas diriam revolução – significativa na atitude da Igreja Católica para com as religiões não cristãs e a teologia da salvação a ela relacionada. É de importância vital distinguir entre o ensinamento do Concílio referente aos não cristãos como indivíduos e seu ensinamento sobre as religiões não cristãs como instituições coletivas. Em relação aos não cristãos, que o Concílio chama de “as pessoas que ainda não receberam o evangelho”, o Vaticano II afirma, antes de mais nada, que elas estão “orientadas [*ordinantur*] de várias formas para o povo de Deus”. O Concílio passa a listar cinco grupos de não cristãos, aparentemente em ordem descendente de relação com a igreja: judeus, muçulmanos, “aqueles que buscam, na sombra e em imagens, o Deus que ainda desconhecem”, “os que procuram a Deus com coração sincero” e as pessoas que “não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus”. O Concílio reafirma a possibilidade de salvação para todos esses não cristãos, embora sempre pela graça de Cristo e em algum tipo de relação com a igreja, e com várias condições (por exemplo, “ignorância in-

vencível” e viver uma vida moral boa de acordo com sua consciência)<sup>2</sup>.

Deve-se observar que o fundamental parágrafo 16 de *Lumen Gentium* só foca os não cristãos como indivíduos, embora, ao fazer isso, é claro que se refira, ainda que obliquamente, a suas religiões, especialmente em relação aos judeus e muçulmanos. A respeito das religiões não cristãs como tais, *Lumen Gentium* diz meramente que, através das atividades missionárias da igreja, “tudo quanto de bom encontra no coração e no espírito dos seres humanos ou nos ritos e cultura próprios de cada povo, não só não perece, mas antes é sanado, elevado e aperfeiçoado, para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade humana”<sup>3</sup>.

2 Cf. *Lumen Gentium*, n. 16. (A versão em português dos documentos oficiais foi copiada do site do Vaticano. NdT.)

3 *Lumen Gentium*, n. 17. A mesma ideia é repetida no decreto do Concílio sobre a missão, *Ad gentes*: “Tudo o que de verdade e de graça se encontrava já entre os gentios como uma secreta presença de Deus, [a atividade missionária] expurga-o de contaminações malignas e restitui-o ao seu autor, Cristo, que destrói o império do demônio e afasta toda a malícia dos pecados. O que de bom há no coração e no espírito dos seres humanos ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do ser humano” (n. 9).

O ensinamento mais pleno do Vaticano II sobre as religiões não cristãs enquanto religiões se encontra em sua Declaração sobre a Relação da Igreja com as Religiões não Cristãs (*Nostra Aetate*). O Concílio começa salientando a unidade de toda a humanidade em virtude de sua origem e de seu destino comuns, a saber, Deus. Ele vê as religiões como tentativas diversificadas de responder a perguntas fundamentais sobre o sentido da existência humana. Passa então a expor brevemente diferentes religiões não cristãs, como o hinduísmo, o budismo, o islã e o judaísmo. Nesse contexto, declara que a Igreja católica “nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os seres humanos.”<sup>4</sup> Além do respeito sincero, o Vaticano II exorta os católicos “a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os seguidores doutras religiões,

4 *Nostra Aetate*, n. 2. Para uma exposição clara do ensinamento do Vaticano II sobre as religiões não cristãs, veja DUPUIS, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997, p. 161-70, e *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002, p. 59-66.

dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores socioculturais que entre eles se encontram.”<sup>5</sup>

Em termos de teologia das religiões, a posição do Vaticano II representa o que se chama de paradigma inclusivista cujo principal protagonista é Karl Rahner (com sua teoria dos “cristãos anônimos”), em contraposição aos paradigmas exclusivista e pluralista, sendo o primeiro adotado pela própria Igreja Católica durante quase dois milênios antes do Vaticano II, e o segundo pelo teólogo presbiteriano John Hick. Atualmente o paradigma inclusivista parece ser favorecido pelo magistério romano, pois ele reafirma a universalidade de Cristo como salvador e a necessidade da igreja como sacramento da salvação, ao mesmo tempo em que reconhece a presença de “elementos de verdade e graça” em outras religiões e evita a tendência relativista do paradigma pluralista.

## O desafio pós-moderno do pluralismo religioso

Não há dúvida de que, após séculos de exclusivismo teológico e até violência contra os adeptos de outras religiões (especialmente contra os judeus e muçulma-

5 *Nostra Aetate*, n. 2.

nos), a atitude do Vaticano II para com as religiões não cristãs e, por implicação, para com a diversidade religiosa, representada particularmente em *Nostra Aetate*, sinalizou um enorme passo à frente. Além disso, uma série de documentos pós-conciliares, especialmente aqueles emitidos por João Paulo II e pela Pontifícia Comissão para o Diálogo Inter-Religioso, reiteram explicitamente a possibilidade da salvação das pessoas não cristãs como indivíduos e até dão passos tentativos no sentido de reconhecer a presença do Espírito Santo em religiões não cristãs, parecendo, por conseguinte, ser favoráveis à reafirmação do papel positivo delas na história da salvação<sup>6</sup>. Diz-se que os não cristãos, se são salvos, o são não a despeito de suas religiões, mas *por causa* delas.

Essas afirmações do magistério, que foram inovadoras há meio século e recentemente foram reiteradas com vigor pela declaração *Dominus Iesus*, da Congregação para a Doutrina da Fé, são teologicamente adequadas para fazer frente aos desafios do pluralismo religioso no contexto pós-moderno junto com sua gramática tecnocientífica. Uma parte essencial dessa gramática

pós-moderna é o respeito pela “alteridade” do outro em sua particularidade e singularidade histórica e a rejeição de qualquer esforço de totalizá-la ou essencializá-la sob alguma categoria geral ou universal. No tocante às três teologias das religiões expostas acima, todas compartilham, a despeito de suas diferenças óbvias, três pressuposições básicas referentes à religião: 1) todas as religiões apontam para a Realidade transcendente última chamada Deus; 2) o alvo da religião é salvação; e 3) deve haver um mediador (por exemplo, uma pessoa, ou um livro, ou uma comunidade) entre a Realidade última e nós. Na verdade, não há muita diferença entre o exclusivismo e o inclusivismo, já que este último ainda sustenta que há apenas uma religião verdadeira e que os “elementos de verdade e graça” presentes nas outras religiões são de algum modo – misteriosamente – derivados dessa única religião verdadeira. Por outro lado, o paradigma pluralista não é realmente pluralista, já que pressupõe esse conceito – basicamente ocidental – de religião e o impõe a outras religiões. É claro que esses pressupostos não se aplicam a todas as religiões. Algumas não são teístas; outras não buscam a salvação transcendente; ainda outras não sustentam a necessidade de um mediador ou mediação, divino ou de outra espécie. O budismo, por exemplo, não fala de Deus; ele não afirma nem nega

<sup>6</sup> Para uma coletânea desses documentos, veja GIOIA, Francesco (ed.). *Inter-religious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to 2005*. Boston: Pauline Books and Media, 2006.

Deus; considera, antes, o falar sobre Deus uma distração da tarefa urgente de aliviar o sofrimento humano. O confucionismo e o taoísmo não oferecem caminhos de “salvação” como união transcendente com Deus, mas mostram como atingir o desenvolvimento humano pleno dentro do mundo observando várias relações sociais e os deveres correspondentes e vivendo em harmonia com a natureza. Outras religiões, como o zen-budismo, por exemplo, propõem autorrealização sem qualquer mediação.

Além disso, em todos os três paradigmas, uma religião particular usa seus próprios critérios de validade e verdade como padrões para avaliar a validade e verdade de outras religiões. Não causa surpresa que as outras religiões, em comparação com nossa própria, sejam julgadas como “deficientes”, como o formula *Dominus Iesus*, e a superioridade da própria religião pode ser asserida de modo unilateral e sem contestação. Assim, o Vaticano II não apreciou e reafirmou – e, diria eu, não podia apreciar e reafirmar – plenamente o valor positivo das religiões não cristãs *em e por si mesmas*, e não em sua relação putativa com Cristo e a igreja e sua derivação destes. A razão básica dessa incapacidade é que todos esses documentos julgam as religiões não cristãs a partir das perspectivas teológicas de Cristo e do cristianismo

e, mais precisamente, do alto de suas reivindicações da universalidade, singularidade, superioridade e normatividade de Cristo e da igreja.

Para respeitar genuinamente a alteridade de todas as religiões, seria mais exato dizer que religiões diferentes propõem alvos diferentes e que cada religião é presumivelmente o “melhor” caminho para alcançar o alvo a que se propõe. Em vez de falar de “salvação” em termos abstratos e como alvo último de todas as religiões, precisamos examinar os alvos concretos propostos por cada uma delas e ver como os são cumpridos. Não podemos pressupor que esses alvos sejam simplesmente versões diferentes da mesma coisa, a saber, a salvação por Deus em Cristo e pelo poder do Espírito Santo. Um exame cuidadoso desses alvos diferentes poderá revelar diferenças genuínas, algumas irreconciliáveis umas com as outras, bem como profundas semelhanças, paralelos e talvez até identidades entre elas. Todos esses alvos podem aparecer como singulares e poderão ser, ou foram, reivindicados como tais, ou como superiores a todos, ou universais por seus seguidores (os cristãos certamente fizeram isso).

Entretanto, reivindicações apriorísticas de singularidade, superioridade e universalidade para a própria religião são seriamente problematizadas pela compreensão pós-moderna de cultura e religião, incluindo a “incredulidade

dade em relação às metanarrativas”, o desmascaramento da presença insidiosamente ubíqua do poder opressor em qualquer discurso, a crítica da religião pelos estudos pós-colonialistas e subalternos e a pressão, alimentada pela migração e globalização, do pluralismo cultural e religioso. O que se faz necessário teologicamente é uma nova gramática e uma nova sintaxe referente à natureza e à missão da própria igreja.

### **Sintaxe para o pluralismo religioso: uma nova eclesiologia**

A teologia da igreja recente destacou, muitas vezes, que a eclesiologia da comunhão é uma das grandes contribuições do Vaticano II, especialmente de *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*. Embora isso seja verdade, é preciso reconhecer que a eclesiologia da comunhão, mesmo tendo raízes profundas e antigas na tradição cristã, foi resgatada principalmente no contexto da relação hierárquica entre a “igreja universal” e as “igrejas locais” (infelizmente muitas vezes entendida de modo equivocado principalmente como subordinação jurídica das igrejas periféricas à igreja do centro, a saber, a Igreja Romana) e da estrutura sacramental, especialmente euca-

ristica, da igreja.<sup>7</sup> Não se deve, é claro, negar a validade dessa abordagem da comunhão eclesial, mas é vital que, na eclesiologia da comunhão, a igreja seja entendida primordialmente como o sinal da realização, na história humana, da comunhão eterna na Trindade e como o instrumento dessa realização. Nesse sentido, a igreja é, por natureza, um mistério e sua essência é moldada teológica, cristológica e pneumatologicamente.

Entretanto, a questão prática é como a igreja pode ser efetivamente um sacramento eficaz e digno de crédito do Deus trinitário num lugar e tempo específico. Obviamente, a resposta a essa pergunta não pode ser determinada por antecipação e *a priori*, mas precisa ser explorada constantemente à luz dos sinais dos tempos. A diversidade e o pluralismo das religiões são um desses sinais. Para fazer frente a esses desafios, a eclesiologia da comunhão do Vaticano II, por mais rica e progressista que seja, é, em minha opinião, demasiado estreita e

<sup>7</sup> Sobre a eclesiologia da comunhão, os escritos de Jean-Marie R. Tillard são fundamentais. Uma boa apresentação dessa eclesiologia se encontra em DOYLE, Dennis. *Communion Ecclesiology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000. A questão da prioridade ontológica da igreja universal em relação às igrejas locais foi discutida pelos cardeais Walter Kasper e Joseph Ratzinger, agora papa Bento XVI. A abordagem intraeclesial da eclesiologia da comunhão é preponderante no documento da Congregação para a Doutrina da Fé intitulado *Sobre alguns aspectos da igreja entendida como comunhão*, de 1992.

voltada para dentro, e até absorvida em si mesma, para estar à altura da tarefa. O que se faz necessário, hoje, é uma gramática e uma sintaxe teológica cujo centro esteja “voltado para fora” e “centrado no outro”, formada num diálogo humilde com outras tradições religiosas.

Para elaborar essa eclesiologia, vou recorrer às experiências e aos ensinamentos da Igreja Católica asiática, visto que a Ásia é possivelmente o continente em que a diversidade religiosa é a mais ubíqua. Por causa de sua história antiga e seu território vasto, o cristianismo asiático também se caracteriza por extrema multiplicidade e diversidade, com histórias eclesiásticas, estruturas canônicas, filiações denominacionais, tradições litúrgicas e orientações teológicas mutuamente conflituosas. No que se segue, tentarei apenas esboçar alguns elementos-chave de uma visão de igreja entre líderes eclesiais e teólogos asiáticos. Essa eclesiologia, como ficará claro, não visa tanto desenvolver uma compreensão idiossincrásica dos elementos institucionais da igreja, e sim facilitar uma nova forma de ser cristão *na Ásia e da Ásia*.

### **Igreja reinocêntrica**

Uma das características curiosas nos documentos do magistério e nos textos teológicos asiáticos sobre a

igreja é a ausência conspícua de questões “igrejeiras”. Essa falta de interesse pelos aspectos institucionais da igreja não é resultado de ignorância nem é ditada por considerações meramente pragmáticas. Deriva-se, antes, do que poderia ser chamado de “*kenosis* eclesiológica”, uma passagem da igreja *ad intra* [voltada para dentro] para a igreja *ad extra* [voltada para fora], da autopreservação e autoexpansão para a missão e o serviço ao mundo. Esse deslocamento se baseia na convicção teológica de que no coração da fé e prática cristã não se encontram a igreja e todos os seus elementos institucionais e jurídicos, mas o reinado do Deus triuno. É só dando testemunho do reinado de Deus e servindo a ele entre todos os povos asiáticos, e não aumentando o número de seus membros e ampliando sua influência sociopolítica, que a igreja se tornará verdadeiramente asiática. Para ser verdadeiramente igreja, a Igreja asiática paradoxalmente precisa “esvaziar-se” e deixar de existir por sua própria causa a serviço de uma realidade superior, a saber, o Reino de Deus. O que a igreja é determina-se pelo que ela deve fazer; sua essência é definida por sua função. Na perspectiva asiática, a eclesiologia deve ser essencialmente teologia prática nascida de seu diálogo com os pobres, as culturas e as religiões da Ásia.

A teologia asiática recente tem insistido vigorosamente nessa “*kenosis* eclesiológica”. Essa conversão do

“eu eclesial” para o “outro religioso” se deu ao longo de três décadas, desde a fundação da FABC em 1970 até a Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Ásia (o “Sínodo Asiático”), realizada em Roma de 19 de abril a 4 de maio de 1998. Nessa eclesiologia centrada no Reino, a igreja não é mais considerada o pináculo ou centro da vida cristã. Ela passa, pelo contrário, do centro para a periferia, do topo para a base. Assim como o sol em torno do qual a terra e os outros planetas giram, o reinado de Deus é o centro em torno do qual tudo gira na igreja e ao qual tudo está subordinado. O reinado de Deus é agora instalado, em lugar da igreja, como o alvo último de todas as atividades dentro e fora dela. Agora, tanto o que a igreja é quanto o que ela faz são definidos pelo reinado de Deus, e não o inverso. A única razão da existência da igreja é servir ao reinado de Deus, isto é, ajudar a produzir o que tem sido comumente designado de “valores do Reino”. São esses valores que a igreja deve promover, e não seu autoengrandecimento, reputação ou sobrevivência institucional. Toda lei e toda política da igreja têm de passar pelo teste decisivo que verifica se elas promovem ou não o reinado de Deus.

O que a eclesiologia reinocêntrica visa não é desvalorizar o papel da igreja, mas determinar corretamente sua natureza e finalidade. Não é preciso dizer que há

uma ligação intrínseca entre o reinado de Deus e a igreja, como expressa claramente o papa João Paulo II em sua exortação apostólica *Ecclesia in Asia*, promulgada após o Sínodo Asiático:

Fortalecida pelo Espírito para realizar a salvação de Cristo na terra, a Igreja é a semente do Reino de Deus e suspira ardentemente pela sua vinda final. A sua identidade e missão são inseparáveis do Reino de Deus, que Jesus anunciou e inaugurou com tudo o que disse e fez, sobretudo com a sua morte e ressurreição. O Espírito lembra à Igreja que não é fim em si mesma: em tudo o que ela é e faz, existe para servir Cristo e a salvação do mundo.<sup>8</sup>

Portanto, não há incompatibilidade intrínseca entre servir ao Reino de Deus e expandir o número de membros e a influência da igreja – muitas vezes designado eufemisticamente como “crescimento da igreja” na literatura missiológica. Com efeito, as duas atividades da missão cristã andam de mãos dadas. A questão é, antes, de prioridade teórica e prática.

O mesmo problema pode ser formulado em termos da relação entre o reinado de Deus e a igreja. Está claro que a igreja não é idêntica ao Reino de Deus, e o Reino de Deus tampouco se restringe à igreja. A igreja é

<sup>8</sup> *Ecclesia in Asia* (EA), n. 17.

apenas, como o formula o Vaticano II, “o germe e o princípio desse mesmo Reino”<sup>9</sup>. Sua constituição é definida pelo Reino de Deus, que atua como seu alvo e futuro, e não o inverso. A igreja não é um fim em si mesma; sua razão de ser é servir ao Reino de Deus. Ela é uma comunidade de pessoas que não existem para si mesmas, mas para um propósito transcendente; é, dizendo-o sem rodeios, um meio para um fim.

### **Libertação, inculturação e diálogo inter-religioso**

Uma igreja reinocêntrica é, por natureza, uma igreja missionária, comprometida com a promoção dos valores do Reino pregado por Jesus. Mas que valores são esses? Ou, mais concisamente, o que representa o Reino de Deus? Embora Jesus usasse com frequência o símbolo do reinado de Deus, ele não lhe deu uma definição clara. O significado do reinado de Deus e os valores que ele proclama estão implícitos nas parábolas, nos milagres de Jesus e, acima de tudo, em seu ministério, morte e ressurreição. Afinal, o Reino de Deus veio em e com Jesus, que é, ele próprio, a *autobasileia tou theou*. Em suma, o reinado de Deus não é nada menos do que a

presença salvadora de Deus em Jesus pelo poder do Espírito Santo, uma presença que produz perdão gratuito e reconciliação e restabelece a justiça e paz universal entre Deus e a humanidade, entre os próprios seres humanos e entre a humanidade e o cosmo.

Nos contextos econômicos, culturais e religiosos da Ásia, os bispos e teólogos asiáticos propõem que a missão da igreja de realizar os valores do Reino assuma a forma de um diálogo triplo. A razão dessa modalidade dialógica é a presença das muitas religiões e culturas na Ásia. Vivendo em tais ambientes culturais e religiosos, os cristãos, que não passam de uma diminuta minoria, precisam entrar em diálogo com outros crentes, numa atitude de respeito e amizade, às vezes com vistas à sobrevivência física. Mas, mais do que considerações pragmáticas, atualmente há a doutrina teológica, ao menos na Igreja Católica Romana, de que, como diz João Paulo II, “a presença e ação do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões. Com efeito, Ele está na base dos ideais nobres e das iniciativas benfeitoras da humanidade peregrina.”<sup>10</sup>

9 *Lumen Gentium*, n. 5.

10 João Paulo II, *Redemptoris Missio* (RM), n. 28.

Dado esse pluralismo religioso, é perfeitamente natural que o diálogo seja o meio preferencial de proclamação. Como o diz Amaladoss:

Assim que não se vê mais a relação do cristianismo com outras religiões como presença/ausência ou superior/inferior ou pleno/parcial, o diálogo se torna o contexto em que a proclamação deve ter lugar. Pois, mesmo ao proclamar a Boa Nova de modo confiante, dever-se-ia fazer isso com grande respeito pela liberdade de Deus que está agindo, pela liberdade do outro que está reagindo e pelas limitações da própria Igreja como testemunha. É inteiramente apropriado, portanto, que os bispos asiáticos tenham caracterizado a própria evangelização como um diálogo com várias realidades asiáticas – as culturas, as religiões e os pobres.<sup>11</sup>

É importante observar também que o diálogo como modo de ser igreja na Ásia não se refere primordialmente à conversação intelectual entre especialistas de várias religiões, como muitas vezes é feito no Ocidente. Ele implica, pelo contrário, uma presença quádrupla:

a) O *diálogo da vida*, onde as pessoas se esforçam por viver num espírito de abertura e de boa vizinhança, compartilhando as suas alegrias e tristezas, os seus

problemas e as suas preocupações. b) O *diálogo das obras*, onde os cristãos e os outros colaboram em vista do desenvolvimento integral e da libertação da gente. c) O *diálogo dos intercâmbios teológicos*, onde os peritos procuram aprofundar a compreensão das suas respectivas heranças religiosas, e apreciar os valores espirituais uns dos outros. d) O *diálogo da experiência religiosa*, onde pessoas radicadas nas próprias tradições religiosas compartilham as suas riquezas espirituais, por exemplo, no que se refere à oração e à contemplação, à fé e aos caminhos da busca de Deus e do Absoluto.<sup>12</sup>

Em termos de áreas em que o diálogo deve ser realizado, a FABC sugere três: o diálogo com o povo asiático, especialmente com os pobres, com suas culturas e com suas religiões.<sup>13</sup> Em outras palavras, as três tarefas essenciais das igrejas asiáticas são a libertação, a inculturação e o diálogo inter-religioso<sup>14</sup>. É vital observar que,

12 PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS, *Diálogo e anúncio*, n. 42 (19 de maio de 1991). Veja também *For All Peoples* (1997), 21-26.

13 Veja Eilers (ed.), *For All Peoples of Asia* (1992), p. 14-16; 22-23; 34-35; 107; 135; 141-43; 281-82; 307-12; 328-34; 344; *For All Peoples of Asia* (1997), p. 196-203.

14 Como disse o arcebispo Oscar V. Cruz, secretário-geral da FABC, na 7ª Assembleia Plenária: “O diálogo triplo com os pobres, com as culturas e com as pessoas de outras religiões, visionado pela FABC como uma modalidade de evangelização, ou seja, libertação hu-

11 AMALADOSS, Michael. *Making All Things New: Dialogue, Pluralism, and Evangelization in Asia*. Maryknoll, NY: Orbis, 1990, p. 59.

para a FABC, não se trata de três atividades da igreja distintas e separadas, e sim de três dimensões entrelaçadas de sua missão uma de evangelização.<sup>15</sup> Como o expressa concisamente a 7ª Assembleia Plenária da FBAC ao escrever: “Essas questões não são temas separados a serem discutidos, e sim aspectos de uma abordagem integrada de nossa missão de amor e serviço. Precisamos sentir e agir ‘integralmente’. Ao nos defrontarmos com as necessidades do século XXI, fazemos isso com corações asiáticos, em solidariedade com os pobres e marginalizados, em união com todos os nossos irmãos e irmãs cristãos e de mãos dadas com todos os homens e mulheres da Ásia de muitas religiões diferentes. A inculturação, o diálogo, a justiça e a opção pelos pobres são aspectos de tudo o que fazemos.”<sup>16</sup>

---

mana, inculturação, diálogo inter-religioso” (*A Renewed Church in Asia: Pastoral Directions for a New Decade*. FABC, 16 Caine Road, Hong Kong, 2000, p. 17 [FABC Papers, n. 95].

15 Para reflexões sobre a ligação entre evangelização e libertação de acordo com a FABC, veja PHAN, Peter C. Human Development and Evangelization: The First to the Sixth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops’ Conferences. *Studia Missionalia*, v. 47, p. 205-227, 1998.

16 *A Renewed Church in Asia: A Mission of Love and Service*, 8.

## O óctuplo movimento das igrejas asiáticas

Essa necessidade de ser igreja local que vive em comunhão mútua foi reiterada pela 7ª Assembleia Plenária da FABC (realizada em Samphran, na Tailândia, de 3 a 12 de janeiro de 2000). Ocorrida logo depois do Sínodo Asiático e da promulgação da Exortação *Ecclesia in Asia* e celebrando o Grande Jubileu, com o tema geral “Uma igreja renovada na Ásia: missão de amor e serviço”, essa assembleia é de importância particular porque salienta o tipo de eclesiologia atuante nas igrejas asiáticas. Lançando um olhar retrospectivo sobre mais de um quarto de século de sua vida e suas atividades, a FABC resume sua “visão asiática de uma igreja renovada”, composta de oito movimentos que constituem uma espécie de eclesiologia asiática:

1. Um movimento rumo a uma igreja dos pobres e dos jovens.
2. Um movimento rumo a uma “igreja verdadeiramente local”, uma igreja “encarnada num povo, indígena e inculturada”.
3. Um movimento rumo à interioridade profunda.
4. Um movimento rumo a uma comunidade autêntica de fé.

5. Um movimento rumo a uma evangelização integral ativa.

6. Um movimento rumo ao empoderamento de homens e mulheres.

7. Um movimento rumo ao engajamento ativo na geração de vida e no serviço a ela.

8. Um movimento rumo ao diálogo triplo com outras religiões, com os pobres e com as culturas, uma igreja “em diálogo com as grandes tradições religiosas de nossos povos”<sup>17</sup>.

Esse óctuplo movimento descreve resumidamente a nova forma de ser igreja na Ásia. Essencialmente, ele visa transformar as igrejas *na* Ásia em igrejas *da* Ásia. A inculturação, entendida em seu mais amplo sentido, é o caminho para atingir esse alvo de tornar-se igrejas locais. Essa necessidade de inculturação na missão de amor e serviço da igreja, de acordo com a 7ª Assembleia Plenária da FABC, tornou-se mais urgente ainda à luz dos desafios com que o cristianismo se defronta na Ásia no próximo milênio, como, por exemplo, a crescente marginalização e exclusão de muitas pessoas por parte da

globalização, o fundamentalismo bastante disseminado, a ditadura e a corrupção no governo, a destruição ecológica e a militarização crescente. Segundo a visão da FABC, esses desafios afetam grupos especiais de pessoas de modo particular, a saber, os jovens, as mulheres, a família, os indígenas e os imigrantes e refugiados vindos por terra e mar<sup>18</sup>. Para fazer plenamente frente a esses desafios, a FABC crê que seja urgente promover a “asiaticidade” da igreja, que vê como “uma dádiva especial que o mundo está esperando”. “Isso quer dizer que a igreja tem de ser uma corporificação da visão e dos valores de vida asiáticos, especialmente a interioridade, a harmonia, uma abordagem holística e inclusiva de cada área da vida.”<sup>19</sup>

### **Eclesiologia da harmonia**

A citação acima descreve bem o cerne dessa visão asiática da igreja, caracterizada por palavras como “interioridade”, “harmonia” e “abordagem holística e inclusiva”. Aqui está o diálogo como gramática e sintaxe eclesiológica. Nesse contexto, sugiro que a eclesiologia

17 *A Renewed Church in Asia: A Mission of Love and Service*, 3-4. O documento pode ser obtido de FABC, 16 Caine Road, Hong Kong. E-mail: <hkдавс@hk.super.net>. Quanto à Declaração Final da 7ª Assembleia Plenária da FABC, veja *For All Peoples* (2002), p. 1-16.

18 Cf. idem, *ibidem*, p. 6-12.

19 *Ibidem*, p. 265.

da comunhão seja modificada e ampliada pelo que se pode chamar de “eclesiologia dialógica” ou, para usar uma palavra caracteristicamente asiática, “harmonia”.

Em 1995, a Comissão de Assessoria Teológica da FABC (que agora se chama Repartição de Preocupações Teológicas) produziu um documento extenso intitulado “Perspectivas cristãs asiáticas sobre a harmonia”.<sup>20</sup> O documento inicia fazendo um levantamento das forças que ameaçam a harmonia na Ásia: exploração econômica, formas opressoras de governo, pluralismo religioso, imperialismo cultural, conflitos comunitários, degradação ecológica, abusos da ciência e tecnologia, o legado do colonialismo e o denominacionalismo cristão. Esse levantamento é seguido por outro a respeito das várias tentativas feitas pelos asiáticos para restabelecer a harmonia, incluindo reformas sociopolíticas, desenvolvimento econômico, instituições educacionais e culturais, e atividades religiosas. A parte central do documento explora o conceito de harmonia (cap. 3), extrai suas implicações para a eclesiologia (cap. 4) e esboça uma espiritualidade da harmonia (cap. 5).

É interessante que, ao desenvolver o conceito de harmonia, o documento comece “explorando as culturas

e religiões asiáticas”,<sup>21</sup> e só depois se detenha na Bíblia. Ele apresenta uma visão geral de como as principais religiões asiáticas, o hinduísmo, o budismo, o islã e as tradições religiosas chinesas (confucionismo, taoísmo e budismo chan), entendem a harmonia. A partir da Bíblia, o documento resgata o tema da “harmonia original na criação”, a “desarmonia causada pelo pecado” e a “restauração da harmonia em Cristo”, proclamando Cristo como “o Servo Sofredor da harmonia” e a igreja como “sacramento da harmonia”. Sua conclusão geral é a seguinte:

Há uma abordagem asiática da realidade, uma compreensão asiática dela que é profundamente orgânica, isto é, uma visão de mundo de que o todo, a unidade, é a soma total da rede de relações e da interação das várias partes umas com as outras. Não há parte que não esteja em relação com todas as outras, e todas as partes juntas constituem o todo. As partes são entendidas em termos de sua dependência mútua. Nossos esforços para resolver a desarmonia e promover a integralidade da vida precisam haurir de nossos recursos culturais e religiosos asiáticos, que encontrarão ressonância entre as pessoas e falarão a elas mais eficazmente.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *For All Peoples* (1997), p. 229-98.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 226-227.

No tocante às implicações disso para a eclesiologia, o documento afirma que “a harmonia não é simplesmente ausência de briga. [...] O teste da verdadeira harmonia reside na aceitação da diversidade e riqueza. [...] A harmonia não pode ser reduzida a uma ordem exterior e objetiva. Ela tem um componente experiencial e afetivo muito forte. A harmonia exige que a pessoa inteira, com seu coração, sentimento e mente, esteja envolvida em sua realização”.<sup>23</sup> À luz dessa noção de harmonia, a tarefa da igreja é chegar a uma maior consciência de que “o Espírito divino doador de vida está atuante para além das comunidades cristãs, em tudo que seja bom e verdadeiro em outras religiões e tradições religiosas. A abertura para o Espírito aí presente enriquecerá muito nossa própria vida de fé”.<sup>24</sup> O documento também lembra os cristãos asiáticos de que não podem cumprir sua missão de restaurar a harmonia por si mesmos e só podem cumpri-la por meio do triplo diálogo. Por fim, para alcançar harmonia consigo mesmo, com os demais seres humanos, com a criação e com Deus, faz-se necessária “uma espiritualidade da harmonia”. Esta inclui uma condenação profética “do mal em todas as suas várias formas”, “uma atitude e ação transformadora para

produzir uma mudança na sociedade contemporânea” e “uma vida profunda de oração”.<sup>25</sup>

Concluindo, o documento conclama para o desenvolvimento de “uma cristologia cósmica da harmonia. Só baseando-se em tal cristologia a teologia da igreja irá além de suas preocupações institucionais para entender a igreja essencialmente como uma igreja centrífuga, aberta para a totalidade do universo e presente no universo e para ele (eclesiologia cósmica)”.<sup>26</sup> Uma elaboração plena da eclesiologia da harmonia terá de esperar uma outra ocasião, mas não há dúvida de que tal eclesiologia terá um alcance muito mais vasto do que a eclesiologia da comunhão (a propósito, a palavra “comunhão” é usada escassamente no documento) e terá implicações significativas para reconceber a relação entre Cristo/cristianismo e culturas/religiões.

### **Pragmática para o pluralismo religioso: uma nova forma de ser igreja**

O diálogo como sintaxe da linguística eclesiológica leva a uma pragmática dialógica. Ele exige dos cris-

23 Ibidem, p. 278.

24 Ibidem, p. 278.

25 Ibidem, p. 290.

26 Ibidem, p. 294.

tãos uma forma nova de viver sua fé em relação com o universo da diversidade e do pluralismo religiosos. O que se precisa é nada menos do que uma nova espiritualidade. Mencionarei aqui apenas duas de suas muitas características com referência ao diálogo inter-religioso.

### **Diálogo intercultural e inter-religioso**

Em primeiro lugar, o diálogo inter-religioso não pode ser separado do diálogo intercultural e vice-versa. As fronteiras entre cultura e religião, tão claramente delineadas na modernidade, especialmente com a separação entre Igreja e Estado, tornaram-se mais uma vez extremamente porosas e flexíveis na pós-modernidade. A cultura não pode ser considerada como consistente do secular, e a religião não pode ser confinada à esfera privada. A cultura é um símbolo vigoroso da transcendência, e a religião retornou à praça pública. Ambas sempre coexistirão, moldando-se e remodelando-se continuamente uma à outra. Em consequência, o diálogo inter-religioso é inevitavelmente diálogo intercultural, e vice-versa. Algumas tentativas recentes de separar os dois, sob o pretexto de que a religião lida com a fé, que não pode ser colocada entre parênteses no diálogo sem que se torne vítima da “ditadura do relativismo”, ao passo que a

cultura lida com questões sociopolíticas, que podem ser submetidas à negociação para o bem comum, são injustificadas tanto teologicamente como na prática<sup>27</sup>. O diálogo inter-religioso sem o cultural tira da religião seu poder transformador e priva a cultura de sua autotranscendência inata. Isso se aplica especialmente aos países do Sul global, onde a cultura está profundamente entrelaçada com a religião. O diálogo intercultural sem o religioso permanece impotente e estéril e isola a cultura da própria fonte que lhe dá vitalidade e profundidade.

Em segundo lugar, graças ao diálogo inter-religioso, os muros que separam uma religião de outra estão caindo rapidamente tanto em termos sociais quanto existenciais. As pessoas não vivem mais numa bolha religiosa em que as reivindicações de singularidade e superioridade de sua própria religião sobre todas as outras possam ser feitas despreocupadamente. Um dos mais interessantes fenômenos religiosos de nossa época é o da pertença religiosa múltipla<sup>28</sup>. Isso não precisa ser visto simples-

27 Veja PHAN, Peter C. *Evangelization and Inter-religious Dialogue: Compatible Parts of Christian Mission?* Santa Clara, CA: The Ignatian Center for Jesuit Education, 2010.

28 Sobre esse tema, veja CORNILLE, Catherine (ed.). *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002; PHAN, Peter C. *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll, NY: Orbis

mente como diletantismo autônomo do tipo Nova Era ou religião do tipo *self-service*, em que a pessoa escolhe e consome o que convém a suas necessidades religiosas e seu gosto pessoal. Também não se baseia numa postura relativista, de caráter religioso ou outro. Tampouco visa amalgamar religiões diversas numa religião global. Na pertença religiosa múltipla, o compromisso e a prática da fé na própria tradição religiosa não são abandonados em favor de outra tradição religiosa (como no caso das pessoas “convertidas”). Trata-se, pelo contrário, do fruto maduro do diálogo intrarreligioso e inter-religioso em que a vida religiosa da pessoa é aprofundada e enriquecida pelos ensinamentos e práticas de outra religião. Naturalmente há uma “conversão”, mas a conversão não é a outra religião, adquirindo-se, assim, uma nova “filiação religiosa” (e, por conseguinte, permitindo que a pessoa faça uma nova cruzinha nos levantamentos sobre religião). Antes de uma conversão, trata-se de uma *transformação* espiritual que produz uma eliminação gradativa do *auto* na autoidentidade e uma *identificação* de si mais estreita com os outros e o Outro. A identidade religiosa não é algo definido e fixo, e sim algo em pro-

cesso, fluido, sem fronteiras e em evolução, que molda e é moldado pela cultura e pela religião, em que o diálogo inter-religioso desempenha um papel-chave.

### **A espiritualidade do diálogo inter-religioso: uma nova forma de ser cristão**

Para atingir seus alvos, o diálogo inter-religioso exige certas atitudes para com o Outro religioso, como hospitalidade generosa, abertura expansiva, respeito profundo, humildade sincera, disposição genuína para escutar, aprender e mudar, e amizade oníabrangente. O que está em jogo não é nada menos do que uma nova espiritualidade, ou uma nova forma de ser cristão. Em seu livro recente, Cornille lista cinco delas: humildade, compromisso, interconexão/solidariedade, empatia e hospitalidade.<sup>29</sup> É claro que essas virtudes não são novas, podendo ser encontradas em qualquer lista de virtudes recomendadas aos cristãos pelos autores do Novo Testamento, embora não sejam chamadas assim (por exemplo, Gl 5,22-23; 2Pd 1,5-7). O que é novo, entretanto, são as pessoas que recebem essas práticas virtuo-

Books, 2004, p. 60-81; e GOOSEN, Gideon. *Hyphenated Christians: Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging*. New York: Peter Lang, 2011.

29 Cf. CORNILLE, Catherine. *The Im-possibility of Inter-religious Dialogue*. New York: Crossroad, 2008.

sas, a saber, os Outros religiosos, que durante séculos o cristianismo condenou ao inferno. Assim, o diálogo inter-religioso formou um novo *ethos* para o que Panikkar chama de “diálogo dialógico” ou “diálogo dialogal”, em que aquilo se busca é o compartilhamento e enriquecimento espiritual mútuo.<sup>30</sup>

Além desse novo *ethos* dialógico, o diálogo inter-religioso deu início a uma nova espiritualidade. Não é coincidência que nos tempos modernos o diálogo inter-religioso tenha sido iniciado e aprofundado por monges e monjas. Os nomes de Jules Monchanin, Henri le Saux (Abhishikananda), Bede Griffith, Irmã Vandana Mataji, Thomas Merton, Raimon Panikkar, Pierre-François de Béthune, Thomas Keating e inúmeros outros formam a nuvem de testemunhas e pioneiros no diálogo da Igreja Católica com outras religiões.<sup>31</sup>

Como mencionei acima, hoje em dia estamos vivenciando uma nova forma de ser religioso e espiritual, graças ao diálogo inter-religioso e com vistas a ele. Embora a pertença institucional e o compromisso e enrai-

zamento pessoal numa tradição religiosa ou igreja específica continuem sendo essenciais, há uma profunda consciência de uma conectividade espiritual transcultural e transreligiosa, e até global, e da possibilidade, e inclusive necessidade, de uma espiritualidade global. Como o diz Teasdale,

a interespiritualidade, e a vida intermística que ela implica, reconhece a comunidade maior da humanidade na busca mística. Ela se dá conta de que todos nós temos uma herança muito maior do que simplesmente nossa própria tradição. Reconhece a validade de toda experiência genuinamente espiritual. A interespiritualidade honra a totalidade da percepção espiritual humana, quer centrada em Deus, quer não. Deixar de fora qualquer experiência espiritual é empobrecer a humanidade. Tudo precisa ser incluído, isto é, tudo que seja autêntico e genuíno, que brote do conato com o divino, como quer que conheçamos ou concebamos isso.<sup>32</sup>

O caráter genuíno do diálogo *inter-religioso* é condicionado por esse diálogo *intra-religioso* moldado pela *inter-espiritualidade*. A pertença múltipla de modo algum é um meio-termo barato ou uma proeza indolor de estabelecer um equilíbrio intelectual entre cosmovi-

30 Cf. PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979, p. 241-45 e *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press, 1978.

31 Cf. BLÉE, Fabrice, *The Third Desert: The Story of Monastic Inter-religious Dialogue*. Trad. William Skudlareck e Mary Grady. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011.

32 TEASDALE, Wayne. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. Novato, CA: New World Library, 1999.

sões filosóficas e lealdades religiosas conflitantes, como poderia sugerir a imagem de uma borboleta voejando de flor em flor. Pelo contrário, como revela o diário de Abhishikananda, é uma busca de união com o divino através de diferentes crenças e práticas religiosas, repleta de dúvida a respeito de si mesma, temor e tremor, sempre esquiva, provisória e inconclusa até que, como diz o próprio Abhishikananda, a pessoa atinja “a outra costa”.

Nesta publicação, ao refletir sobre o tema de nossa conferência, tentei desenvolver uma linguística eclesiológica tendo o pluralismo religioso como sua semântica, o diálogo como sua sintaxe e uma nova forma de ser cristão como sua pragmática. Em suma, estamos

vivendo agora num mundo em que reivindicações de exclusividade, singularidade e universalidade dos fundadores da própria religião ou da própria religião não podem mais ser feitas sem levar em conta as mesmas reivindicações feitas por outras religiões. Os seguidores de outros sistemas religiosos são agora os Outros que não se podem e não se devem homogeneizar, domesticar, colonizar, marginalizar, demonizar. Eles são, isto sim, os rostos com que entramos num diálogo aberto, respeitoso e humilde, para compartilhar com eles o que cremos e para ser ensinados por eles. Ser religioso, hoje, significa necessariamente ser inter-religioso.

## **Cadernos Teologia Pública: temas publicados**

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels

- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 – *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haight





**Peter C. Phan** é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma e doutor em Filosofia pela Universidade de Londres, instituição na qual também obteve doutorado em Teologia Pastoral. Publicou diversas obras sobre vários aspectos da teologia, traduzidos em italiano, alemão, francês, espanhol, polonês, chinês, japonês e vietnamita. É o atual titular da Cátedra Ignacio Ellacuría de Pensamento Social Católico da Universidade de Georgetown. Além disso, já lecionou na Universidade de Dallas, na Catholic University of America de Washington e no Union Theological Seminary de Nova Iorque, dentre outros. Em 2010 foi homenageado com o prêmio John Murray Courtney, a mais alta honraria concedida pela Sociedade Teológica Católica da América, por seu “extraordinário e distinto êxito em Teologia”.

### **Algumas publicações do autor**

PHAN, Peter C. *The Cambridge Companion To The Trinity*. Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. “O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis? : insights ou percepções das Igrejas asiáticas”. In *Cadernos Teologia Pública*, edição n. 38, ano V, São Leopoldo, 2008.

\_\_\_\_\_. *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. Orbis Books, Maryknoll: New York, 2003.

\_\_\_\_\_. *Christianity With an Asian Face: Asian American Theology in the Making*. Orbis Books, Maryknoll: New York, 2003.