



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

TEOLOGIA MUNDIAL

A RESPONSABILIDADE DA FÉ CRISTÃ NA PERSPECTIVA GLOBAL¹

World Theology – The Christian responsibility in global perspective

Franz Gmainer-Pranzl²

Resumo: Uma teologia cristã que se pauta por uma perspectiva global pode ser entendida como “teologia mundial” no sentido que o mundo é percebido como “local” do pensamento teológico. Uma “teologia mundial” encontra-se mormente diante de quatro desafios: (1) uma racionalidade secular que exige dos fiéis um esforço significativo de aprendizagem e adaptação; (2) uma práxis política na qual a responsabilidade da fé cristã precisa evidenciar seu potencial libertador; (3) uma diversidade cultural que levanta não somente a questão pela mediação intercultural, mas também pela constituição (inter-)cultural da identidade religiosa; (4) uma pluralidade religiosa que desafia para os encontros mais exigentes possíveis: diálogos inter-religiosos e discursos da teologia das religiões. A atitude de uma “teologia mundial” pode ser caracterizada pelos conceitos de comunicação, participação e missão (no sentido da capacidade de abrir-se ao estrangeiro), sua metodologia pela capacidade aos polílogos, à desconstrução de identidades e à evolução de uma responsividade que se expõe às demandas do estrangeiro. Desta forma, teologia cristã pode prestar contas da esperança que se estende a todos os seres humanos.

Palavras-chave: Teologia intercultural. Globalização. Epistemologia teológica.

Abstract: Christian theology adopting a global perspective can be understood as “world theology” in the sense that the world is recognized as the “place” of theological thinking. “World theology” faces four challenges: (1) a secular rationality, demanding learning and adaption processes on the side of the believer; (2) a political praxis, in which the Christian faith has to attest its liberating potential; (3) cultural diversity, raising not only the question of an intercultural mediation but also of the (inter)cultural constitution of religious identities; and (4) religious plurality, a challenge towards the most demanding encounters possible – inter-religious dialogues and theology of religions. The attitude of

¹ O artigo foi recebido em 05 de março de 2012 e aprovado em 30 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em alemão “Welt-Theologie – Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive” por Nélcio Schneider.

² Doutor em Teologia e Filosofia, atualmente professor e diretor do centro “Teologia Intercultural e Estudo das Religiões” na Faculdade Teológica Católica da Universidade de Salzburg, de Salzburg, Áustria. Contato: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

a “world theology” can be characterized by communication, participation and mission (in the sense of being able to open oneself vis-à-vis the stranger), its methodology comprises the ability of polylogs, the deconstruction of identity and the creation of a certain responsiveness, open to the appeal of the stranger. In such a way Christian theology is able to account for the hope, destined towards all human beings.

Keywords: Intercultural theology. Globalization. Theological epistemology.

Hoje, o ensino e a pesquisa teológicos devem ter uma perspectiva *global* – essa é a tese que eu gostaria de explicitar a seguir. Compartilho com muitas teólogas e muitos teólogos da ecumene cristã a convicção de que a responsabilidade da fé cristã deve efetivar-se no horizonte que denominamos “o mundo”. Todavia, o conceito “teologia mundial”, que constitui a marca dessa perspectiva global, deve ser demarcado frente a três mal-entendidos: *em primeiro lugar*, não se trata de uma forma de “globalização” do tipo que é próprio da dinâmica dos processos econômicos.³ O discurso de uma “teologia mundial” não é guiado por uma estratégia de expansão ou até de subjugação, mas por uma atitude de atenção (auto)crítica que permite o reiterado rompimento das plausibilidades da sua própria tradição a partir do horizonte do “mundo”; o que caracteriza a teologia na perspectiva global não é uma “globalização configurada em moldes neoliberais”⁴, mas a “busca de uma nova universalidade”⁵. *Em segundo lugar*, o conceito “teologia mundial” não se refere a uma forma pré-pronta de reflexão sobre a fé que valeria “para o mundo inteiro” e que só teria ainda de ser “exportada” para os clientes correspondentes.⁶ A autocompreensão da “teologia mundial” não é caracterizada pela homogeneidade de um sistema discursivo que pode ser acessado do mesmo modo em todo o mundo, mas pela relevância de uma demanda que diz respeito a este mundo e que se encontra sob a responsabilidade de diversas abordagens teológicas.⁷ *Em terceiro e último lugar*,

³ Cf. HINKELAMMERT, Franz. Globalisierung als verschleiende Ideologie zur Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit. *Concilium*, v. 293, n. 5, 2001, p. 24-34.

⁴ SUESS, Paulo. Integrität der Mission im Licht des Evangeliums. Das Zeugnis des Geistes austragen. In: BÜNKER, Arnd; WECKEL, Ludger (Eds.). “...Ihr werdet meine Zeugen sein...” Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin. Freiburg i. Br., 2005. p. 101-110; aqui p. 107.

⁵ RAMMINGER, Michael. Missionswissenschaft und Globalisierung. Einige Anmerkungen aus der Perspektive christlicher Solidaritätsbewegung. In: BÜNKER; WECKEL (Eds.), 2005, p. 60-71; aqui p. 65.

⁶ Essa compreensão da igreja europeia como “firma de exportação” já foi duramente criticada por Karl Rahner. Cf. RAHNER, Karl. Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Zürich; Einsiedeln; Köln, 1980. Band XIV: In Sorge um die Kirche, p. 287-302; aqui p. 288.

⁷ Gerhard Ebeling (1912-2001) refletiu de modo exemplar sobre o caráter de demanda da fé na multifacetada mediação do “evento da palavra”; sua contribuição para uma reformulação crítica da teologia *hermenêutica* pode ser considerada como importante pressuposição gnosioteológica da posterior “teologia contextual”: “A palavra de Deus, no sentido da tradição bíblica, quer ser entendida, portanto, como evento da palavra não antiquado, mas em constante renovação, não particularisticamente conclusivo, mas franqueador do mundo, não uniformizador, mas criador de linguagem” (EBELING, Gerhard. *Gott und Wort*. In: EBELING, Gerhard. *Wort und Glaube*. Tübingen, 1969. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, p. 396-432; aqui p. 426.

não se visa a uma afirmação sistemática do “mundo”, como se a “teologia mundial” representasse uma mera confirmação e um mero suporte daquilo que todos de qualquer modo já estão pensando. O pensamento teológico presta um serviço ao mundo na medida em que também o desafia – não porque a teologia fosse capaz de oferecer soluções para todos os problemas da sociedade, mas porque ela se entende como responsabilidade por uma esperança⁸ que inaugura novos espaços.⁹ A responsabilidade cristã baseada na fé é “teologia mundial”, porque ela testemunha o que este mundo poderia ser se nele chegasse a vigorar o potencial de liberdade indicado pelo conceito “evangelho”.

É neste sentido que se falará, no que segue, da “perspectiva global” da teologia cristã: como atitude de abertura e disposição para aprender diante do que o mundo “tem a dizer”, como capacidade de traduzir e comunicar de maneira sempre renovada uma mensagem de validade universal e como instigação a uma “esperança maior”, que não busca refúgio em nichos religiosos, mas comprova o seu valor nos mais diferentes campos de experiência deste mundo. A perspectiva do pensamento teológico não é “global” num sentido *descritivo*, como se a teologia pudesse dispor deste mundo, mas num sentido *regulador*: a demanda da esperança sob a responsabilidade da teologia cristã leva essa teologia para fora dos espaços limitados de seus contextos de vida e de seus “fatos” para fazer, em cada situação, novas experiências que ampliam o seu próprio horizonte.

O “mundo” como lugar da teologia

Pode soar banal dizer que a teologia tem a ver com o “mundo” e até mesmo dizer que este mundo representa o “lugar” da fé e da teologia. Onde mais se haveria de realizar a forma cristã de viver? Onde mais se sustentaria a forma cristã de pensar senão neste mundo concreto? Três problemas devem ser ponderados aqui: (1) Em conformidade com certa compreensão de fé que remonta até os textos bíblicos, o “mundo” foi encarado como “pecaminoso”, como “criação caída”¹⁰; o mundo é aquilo

⁸ 1 Pedro 3.15 representa para a tradição católica o tópico clássico da “teologia fundamental”: teólogos e teólogas são instados a responsabilizar-se (*apología*) perante aqueles que perguntam pelo “*Lógos* da esperança” (em nós). Portanto, nesse sentido originalmente “apologético”, a teologia não é tanto um “saber a respeito da fé”, mas é antes um diálogo com aqueles que questionam a demanda de uma esperança capaz de dar sustentação à vida. A partir daí, o conceito “teologia fundamental” – que reconhecidamente é passível de mal-entendidos de toda ordem – não visa à elaboração de um “fundamento para as verdades da fé”, mas ao desenvolvimento da criteriologia e metodologia de uma “teoria da decisão”, que “procura compreender a fé cristã como *postulado prático de sentido*” (SCHUPP, Franz. *Bemerkungen zum Theoriebegriff in der Theologie*. In: SCHUPP, Franz. *Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie*. Freiburg i. Br., 1974. p. 124-158; aqui p. 132. [QD 64]).

⁹ Cf. AMMICHT-QUINN, Regina. *Vater Mutter Mensch. Räume des Christlichen in der Rückkehr der Religion*. In: NEHRING, Andreas; VALENTIN, Joachim (Eds.). *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – Neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart, 2008. p. 120-134; p. 134. (ReligionsKulturen, Band 1).

¹⁰ SASSE, Hermann. *Κόσμος*. In: KITTEL, Gerhard (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, 1990 (reimpressão). Band III, p. 867-898; aqui p. 889.

que deve ser superado por meio da fé (1 João 5.4). Segunda a visão teológica do Evangelho de João, há entre o crente e o “mundo” uma relação de inimizade (João 15.19). Mesmo estando claro que essa teologia específica do “mundo” hostil a Deus¹¹, que além disso “foi influenciada pelo pensamento dualista (gnóstico)”¹², não pode ser equiparada à compreensão do mundo como “totalidade da realidade”¹³, até hoje se conservou no cristianismo uma compreensão hostil ao mundo. De acordo com ela, o “mundo” é visto como um perigo, do qual teologia e igreja deveriam se distanciar. (2) Na lógica de um pensamento objetificador, o “mundo” aparece como uma esfera, ao lado da qual haveria outras realidades, como, por exemplo, a igreja. Não é preciso seguir a abordagem analítico-existencial de Martin Heidegger, que determinou o “ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do ser-aí”¹⁴ – portanto, não compreendeu o “mundo” no sentido objetual, mas como “caráter do próprio ser-aí”¹⁵ –, para delimitar-se em relação a uma representação objetificada do mundo; só o que se precisa é levar a sério que não existe experiência “à parte do mundo”. Até as referências mais abstratas da lógica formal e as expressões mais contemplativas das tradições místicas fazem parte deste mundo concreto. Por conseguinte, modos de falar que diferenciam entre “espiritual” e “mundano” são ambivalentes, porque, mesmo adotando uma diferenciação possível de perspectivas, dão a entender que se trata de duas esferas que poderiam existir independentemente uma da outra. Porém ter o “mundo” como ponto de referência é constitutivo também de toda e qualquer linguagem religiosa, e toda forma de teologia é, para citar um livro famoso, um “falar de Deus na linguagem do mudo”¹⁶. (3) Por fim, a atual propensão para uma percepção positiva das religiões, que se entende como crítica à tradicional “tese da secularização”¹⁷, tende a adotar um modo de análise que concebe a dimensão religiosa como realidade que basta a si mesma. Atribui-se a tradições religiosas locais ou globais, bem como a experiências espirituais, um grau de “autenticidade” que desqualifica todo e qualquer questionamento procedente de instâncias “mundanas” como abuso. Há contemporâneos que, apontando para experiências de perda de sentido e orientação que teriam sido causadas por

¹¹ SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Johannesevangelium*. 3. Teil: Kommentar zu Kap. 12-21. 5. ed. Freiburg i. Br., 1986. p. 130. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band IV/3),

¹² SCHNACKENBURG, 1986, p. 131.

¹³ HAEFFNER, Gerd. Welt. In: *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg i. Br., 1969. Vierter Band, col. 1300-1312; aqui col. 1309.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt, 1977. GA 2, p. 71. [Ed. bras.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EdUniversidade São Francisco, 2006. p. 98.]

¹⁵ HEIDEGGER, 1977, p. 87 [ed. bras. p. 111]. “*O fenômeno do mundo é o em quê (Worin) da compreensão referencial enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o ser-aí se refere constitui a mundanidade do mundo*” (HEIDEGGER, 1977, p. 115-116 [ed. bras. p. 137]).

¹⁶ Cf. BUREN, Paul M. Van. *Reden von Gott in der Sprache der Welt*. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums. Zürich, 1965.

¹⁷ Cf. CASANOVA, José. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, 2009.

algum “desencantamento do mundo”¹⁸ de cunho secularizante, acentuam o sentido próprio do que é religioso, a identidade do confessional e o poder do sagrado de um modo que de fato acaba separando fé e razão, religião e “mundo”. Contra esse tipo de “razão que desmente a si própria”¹⁹, que imuniza as experiências religiosas contra toda e qualquer crítica, Jürgen Habermas fez valer, já no seu discurso pelo Prêmio da Paz de 2001 [do Comércio Livreiro Alemão, ndt], a importância de uma “razão não derrotista”, que pode “manter distância da religião, sem cerrar-se à sua perspectiva”²⁰.

Se a teologia cristã se ocupar criticamente com essas formas de despotenciação do “mundo” e, ao fazer isso, ponderar “que o cristianismo representa, por si mesmo, uma espécie de mundanização do mundo”²¹ – pelo fato de não conferir uma forma religiosa a este mundo, mas de liberar a mundanidade do mundo –, ficará mais claro em que medida este mundo representa o “lugar” da fé e da teologia: na realidade concreta deste mundo, patenteia-se o significado da fé cristã. As experiências que fazemos com as mais diferentes pessoas, as crises que sofremos, as mudanças que vivenciamos, os desafios que, com frequência, não somos nós que escolhemos, bem como a crítica e os questionamentos dirigidos a nós, nos ensinam em que consiste o “*Lógos* da esperança cristã” (1 Pedro 3.15). Com e neste nosso mundo aprendemos teologia – não no sentido de que a “verdade da fé” resultaria em mera codificação da autocompreensão de alguma sociedade, mas de tal modo que o “texto” do evangelho, através do qual se expressa aquele que foi “textualizado”, adquire validade através da interação crítica com o “contexto” da realidade deste mundo.²² Aponto a seguir para quatro aspectos desse “contexto”, no qual fazemos teologia nos dias de hoje:

Racionalidade secular

Vivemos num mundo em que a experiência da *secularidade* [*Säkularität*] desempenha um papel importante – e isso a despeito da tese, externada de muitas maneiras, de que atualmente estaria acontecendo um retorno das religiões ou então que a Europa ocuparia, em termos globais, uma posição especial com sua autocompreensão relativamente mais secularizada, já que, na África, na Ásia e na América, a religião seria um fator determinante na vida pública. A discussão teológica crítica sobre a secularidade será mesmo uma questão puramente europeia? Não creio, porque, por um lado, é possível encontrar modos de viver e tradições de interpretação não religiosos na

¹⁸ WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionstheologie*. 9. ed. Tübingen, 1988. v. 1, p. 17-206; aqui p. 158. (UTB 1488). [cf. ed. bras.: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 83.]

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001. Frankfurt, 2001. p. 28.

²⁰ HABERMAS, 2001, p. 28-29.

²¹ METZ, Johann Baptist. *Zur Theologie der Welt*. 4. ed. Mainz, 1979. p. 34. (Topos-Taschenbücher, Band 11).

²² Assumo aqui a formulação de KESSLER, Hans. Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie. In: SCHWAGER, Raymund (Ed.). *Relativierung der Wahrheit?* Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand. Freiburg i. Br., 1998. p. 106-155; aqui p. 111. (QD 170).

história e na atualidade de muitas culturas²³ e, por outro lado, o desenvolvimento em muitos países pressupõe um desacoplamento duradouro de tradição religiosa e lógica econômica, mesmo que esse processo de diferenciação seja encoberto por tradições e símbolos religiosos. A teologia deve se ocupar criticamente, no plano mundial, com o fato de que muitas esferas da vida se desenrolam de maneira própria e independente de parâmetros religiosos – uma realidade com a qual, como se sabe, as igrejas cristãs durante muito tempo tiveram dificuldade de lidar. O “secular” era tido como hostil à igreja e desagregador da religião, porque o cristianismo foi compreendido como “integralismo”, como instituição social que de certo modo controlava toda a sociedade e como sistema cognitivo que encontrava uma explicação para tudo. Frente a essa forma de teologia e igreja, a “secularidade” acentuava que havia (e deveria haver) esferas que não poderiam ser encampadas religiosamente.

Frente à experiência inegável de que, por exemplo, a igreja católica rejeitou essa forma de secularização (no sentido de uma diferenciação de sistemas sociais parciais)²⁴, mas de certo modo teve de se submeter ao inevitável²⁵, Jürgen Habermas exigiu dos cidadãos religiosos uma “capacidade de aprendizagem e de adaptação”, na qual deveria ter lugar “uma mudança correspondente de mentalidade”²⁶. Habermas diz que as comunidades de fé não deveriam só conformar-se com as condições sociais modificadas do seu entorno, mas procurar chegar a “novas posturas epistêmicas” que deveriam “originar-se da reconstrução de verdades tradicionais da fé levada a efeito de modo a ser compreendida pelas próprias pessoas envolvidas”²⁷. Desse modo, Habermas deu uma indicação decisiva para o modo de lidar com a racionalidade secularizada: a teologia deveria não só planejar estratégias de adaptação com a finalidade de “dar conta” de um mundo secularizado, mas também perceber, na autocompreensão secularizada de pessoas, grupos e instituições, uma realidade, com o auxílio da qual ela própria – enquanto ciência da fé – consegue se entender melhor e possivelmente também experimente processos salutares de transformação. Uma “teologia mundial” parte do pressuposto de que pode aprender muita coisa de formas seculares de viver

²³ Cf. a exposição de HOLENSTEIN, Elmar. *China – eine altsäkulare Tradition*. In: HOLENSTEIN, Elmar. *China ist nicht ganz anders*. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte. Zürich, 2009. p. 41-98, na qual se constata, por exemplo, um “retorno à não religiosidade” (p. 66).

²⁴ Cf. LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. 3. ed. Frankfurt, 1992. (stw 407). – Religião é “um sistema parcial do sistema social e, conseqüentemente, é afetado pela mudança estrutural da sociedade. Em outras palavras, ela está exposta a modificações evolutivas da sociedade, que transformam o sistema abrangente ao qual ela pertence. Essas modificações não podem ser bloqueadas ou redirecionadas no próprio sistema religioso; em todo caso, sob a condição estrutural da diferenciação estrutural, toda tentativa de deter a secularização com meios especificamente religiosos provocaria justamente a exacerbação da condição que a desencadeou: a diferenciação funcional” (p. 246-247).

²⁵ Cf. KRACHT, Hermann-Josef Große. *Kirche in ziviler Gesellschaft*. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn, 1997.

²⁶ HABERMAS, Jürgen. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den “öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger. In: HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt, 2005. p. 119-154; aqui p. 142.

²⁷ HABERMAS, 2005, p. 144.

e pensar e que deve ver, na “autonomia das realidades terrenas”²⁸, uma pressuposição para sua própria tarefa. Teologia e igreja não se tornam relevantes pelo fato de despejarem “respostas religiosas” sobre todos e cada pessoa²⁹, mas por levarem a sério as pessoas com suas questões e seus problemas concretos. A racionalidade secular não deveria representar para a teologia cristã uma contrariedade que, no final, deve ser eliminada, mas um fator que instiga a de fato compreender este mundo como “lugar” da fé. Já faz mais de quarenta anos que o teólogo Edward Schillebeeckx advertiu para a falácia “de dar uma resposta religiosa para uma pergunta não religiosa”³⁰ e defendeu que as perguntas humanas pelo sentido das coisas não devem ser vistas apenas como lacuna a ser preenchida com uma “resposta cristã”, mas como expressão da identidade ainda inconclusa do ser humano que deveria ser reconhecida *como tal*.³¹

Atividade política

Vivemos num mundo operado não só por conhecimentos, mas também por *interesses*. A nossa vida é incontestavelmente “política” no sentido abrangente da palavra: ela é parte de uma realidade social e global, na qual as pessoas agem, comportam-se umas em relação às outras, mudam muitas coisas e também combatem umas às outras. As razões disso são múltiplas: a experiência do desfavorecimento social, da opressão política ou da discriminação social, a busca de poder, reconhecimento e recursos financeiros, bem como o simples encontro cotidiano e o desentendimento com outras pessoas. Na condição de “teologia mundial”, a responsabilidade da fé cristã não pode manter-se afastada dessa dinâmica política multifacetada; nem deve fazê-lo. A teologia deve reconhecer que faz parte de um antagonismo social e, nesse sentido, sempre desempenha também um papel sociopolítico. “A teologia não é neutra. De certo modo, toda e qualquer teologia é engajada, perceptivelmente condicionada pelo contexto sociocultural no qual se desenvolveu”³²; é o que constata a assembleia de fundação da ASETT [= Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo / EATWOT = *Ecumenical Association of Third World Theologians*; ndt] num olhar retrospectivo sobre as condições políticas e os envolvimento políticos em que as igrejas,

²⁸ Esse é o título um tanto desajeitado dado pela Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, nº 36, do Segundo Concílio Vaticano, para a noção de que a fé cristã não destrói a identidade dos âmbitos vitais humanos, mas fundamentalmente os pressupõe e reconhece.

²⁹ Nesse sentido, a teóloga brasileira Maria Clara Lucchetti Bingemer aponta, em conexão com a sua discussão com Andrés Torres Queiruga, para o fato de “que o ateísmo em seu âmago não busca a negação de Deus, mas de um discurso religioso que se tornou idolátrico. No coração dessa postura está a luta por espaços que não oprimam a autonomia do humano” (BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O cristianismo: uma religião? In: *Concilium*, v. 337, n. 4, 2010, p. 55-67; aqui p. 421).

³⁰ SCHILLEBEECKX, Edward. *Glaubensinterpretation*. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz, 1971. p. 105.

³¹ Cf. HABERMAS, 1971, p. 89-95. “A questão do sentido antecede logicamente a questão da verdade” (HABERMAS, 1971, p. 93).

³² Declaração final da Conferência de Daressalam, de 1976. In: *Von Gott reden im Kontext der Armut*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996. Freiburg i. Br., 1999. p. 33-46; aqui p. 44-45. (Theologie der Dritten Welt, Band 26).

as teologias e as missões reiteradamente incorreram. A práxis e a teoria da fé evidenciam incontestavelmente um momento político: não porque teólogos e teólogas tivessem usurpado competências sociopolíticas que não lhes cabiam, mas porque a igreja é parte da sociedade real e a fé tem a ver com a práxis de vida dessa mesma sociedade.

Esse nexos, que é constitutivo da atual “teologia mundial”, foi recobrado sobretudo pela teologia da libertação latino-americana. Muito embora a sociedade dos países latino-americanos tenha se modificado desde a década de 1960, na qual foram explicitados os princípios fundamentais do pensamento da teologia da libertação, e tenha passado por profundas transformações culturais – o que também acarretou deslocamentos no plano do conhecimento teológico³³ –, a teologia da libertação não está morta, como há quem diga, e sua opção política não constitui uma atitude que acompanha o espírito da época, mas é expressão do fato de que o ser cristão representa primordialmente uma “nova práxis de vida”.

“Desde o começo vigorou na teologia da libertação que o primeiro ato é o do engajamento em favor do processo de libertação e que a teologia só vem depois, como segundo ato.”³⁴ Gustavo Gutiérrez inclui essa noção entre as intuições fundamentais de uma teologia da libertação que se apercebe de que a fé cristã é prática e que sua verdade não é, em primeira linha, didática, mas *libertadora* (João 8.32). Esse agir libertador acontece no contexto de uma “práxis social de libertação” e “tenta compreender-se como um momento no processo pelo qual o mundo é transformado”³⁵. Todavia, entre a nova práxis da vida cristã e o processo político de libertação e transformação de uma sociedade há uma conexão específica, que encaro como o ponto nevrálgico do pensamento da teologia da libertação. Para as pessoas cristãs, o engajamento político concreto é uma expressão “simbólico-real”³⁶ da dinâmica transformadora e, ao mesmo tempo, indisponível de remodelação deste mundo que, em termos bíblicos, é denominada “reino de Deus”. Numa passagem central do seu livro, Gutiérrez formula com precisão essa conexão: “O crescimento do Reino é um processo que se desenrola historicamente *na* libertação [...]”³⁷. Contra uma compreensão espiritualista da fé,

³³ Cf. a tese dos “deslocamentos” em BOCK, Carlos Gilberto. *Teologia em Mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002. Os interesses gnosioteológicos desse estudo constituem o ponto de partida de um projeto de produção conjunta de um livro pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, e pela Faculdade de Teologia da Universidade de Salzburg.

³⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie von der Rückseite der Geschichte her*. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. *Die historische Macht der Armen*. München; Mainz, 1984. p. 125-189; aqui p. 168-169. (Fundamentaltheologische Studien, Nr. 11). [Cf. ed. bras.: *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.]

³⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie der Befreiung*. 9. ed. München; Mainz, 1986. p. 21. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 11). [Cf. ed. bras.: *Teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.]

³⁶ Refiro-me aqui à compreensão de símbolo de Karl Rahner, o qual entende os “símbolos (reais)” como realidade corporal, na qual está presente e ativa uma outra realidade: “O símbolo propriamente dito (símbolo real) é a autoefetuação, inerente à constituição da essência, de um ente no outro” (RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1960. p. 275-311; p. 290. (Band IV: Neuere Schriften).

³⁷ GUTIÉRREZ, 1986, p. 171.

Gutiérrez acentua a conexão estreita entre “libertação do ser humano e crescimento do reino de Deus”³⁸, contra uma identificação de fé e política, ele faz valer a ressalva escatológica do “reino de Deus”: a “salvação” que a fé promete está presente sempre só em seus rudimentos; sua “plenitude” ainda está por vir. Entendo essa caracterização tripla a que Gutiérrez deu relevo – que a fé cristã (1) é uma práxis, que (2) participa da práxis social da libertação, porque (3) experimenta a si mesma como “lugar” da realização incipiente do “reino de Deus” (como libertação política, na qual se faz presente “em termos simbólico-reais” a libertação definitiva através de Deus) – como princípio fundamental de uma “teologia mundial”, que reflete sobre a práxis da fé cristã no contexto da atividade política deste mundo ou inversamente reflete sobre a “política” à luz do evangelho. A estreita conexão entre engajamento humano em favor da libertação e esperança crente na realização plena, como ressaltado pela teologia da libertação, tem muito a dizer exatamente em nossos dias para jovens teólogos e teólogas: o empenho por paz, justiça e preservação da criação não é apenas “aplicação política” da fé e “mediação eticossocial” da teologia, mas realização do evangelho que inicia com uma mensagem extraordinariamente política: que o reino de Deus se aproximou (Marcos 1.15). Penso que a teologia deveria fazer jus a essa íntima proximidade entre o Reino de Deus e nosso mundo mediante um confronto aberto, crítico e sensível com a realidade em que vivemos.

Diversidade cultural

Vivemos num mundo *culturalmente plural* e conflitivo, e isso não só no sentido de que nos apercebemos de tradições culturais diversas. São sobretudo três desafios que ocupam e até acossam o trabalho teológico na atualidade.

(1) Já faz um bom tempo que se percebe não só uma ênfase maior no pertencimento cultural, mas também um reforço da identidade cultural, que é percebida como incomparavelmente mais importante do que, por exemplo, as convicções políticas. Samuel Huntington formulou esse desenvolvimento com muita precisão: “A pergunta ‘de que lado estás?’ foi substituída pela pergunta muito mais elementar ‘quem és tu?’”.³⁹ Enquanto, antes de 1989, muitas pessoas expressavam sua autocompreensão por meio de sua orientação ideológica, observa-se desde a década de 1990 um aumento de atribuições identitárias étnicas e culturais que se sobrepõe a muitos outros aspectos da vida.⁴⁰ Mesmo que a demanda mais intensa da identidade cultural deva ser vista como consequência da marginalização colonial e neocolonial, a teologia que tenta entender esses processos sociais de emancipação e reorientação não pode cair na

³⁸ GUTIÉRREZ, 1986, p. 171.

³⁹ HUNTINGTON, Samuel P. *Der Kampf der Kulturen*. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Wien, 1996. p. 193.

⁴⁰ Cf. BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten; HENGELBROCK, Jürgen (Eds.). *Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought*. Amsterdam; New York, 2006. (Studien zur Interkulturellen Philosophie, 17).

“armadilha da identidade”, ou seja, sucumbir à “ilusão de uma identidade peculiar”⁴¹ (por exemplo, a uma “cultura”).

(2) O processo de reversão da perspectiva de percepção e pesquisa, designado como *cultural turn* [virada cultural], que valoriza a “cultura” não só como *objeto* do conhecimento, mas também como *meio* do conhecimento⁴², evidencia o caráter de sentido e significado das orientações culturais, o qual exerce sua influência até nos contextos vitais mais cotidianos. As “culturas” não são receptáculos nem realidades “naturalmente predeterminadas”, mas teias, como as circunscreveu Clifford Geertz em sua definição semiótica.⁴³ Essas teias que conferem sentido e significado, entretanto, têm um curso muito mais complexo do que pode e quer perceber uma representação de “cultura” que se orienta por delimitações claras. Uma análise teológica da cultura que não quiser incorrer em generalizações toscas nem em preceituações ideológicas, precisa apropriar-se da consciência formada sobre o problema das atuais teorias da cultura⁴⁴ e submeter sua própria terminologia conceitual e metodologia a uma revisão crítica. Esse processo de aprendizagem não será possível sem cooperação interdisciplinar.

3) A diversidade cultural, por fim, deve ser evidenciada como princípio estruturador do pensamento teológico. A “teologia sempre já foi feita interculturalmente – e como poderia ser de outra maneira?”⁴⁵, constata com razão Linda Hogan e John D’Arcy May. Diferenças culturais não são só um tema de pesquisa da teologia, mas também seu *movens interior*: seja a interação crítica com contextos diversos de teologia e igreja, seja a *relecture* da história da teologia com história de encontros, transformações e confrontos interculturais intensivos, seja a interpretação de textos bíblicos, nos quais afloram diferenças e tensões culturais consideráveis, que também possuem relevância teológica: a responsabilidade da fé cristã desde sempre assumiu a forma de mediação intercultural⁴⁶, na qual pessoas de tradições diversas realizaram processos impressionantes de comunicação e tradução, mas também sempre estiveram expostas a mal-entendidos e interpretações equivocadas. A investigação da histó-

⁴¹ SEN, Amartya. *Die Identitätsfalle*. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München, 2007. p. 11.

⁴² Cf. BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns*. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 2. ed. Reinbek bei Hamburg, 2007. p. 26.

⁴³ Cf. GEERTZ, Clifford. Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel. In: GEERTZ, Clifford. *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbole. 4. ed. Frankfurt, 1995. p. 96-132. (stw 696). “Cultura é a trama de significados em que os seres humanos interpretam sua experiência e pela qual orientam seu agir” (p. 99).

⁴⁴ Uma boa visão introdutória da discussão atual é oferecida por KLEMM, Michael. Medienkulturen. Versuch einer Begriffsklärung. In: YOUSEFI, Hamid Reza et al. (Eds.). *Wege zur Kultur*: Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen. Nordhausen, 2008. p. 127-149.

⁴⁵ HOGAN, Linda; MAY, John D’Arcy. Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene. In: *Concilium*, v. 339, n. 1, 2011, p. 73-86; aqui p. 73.

⁴⁶ Klaus Hock diz que, na “investigação da história intercultural do cristianismo é possível observar processos de intercâmbio complexos, multifacetados, recíprocos e inteiramente contraditórios” (HOCK, Klaus. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Darmstadt, 2011. p. 51).

ria intercultural do cristianismo está apenas começando⁴⁷, mas já suscita a expectativa de uma nova dinâmica do trabalho teológico, no qual a pluralidade cultural não é mais experimentada como problema, mas como campo multifacetado de aprendizagem de uma “teologia mundial”, que hoje mais do que nunca se faz necessária.⁴⁸

Pluralidade religiosa

Vivemos num mundo *multirreligioso*, juntamente com pessoas crentes, com pessoas que têm um credo diferente e com pessoas que não creem. Esse fato por si só não é lá muito excitante, já que há milênios existem no mundo muitas tradições religiosas. O fato novo na pluralidade religiosa atual é a presença compacta de confissões religiosas diversas no âmbito de sociedades que antes eram (mais) homogêneas em termos religiosos. É certo que, também em séculos passados, houve regiões que evidentemente ostentaram uma multiplicidade de pertencimentos religiosos⁴⁹, mas as “fronteiras religiosas” estavam mais ou menos fixadas. Agora, porém, evidencia-se que não existe mais algo como um “Ocidente cristão” ou então a identidade que durante séculos foi associada a ele está em meio a mudanças profundas. Em numerosos países europeus, adeptos de religiões não cristãs se compreendem como parte da sociedade e desencadearam com sua presença uma experiência de pluralidade e diversidade religiosas com a qual a Europa de muitas formas teve de aprender a lidar.

Modificou-se sensivelmente a percepção que se tinha das religiões, percepção que por muito tempo esteve marcada pela plausibilidade da “tese da secularização”. Ao passo que até no passado mais recente se partia do pressuposto de que as religiões desapareceriam na esteira da modernização e diferenciação sociais intensificadas, foi ficando cada vez mais nítido que essa expectativa não se cumpriria: as religiões continuam a determinar, e até com mais intensidade do que há décadas atrás, a vida de diversas sociedades.⁵⁰

Ao passo que, no final da década de 1980, por exemplo, Jürgen Habermas, perguntava por quanto tempo os conteúdos religiosos “ainda” poderiam evitar uma

⁴⁷ Cf. FRIEDLI, Richard et al. (Eds.). *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*. Frankfurt, 2010. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 150).

⁴⁸ Cf. HOCK, Klaus. Interkulturelle Theologie – programmatische Assoziationen. In: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, v. 37, 2011, p. 53-68.

⁴⁹ Um exemplo importante disso para a Europa é constituído pela Bósnia-Herzegóvina. Cf. NEUDECK, Rupert. Europa – das “Haus des Gesellschaftsvertrags”. Mustafa Cerić und die Begründung eines europäischen Islam. In: *Orientierung*, v. 70, 2006, p. 168-170; PULJIĆ, Vinko. Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden. In: SINKOVITS, Josef; WINKLER, Ulrich (Eds.). *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*. Innsbruck, 2007. p. 283-298. (STS 28, interkulturell 3); HERBST-OLTMANN, Anne. Der Balkan – Europäischer Kulturraum. Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf der religiöse Wasserscheide. In: SINKOVITS; WINKLER (Eds.), 2007, p. 313-320.

⁵⁰ Cf. a observação certa de José Comblin: “De certo modo creio que, na América Latina, o problema não é a crise, mas o excesso de religião” (COMBLIN, José. ¿Crisis de la religión en América latina? In: *chakana. Interkulturelles Forum für theologica und Philosophie*, v. 3, n. 6, 2005, p. 125-133; aqui p. 133).

tradução para discursos seculares e a teologia – “por enquanto?”⁵¹ – ainda continuaria existindo independentemente da filosofia, ele designa, no início do século XXI, a “expectativa de uma não consonância permanente de fé e saber” como “razoável”, na medida em que “se concede às convicções religiosas, também do ponto de vista do saber secular, um *status* epistêmico que não é pura e simplesmente irracional”⁵². A modificação muito comentada do posicionamento de Habermas – não de uma interpretação secular para uma interpretação religiosa, mas de uma concepção de religião própria da teoria da secularização para uma concepção capaz de pluralismo – é sintomática de uma nova consciência do problema referente à apreciação das religiões: elas constituem um potencial que não deve ser ignorado ou negligenciado. E não só isso: as religiões representam um poder sobre o qual não se deve calar e que não deve ser tratado como bagatela. Enquanto antigamente, por exemplo, no diálogo inter-religioso, o ideal era contribuir o menos possível com a própria convicção religiosa – como se a profissão de uma religião específica fosse um ato de “intolerância” frente a outros –, parte-se hoje mais desembaraçadamente do fato de que o encontro entre pessoas de diferentes crenças se desenrola “na realidade constituída de interpretações totais concorrentes”⁵³. Encontro inter-religioso significa que interpretações incompatíveis do mundo e pretensões incompatíveis de salvação se confrontam.⁵⁴ Consequentemente não é tarefa da teologia adequar diferenças religiosas a uma “identidade comum”, mas aceitar o desafio posto por pretensões religiosas à verdade e à salvação que nos são *estranhas*. Uma teologia mundial se move num contexto tensionado de orientações últimas para a vida humana que permanecerão distintas; ela não subestima as diferenças entre as religiões nem constrói as identidades de algum “outro”, que se originam unicamente das suas próprias representações de delimitação e superioridade. A teologia *deve* encontrar uma resposta para a difícil questão referente a como se relacionam as suas próprias tradições religiosas com as tradições religiosas estranhas.⁵⁵ Ainda se mostrará se essa resposta deverá ser encontrada no quadro da conhecida classificação “exclusivismo/inclusivismo/pluralismo” ou se aparecerão novas abordagens teológico-religiosas, ca-

⁵¹ HABERMAS, Jürgen. Motive nachmetaphysischen Denkens. In: HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. 2. ed. Frankfurt, 1997. p. 35-60; aqui p. 60. (stw 1004).

⁵² HABERMAS, 2005, p. 106-118; aqui p. 118.

⁵³ EISSLER, Friedmann. Hermeneutik und Ethik der Mission. Eine Erwiderung auf Ömer Özsoy. In: SCHMID, Hansjörg et al. (Eds.). *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*. Regensburg, 2011. p. 101-106; aqui p. 106. (Theologisches Forum Christentum – Islam). Concordo, nesse sentido, com a posição de Sung Ryul Kim, ao dizer que “um diálogo significativo só é possível quando o específico de cada religião for tratado nele sem que tenha de ser negligenciado ou abandonado como pressuposto do diálogo”. KIM, Sung Ryul. *Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der “pluralistischen Religionstheologie” und das Problem des Synkretismus*. Zürich, 2010. p. 132. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Band 9).

⁵⁴ “Não há como dirimir, no plano cognitivo, a concorrência entre imagens de mundo e doutrinas religiosas que pretendem explicar a posição do ser humano na totalidade do mundo” (HABERMAS, 2005, p. 141).

⁵⁵ A “dupla pergunta da teologia da religião”, como foi formulada por Perry Schmidt-Leukel, tem o seguinte teor: “Como o cristianismo entende e avalia outras religiões? Como o cristianismo entende e avalia a si mesmo em vista das demais religiões?” (SCHMIDT-LEUKEL, Perry. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh, 2005. p. 34).

pazes de gerar uma responsabilidade teologicamente fundamentada frente à demanda de outras pretensões religiosas à salvação e à verdade. Nem ignorar a problemática teológico-religiosa, nem regular previamente possíveis tentativas de resposta são atitudes à altura desse desafio, que sem dúvida está entre as questões mais fundamentais da teologia cristã da atualidade.

Uma teologia que presta contas da fé cristã na perspectiva global deve (1) oferecer impulsos para mover-se com certa naturalidade num entorno religioso plural⁵⁶, (2) refletir teologicamente sobre a relação com convicções religiosas e compreensões de salvação estranhas, mas também sobre interpretações seculares do ser humano e do seu mundo e (3) perceber a experiência da “transformação”⁵⁷, do modo como ela pode vir a ocorrer no encontro inter-religioso, à luz da sua própria identidade religiosa. Volker Küster acentua corretamente: “Quem se expõe a uma fé estranha torna-se vulnerável em duplo sentido: tanto frente à fé estranha como em sua própria comunidade de fé”⁵⁸. É exatamente essa “vulnerabilidade” que é a marca registrada de uma teologia mundial que se expõe à pluralidade do religioso e à presença do secular e responde por sua própria convicção de fé à luz dessas demandas prementes.

Teologia intercultural como postura e método

A teologia que se compreende não só como reprodução ou apologia do “óbvio” intraeclesial, mas também como discurso que formula uma demanda relevante para o mundo atual, representa também para pessoas jovens uma possibilidade fascinante de ocupar-se criticamente com questões da sociedade, da vida pessoal, bem como da convivência global. O objeto da pesquisa teológica é o mundo, mais precisamente, o mundo em sua totalidade no horizonte de uma liberdade e um futuro de que não podemos dispor. A razão teológica não está interessada no estabelecimento de um “mundo religioso”, mas em ocupar-se com *este mundo* de tal modo “que, por meio da crítica à totalidade como algo de que se pode dispor, sejam possibilitados tanto a liberdade como o futuro”⁵⁹.

A responsabilidade da fé na perspectiva global não pretende fixar interpretações para o mundo inteiro, mas constituir um discurso sobre o “*Lógos da esperança cristã*” (1 Pedro 3.15) que seja multifacetado, (auto)crítico e voltado para os problemas no horizonte da atual experiência com o mundo. Para essa forma de responsabili-

⁵⁶ Cf. WILFRED, Felix. Interreligiös Christ werden. In: *Concilium*, v. 47, 2011, p. 153-161.

⁵⁷ A cientista das religiões japonesa Haruko Okano vê no tipo dialógico da “autotransformação” uma alternativa às posições exclusivista, inclusivista e pluralista, tendo como ponto de partida “que, no diálogo, toda experiência religiosa estranha deve ser respeitada, sem que, contudo, se renuncie à própria identidade” (cf. OKANO, Haruko K. Friedenskonzepte im japanischen Kontext. Reflexionen nach Hiroshima und Nagasaki. In: SCHREIJÄCK, Thomas [Ed.]. *Theologie interkulturell*. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt. Paderborn, 2009. p. 231-243; aqui p. 232). Para a interpretação que John Hick fez de diferentes soteriologias, a “mudança da autorreferência para a centralização na realidade transcendente” (SCHMIDT-LEUKEL, 2005, p. 242) constituiu um critério decisivo.

⁵⁸ KÜSTER, Volker. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Göttingen, 2011. p. 150. (UTB 3465).

⁵⁹ SCHUPP, 1974, p. 158.

zação da fé estabeleceu-se, no mais tardar desde a década de 1980, a designação “teologia intercultural”: como consta no prefácio ao primeiro volume da Série Teologia Intercultural, de Frankfurt, trata-se de um intercâmbio recíproco:

fazer teologia de modo intercultural significa, por um lado, pensar aquilo que nos dão a pensar as experiências *estranhas* com o evangelho, ou seja, as experiências de cristãos e comunidades culturalmente determinados de maneira diferente da nossa. E, por outro lado, significa ponderar sempre também, em nosso trabalho teológico, o que as *nossas* experiências com o evangelho dão a pensar a cristãos e comunidades culturalmente determinadas de maneira diferente da nossa⁶⁰.

“Interculturalidade” não se refere a um ponto de vista global superior, mas a uma atitude com disposição (auto)crítica para aprender e uma postura atenta para as múltiplas referências, condições e campos de mediação, nos quais se faz teologia. Como registra Klaus Hock, “a teologia intercultural é movida desde o início pela pergunta referente a como devem ser relacionadas umas com as outras as diferentes formas híbridas do que é cristão situadas entre a particularidade e a universalidade”⁶¹. A teologia intercultural exerce uma função fundamental de orientação: ela procura responsabilizar-se pela demanda da dimensão cristã na multiplicidade de suas mediações. O ponto de partida para a fé, a igreja e a teologia não é uma unidade considerada natural, que precisaria apenas ainda ser “traduzida”, mas uma pluralidade de tradições e instituições, de teorias e práticas da fé, que precisam ser assimiladas existencial e intelectualmente. Estamos mais conscientes do que nunca desse desafio, e o acesso chamado “teologia intercultural” equivale a uma chave para o cumprimento dessa tarefa. Obviamente não existe “a teologia intercultural” como solução para todos os problemas no nível global – já porque não se trata de uma nova subdivisão no cânon de disciplinas teológicas, mas de uma atitude, a partir da qual é feita *toda e qualquer* teologia.⁶² Interculturalidade é, em primeira linha, uma postura frente à realidade, um hábito de encontro e interpretação⁶³ e, em consequência, um método que pressupõe certos critérios e certas

⁶⁰ KESSLER, Hans; SILLER, Hermann P. Vorwort zur Reihe “Theologie interkulturell”. In: BUJO, Bénézet. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf, 1986. p. 9-16; aqui p. 12. (Theologie interkulturell, Band 1).

⁶¹ HOCK, 2011, p. 149.

⁶² Por essa razão, fala-se, na Faculdade de Teologia de Salzburg, de “[fazer] teologia interculturalmente”: “O advérbio ‘interculturalmente’ enfatiza, portanto, em distinção ao adjetivo ‘intercultural’, que se trata aqui preferencialmente de um modo bem determinado de fazer teologia e não tanto de um resultado visado. Isso pode ser entendido concretamente da seguinte maneira: cada teologia se deixa confrontar com os aspectos que lhe dão o que pensar nas teologias ou tradições teológicas estranhas” (UDEANI, Chibueze C. Theologie Interkulturell. Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb? *Salzburger Theologische Zeitung*, v. 6, 2002, p. 94-96; aqui p. 95).

⁶³ “Interculturalidade, em sua expressão positiva, é o nome de uma atitude, postura e noção filosófica e cultural. Essa noção acompanha todas as culturas e filosofias como uma sombra e impede que elas se instalem numa posição absoluta” (MALL, Ram Adhar. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt, 1995. p. 2).

regras do encontro intercultural.⁶⁴ É precisamente essa atitude e metodologia que distingue uma “teologia mundial” no sentido de teologia intercultural.⁶⁵

A atitude chamada teologia intercultural: comunicação, participação, missão

Uma teologia que tem algo a dizer para o mundo será uma teologia comunicativa, participativa e missionária. (a) O já tão desgastado conceito “comunicação” significa – de acordo com a sua raiz latina *communicare*: fazer comunitariamente, compartilhar –, que a responsabilidade da fé não acontece mediante o ensinamento de uns pelos outros, mas como intercâmbio recíproco, no qual todos contribuem com algo. A história da igreja e da teologia mostra as múltiplas maneiras como a “verdade da fé” foi comunicada e também as rupturas e transformações pelas quais se “preservou” a identidade do que é propriamente cristão. Nesse processo, a fé foi verbalizada em cada oportunidade de maneira nova e refletida em sistemas e tradições teológicas diferentes; nesse tocante, a práxis e a teoria da fé cristã se revelam como um imenso processo de intercâmbio e tradução, que não transcorreu só harmoniosamente, mas esteve marcado por conflitos, aporias e rupturas. A partir da história e da atualidade dessa mediação fica evidente que

a comunicação teológica intercultural não deve procurar por pontos de contato no sentido de correlações simples; muito antes, a “não correlatividade permanente” deve ser deslocada para o centro da atenção teológica. Aspectos constitutivos da comunicação teológica não são a homogeneidade e a harmonia, mas a diferença, o conflito e a provocação⁶⁶.

Uma teologia comunicativa nesse sentido não é aquela que “faz o que todo mundo quer”, mas a que tematiza a “falha de comunicação”, os pressupostos institucionais do entendimento e da reflexão, bem como os diferentes códigos do pensamento teológico.⁶⁷ A capacidade de diálogo representada pela teologia intercultural não serve para empanar as diferenças, mas para desenvolver uma “tolerância à ambiguidade”⁶⁸, a partir da qual se torna possível uma práxis de comunicação da fé capaz de passar por cima das fissuras culturais e sociais. A isso está associado um potencial autocrítico, como ressalta Volker Küster:

⁶⁴ Cf. PAUL, Gregor. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt, 2008. p. 29-41, que lista 16 regras metodológicas.

⁶⁵ Uma exposição sistemática é oferecida por ESSEN, Georg. *Interkulturelle Theologie*. In: STRAUB, Jürgen; WEIDEMANN, Arne; WEIDEMANN, Doris (Eds.). *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart, 2007. p. 283-293.

⁶⁶ MOSER, Maria Katharina; PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter; PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Veronika. *Gut(e) Theologie lernen*. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld. Ostfildern, 2009. p. 139. (Kommunikative Theologie, Band 10).

⁶⁷ Cf. SCHREITER, Robert J. *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie. Frankfurt, 1997. p. 203-226. (Theologie interkulturell, Band 9).

⁶⁸ BOLTEN, Jürgen. *Interkulturelle Kompetenz*. Erfurt, 2007. p. 112.

A teologia intercultural quer romper com a autorreferencialidade da teologia ocidental eurocêntrica, e também da teologia evangélica conservadora, mediante uma mudança radical de perspectiva. Respeitando a posição do interlocutor, reconhecendo diferenças e tornando-se vulnerável, ela cria espaço para o diálogo.⁶⁹

Esse hábito do diálogo e da comunicação sem dúvida é mais suscetível a ataques que uma forma de teologia “segura de si” que não considera necessário expor-se aos questionamentos dos outros, mas, em contrapartida, ele é capaz de abrir-se para a profusão de experiências e multiplicidade de vozes que correspondem à vida e à fé no mundo atual.

(b) Comunicação pressupõe *participação*. A transmissão da fé e a comunicação do pensamento teológico não são possíveis sem que se compartilhe a vida, a fé e o pensamento de outros. O hábito chamado teologia intercultural consiste, portanto, sobretudo em ouvir, em participar e em “prestar atenção”, em perceber o outro. Em conexão com isso, Robert Schreiter formulou uma perífrase marcante do que é “teologia”:

Ser teólogo, porém, é um presente, demanda aguçada sensibilidade frente ao contexto, uma capacidade de ouvir desenvolvida em grau extraordinariamente alto, um aprofundamento na Sagrada Escritura, bem como o conhecimento das experiências de outras comunidades.⁷⁰

Frente a uma teologia que se converte em linguagem artificial isolada por não participar nem das experiências de vida das pessoas, dos processos de fé das comunidades, do potencial multifacetado da tradição eclesial, nem dos desafios da sociedade atual, a teologia intercultural se compreende como um “projeto de aprendizagem vitalícia”, na qual o ouvir precede o falar – em termos existenciais, políticos e intelectuais.

Um exemplo dessa atitude participativa é dado por Dom Erwin Kräutler, desde 1981 bispo no Xingu, no Norte do Brasil. Ele se tornou mundialmente conhecido por seu engajamento em favor dos povos da região amazônica, pelo qual recebeu, em 2010, o *Right Livelihood Award* [= Prêmio Meio de Vida Correto ou Prêmio de Sustentabilidade, mais conhecido como Prêmio Nobel Alternativo, n.d.t.]. Ao pedir às pessoas da região do Xingu que lhe dessem um conselho por ocasião de sua investidura no cargo, a demanda central apresentada é que ele fosse um “bispo que ouve”⁷¹. As pessoas não esperam cartas pastorais, mas alguém que as ouça e tente entender os seus problemas. A práxis pastoral de Dom Erwin é uma forma vivida de “teologia intercultural”; ele próprio escreve: “Viajo muito, vou de localidade em localidade, visito as comunidades, escuto ‘até ficar rouco’, procuro coordenar o trabalho pastoral,

⁶⁹ KÜSTER, 2011, p. 209.

⁷⁰ SCHREITER, Robert. *Abschied vom Gott der Europäer: Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Salzburg, 1992. p. 38.

⁷¹ BAUER, Dolores. *Strom des Elends. Fluss der Hoffnung. Dom Erwin Kräutler, Bischof vom Xingu*. 2. ed. Salzburg, 1990. p. 80.

ocupo-me da administração, empenho-me pelo diálogo fraternal, encorajo, estímulo a pensar e tiro conclusões”.⁷² Essa atitude de participação expressa um momento decisivo da teologia: ela é responsabilidade por uma palavra, resposta a uma demanda dirigida ao ser humano e que ganha validade nos contextos vitais das pessoas. A fé vem do ouvir (Romanos 10.17) – esse é o cerne bíblico da teologia intercultural. A teologia cristã responde por uma fé que se constitui *pele ouvir* e, na condição de teologia intercultural, ela percebe “a palavra” nas muitas vozes provenientes das mais diferentes tradições e dos mais diversificados contextos vitais.

(c) Enquanto a participação representa o pressuposto da comunicação, a *missão* é sua consequência. A presença desse conceito aqui pode até causar surpresa, já que a “teologia intercultural” é entendida mais propriamente como sucessora da velha expressão “ciência da missão [missiologia]”. A “missão” com sua autocompreensão monológica e hegemônica não representaria o exato oposto da teologia intercultural com a sua abertura e multiformidade? Sem dúvida, a história da missão, sobretudo a da missão europeia do alto imperialismo dos séculos XIX e XX, evidencia um cunho colonialista, que entretimentos sofreu uma elaboração teológica intensa; no entanto, também a “missão reversa”, praticada na Europa pelas igrejas de migração⁷³, apresenta-se mais como “guerra espiritual”⁷⁴ do que como processo de comunicação. Essa compreensão de missão, que, no final das contas, visa à subjugação dos outros e sua “inclusão na comunidade”, com frequência é defendida tanto por adversários como por adeptos da missão eclesial – que, ao fazerem isso, ignoram completamente que a igreja não *tem* uma missão, mas que ela própria *é* missão. A missão (*missio*) de que se trata não é um instrumento que a igreja usa para dominar outros, mas um processo no qual ela própria está e do qual ela não pode dispor. As estratégias de subjugação e assimilação, que infelizmente marcam a história da igreja e da teologia, *não* são “tipicamente missionárias”, mas o exato oposto de uma atitude “missionária” – isto é: uma atitude demandada por uma missão a outros. Políticas colonialistas e discursos hegemônicos em relação a outros obscurecem o senso para o fato de que a dinâmica do propriamente cristão consiste numa nova liberdade a ser testemunhada a todos os seres humanos. Igreja e teologia respondem pela incumbência de voltar-se para outros seres humanos, e não só para aqueles com os quais têm intimidade, mas igualmente aos estranhos, aos incômodos, aos críticos e até aos adversários. Isso significa que “a igreja, enquanto missionária, é extrovertida, mas não expansiva”⁷⁵.

⁷² KRÄUTLER, Erwin. *Mein Leben ist wie der Amazonas*. Aus dem Tagebuch eines Bischofs. Salzburg, 1992. p. 7.

⁷³ Cf. HOCK, Klaus. Migration, Mission und christliche Glaubensverbreitung: Ausgewählte Aspekte. *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, v. 37, 2011, p. 157-171.

⁷⁴ HANCILES, Jehu J. Globalisierung, Migration und religiöse Ausbreitung: Migrationsströme und die neuen missionarischen Zentren in der nichtwestlichen Welt. In: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, v. 37, 2011, p. 223-239; aqui p. 236.

⁷⁵ KÖRNER SJ, Felix. Außenblick. Christliche Mission in türkisch-muslimischer und systematisch-theologischer Darstellung. In: DELGADO, Mariano; WALDENFELS, Hans (Eds.). *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*. Festschrift für Michael Sievernich SJ. Fribourg; Stuttgart, 2010. p. 456-472; aqui p. 471. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 12).

Essa extroversão é a característica de uma teologia intercultural-missionária. Afinal, o oposto da missão não é a tolerância, mas a introversão, girar em torno de si mesmo. A igreja é missionária quando “vai para o estrangeiro” e deixa para trás suas seguranças, seus hábitos e suas obviedades; a teologia é missionária quando estabelece conexão com discursos estranhos aos seus, quando permite que a sua lógica interna seja questionada pelo exterior mundano, permitindo que exatamente aquelas pessoas que, em nossos dias, questionam e buscam descortinem novas possibilidades de responsabilidade pelo “*Lógos* da nossa esperança” (1 Pedro 3.15). Nesse sentido, a teologia intercultural evidencia uma atitude eminentemente missionária: ela não está em busca de um discurso de autoafirmação, mas se orienta numa missão a outros que significa uma autêntica “*kénosis*”⁷⁶: um esvaziamento no estrangeiro e um êxodo para o deserto.⁷⁷ Essa atitude quenótica é adequada a uma teologia mundial, que não “universaliza” uma identidade particular, mas se deixa imbuir da multiplicidade enriquecedora e perturbadora deste mundo.

A metodologia da teologia intercultural: polílogo, desconstrução, responsividade

Essas três palavras-chave, das quais se falará a seguir, não pretendem afirmar que existe “a metodologia” da teologia intercultural; trata-se, muito antes, de ressaltar alguns aspectos que caracterizam uma “teologia mundial”. A teologia intercultural permanecerá sempre *work in progress* [obra em andamento] e se configurará de maneira nova de acordo com cada contexto diferente. (a) De modo fundamental, a teologia intercultural equivale a uma *crítica a centrismos*. O filósofo vienense Franz Martin Wimmer, cuja abordagem do filosofar intercultural comporta uma crítica sistemática aos centrismos, aponta para o fato de que, em nosso agir e pensar, sempre nos posicionamos de maneira a pressupor um “centro”: ou declaramos uma tradição concreta como centro e tentamos prescrever a todos os demais seus critérios e valores (“centrismo expansivo”) ou esperamos que, no final das contas, todos os demais venham a assumir esses parâmetros por reconhecer a suposta validade suprema dos mesmos (“centrismo integrador”); ou as tradições individuais se afastam de toda e qualquer referência e rejeitam toda e qualquer comparação (“centrismo separatista”). Nessas três posições, também se refletem fases da história da igreja e paradigmas teológicos: formas de política imperialista e missão colonialista procuram expandir sua concepção de “cultura” e “salvação”; certas tradições culturais ou religiosas partiam e

⁷⁶ “A missão, entendida como *kénosis*, remete à busca por uma igreja que se esvazia do poder que acumulou, que a prendeu, no seu longo desenvolvimento cultural, à expansão cultural do Ocidente, e que agora retoma a proclamação do reino de Deus no espírito de Cristo, que se portou como hóspede e modesto acompanhante ao armar sua tenda em nosso meio” (DIAZ, José Fernando. *Mission als Glaubenskommunikation – Vision einer indigenen Kirche der Mapuche in Chile*. In: SCHREIJÄCK [Ed.], 2009, p. 93-105; aqui p. 104).

⁷⁷ Cf. EGIGUREN OFM, Antonio. *Mission als transformierende Kraft. Lernen von den Christen in Korea*. In: BROSSE, Richard; HEIDEMANN, Katja. *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*. Für Hermann Schallück, Freiburg i. Br., 2008, p. 299-317. *Kénosis* significa aqui êxodo, encarnação e transformação (cf. BROSSE; HEIDEMANN, 2008, p. 315-317).

ainda partem do pressuposto de que outros se integrarão nessas referências de sentido e salvação, ou seja, que renunciarão às suas próprias convicções com o passar do tempo. Povos e grupos que experimentaram a marginalização (colonialista) separaram-se de outras tradições com base no lema *back to the roots* [de volta às raízes] e interrompem todo e qualquer diálogo. Enquanto os centrismos expansivo e integrador simplesmente pressupõem a “universalidade”, o centrismo separatista a rejeita. Em contrapartida, Franz Martin Wimmer toma posição no sentido de que a “universalidade” é possível e necessária, mas não pode ser determinada *a priori*; muito antes, aquilo que pode vir a ser considerado como “universal” deve ser resultado de um processo de entendimento inteiramente recíproco, franco e (auto)crítico. Essa forma de comunicação se chama *polílogo*, cuja hermenêutica pressupõe um “centrismo tentativo”⁷⁸.

Com a palavra-chave “polílogo” não se tem em mente um meio milagroso em termos de comunicação, mas um modo de entendimento e argumentação que se nutre da pretensão de completa reciprocidade, mesmo que isso dificilmente seja logrado em confrontos concretos. Um princípio importante da metodologia chamada teologia intercultural consiste em criticar o centrismo e promover polílogos, a fim de rejeitar de igual maneira abordagens relativistas e universalistas. A teologia cristã não sustenta nem a voluntariedade na adoção de posições referentes a questões centrais do ser humano (tendo em vista, por exemplo, os direitos humanos), nem um universalismo que acaba não convencendo (tendo em vista, por exemplo, certas pré-compreensões culturais que são propagadas como “universais”). Polílogos não favorecem relativismos, mas se entendem como princípio crítico contrário à absolutização de posições individuais ou à autoimunização de tradições. Isso quer dizer, por exemplo: “Logo, a história intercultural do cristianismo não deve mais ser descrita como história da continuação do cristianismo no contexto extraeuropeu, mas como um evento que permite visualizar processos recíprocos de transformação”⁷⁹. O ponto decisivo não é verificar se o conceito “polílogo” está sendo usado, mas se na igreja e na teologia existe uma maneira de buscar a verdade que esteja consciente da suscetibilidade da comunicação humana para o centrismo e que não confunde “naturalidade” com “validade”. (b) Uma tarefa que resulta da análise dos centrismos é a *crítica das essencializações*, ou seja, o confronto crítico com a construção de identidades que dificultam um diálogo franco. Assim, por exemplo, no quadro dos diálogos entre islamitas e cristãos, imputa-se de ambos os lados identidades totais que transmitem a impressão de uma colisão entre dois mundos fechados. Perde-se de vista, no entanto, que, no interior da comunidade islâmica de cada país, há diferentes posições, entre as quais pode perfeitamente haver tensões e controvérsias, e que, por exemplo, cristãos reformistas têm mais facilidade de entrar em diálogo com islamitas de mentalidade aberta do que com cristãos fundamentalistas. Interesses políticos, medo e cenários de crise levam a que, no mundo todo, tradições multifacetadas e abertas carreguem o ônus de identidades exclusivas e

⁷⁸ Cf. WIMMER, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien, 2004. p. 15-17, 53-58. (UTB 2470).

⁷⁹ HOCK, 2011, p. 44.

homogêneas. Em suas regras para a comunicação intercultural, o filósofo suíço Elmar Holenstein apontou várias vezes para o fato de que a cultura “própria” e a cultura “estranha”⁸⁰ se diferenciam apenas *de modo gradual* e não de modo absoluto. Muitas deficiências que verificamos em nossa cultura existem do mesmo modo em outras, e muita coisa que supostamente nos cabe “com exclusividade” pode ser encontrada do mesmo modo nos outros. Holenstein enfatiza:

Nas ciências da cultura, a crença numa correlação sistemática entre pares opostos (claro-escuro; ativo-passivo; animado-inanimado; racional-emocional; masculino-feminino; ocidental-oriental; *yang-yin*) evidenciou-se como algo que falsifica as relações de modo devastador [...]. Na realidade, as antíteses que se acreditava poder estabelecer entre duas culturas (*interculturalmente*) encontram-se com frequência, em gênero e grau, também no interior da mesma cultura (*intraculturalmente*) e até no interior da mesma pessoa (*intrassubjetivamente*), dependendo da idade, do entorno, da incumbência recebida ou só do humor e do estado de ânimo.⁸¹

A teologia intercultural deve realizar, no confronto crítico com construções identitárias culturais, políticas e religiosas, uma despolarização hermenêutica e uma desconstrução gnosiológica sem escamotear diferenças. Exatamente as convicções religiosas correm o risco de incorrer em essencializações que excluem do foco visual a gênese social e histórica de determinadas tradições. Neste ponto, a teologia pode apropriar-se de uma importante noção da sociologia cultural: “Tarefa para o futuro é um conceito de cultura que evita (epistemologicamente) o pensamento identitário e que concebe a identidade (em termos sociais) como projeto”⁸². Quer se trate de mitos nacionais que servem para fundamentar determinadas ordens sociais ou certos sistemas de dominação⁸³, quer se trate de cristalizações colonialistas de contextos vitais de cunho social, cultural ou religioso⁸⁴, quer se trate de autoatribuições mediante as quais contextos locais conferem a si mesmos uma identidade cultural que sugere

⁸⁰ Elmar Holenstein tem em vista fundamentalmente identidades *culturais*; muitas de suas reflexões podem ser aplicadas da mesma forma a convicções *religiosas*.

⁸¹ HOLENSTEIN, Elmar. Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: HOLENSTEIN, Elmar. *Kulturphilosophische Perspektiven*. Schulbeispiel Schweiz – Europäische Identität auf dem Prüfstand – Globale Verständigungsmöglichkeiten. Frankfurt, 1998. p. 288-312; aqui p. 304-305. (stw 1350).

⁸² FUCHS, Martin. Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive. In: BROCKER, Manfred; NAU, Heino (Eds.). *Ethnozentrismus*. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt, 1997. p. 141-152; aqui p. 147.

⁸³ Cf. CHAUI, Marilena. Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre Gesellschaft. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, n. 10/11, 2004, p. 146-176. [Cf. ed. bras.: *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.]

⁸⁴ A Declaração Final da XI Conferência da ASETT em Tagaytay, nas Filipinas, menciona como importante aspecto do método teológico uma análise crítica da “colonização da linguagem”, na medida em que o “uso linguístico foi cunhado a partir do colonizador” (Schlusserklärung der Konferenz von Tagaytay 1996. In: *Von Gott reden im Kontext der Armut* [v. 30], p. 315-329, aqui p. 326).

re imutabilidade e “naturalidade”⁸⁵ – a teologia intercultural, caso queira fazer jus à diversidade das realidades vitais humanas, promoverá uma desconstrução crítica de identidades e estereótipos e, desse modo, dará uma contribuição decisiva para o êxito de diálogos.

(c) A disposição de não fixar os outros numa identidade determinada exige não só uma consciência gnosiológica do problema, mas também a capacidade de deixar-se *mover* por outros. Mais precisamente: a teologia intercultural não apenas “toma conhecimento” dos anseios dos outros, mas se sente demandada por aquilo que “outros” têm a dizer. O filósofo [alemão] Bernhard Waldenfels perfraseou essa dinâmica da resposta a uma demanda, da experiência de sentir-se desde sempre desafiado “a partir de fora”, com a figura fundamental da “responsividade [*Responsivität*]”. Na sua obra central, *Antwortregister [Índice de respostas]*, Waldenfels escreve: “Chamamos de demanda precisamente *ao que*, na pergunta, a resposta responde”⁸⁶. Esse desafio peculiar (*pathos*), que se antecipa a todo e qualquer comportamento responsivo do ser humano, confronta com uma perturbação, com um modo de indisponibilidade, com uma experiência do estranho, que não se consegue “dominar”, “já que a demanda, sem a qual o ato de responder cairia no vazio, não é um primeiro, do qual partimos, nem um último, para o qual podemos rumar, mas é, muito antes, um lá-fora, que extrapola todas as esferas interrogativas e sob cuja influência já nos encontramos quando perguntamos por ele”⁸⁷. Em sua fenomenologia do estranho, Waldenfels demarca a “responsividade [*Antwortlichkeit*]”⁸⁸ humana como capacidade fundamental de comportar-se frente a demandas estranhas. Apoiando-se nos estudos psiquiátricos do médico [alemão] Kurt Goldstein, “que, no caso da doença, fala em falta de responsividade, ou seja, em falta de capacidade e disposição para responder por parte do organismo”⁸⁹, Waldenfels vislumbra no fenômeno da “irresponsividade” o fator decisivo que impossibilita admitir encontros e travar diálogos, para não falar em expor-se à experiência com o estranho.

A teologia intercultural entende a si mesma como discurso pronunciadamente *responsivo*, que não só mostra interesse por algo como “o estranho”, mas que também se sente *demandado* no encontro com o religiosa e culturalmente estranho e se sabe *responsável*. Em vista de uma longa história europeia da ideia de dominação e identidade, a teologia intercultural introduz no confronto crítico uma metodologia responsiva, que consiste, antes de tudo, em perceber o desafio do estranho como chance. Sem incorrer numa transfiguração exoticizante do estranho, a teologia intercultural

⁸⁵ Consequentemente, Volker Küster exige para a teologia intercultural uma percepção do deslocamento “*da monocultura para o hibridismo*: o *pathos* das teologias da inculturação foi a reconstrução da sua própria identidade cultural. Hoje, cada esforço de inculturação exige, em primeiro lugar, uma hermenêutica cultural diferenciada que analisa situações culturais complexas” (KÜSTER, 2011, p. 92). De modo semelhante se expressa Klaus Hock: “Ressalvas em relação à categorização de teologias de acordo com o seu contexto cultural-geográfico e às tendências reessencializadoras de um tipo bem próprio a ela associadas” (Hock, 2011, p. 56).

⁸⁶ WALDENFELS, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt, 1994. p. 241.

⁸⁷ WALDENFELS, 1994, p. 319.

⁸⁸ WALDENFELS, 1994, p. 320.

⁸⁹ WALDENFELS, 1994, p. 326.

expõe-se às perturbações e aos estranhamentos que *desde sempre já* afetaram e continuarão afetando *reiterada e renovadamente* a identidade cristã, visando franquear o seu próprio horizonte “para a ‘veritas semper maior’, para a demanda do real, que sempre é maior que a resposta que cada indivíduo consiga dar a essa demanda”⁹⁰. Nesse sentido, a teologia intercultural exerce *crítica à irresponsividade*, por entender-se como responsabilidade por uma demanda que adquire validade também no âmbito religiosa e culturalmente estranho. A teologia cristã não pode se fazer de surda frente aos novos desenvolvimentos na sociedade, aos contextos culturais que não lhe são familiares nem às pretensões religiosas de salvação e verdade estranhas às dela, mas deve procurar compreender o desafio que lhe está sendo apresentado por essas “instigações”. A exortação bíblica a “ouvir o que o Espírito diz às comunidades” (Apocalipse 2.11) pode ser lida como fórmula abreviada da teologia responsiva: a verdade da fé pode expressar-se também nas experiências que causam estranheza, que surpreendem a igreja e a teologia e até nas que lhe são desagradáveis. A metodologia chamada teologia intercultural, que se afirma como tal ao reconhecer também o renitente e o intranquilizador como possível *locus theologicus*, poderia constituir um exemplo para um confronto crítico com o estranho nos planos social e científico.

A “teologia da reconstrução” na África – exemplo atual de teologia mundial

A teologia cristã é responsabilidade intelectual pelo “Lógos da esperança” na perspectiva global. O “lugar” dessa esperança é o mundo, mais precisamente o mundo secular, politicamente mobilizado, culturalmente diferenciado e múltiplo em termos religiosos, no qual a reflexão sobre a fé é reformulada como *teologia intercultural*, que se efetiva a partir de uma atitude da participação, comunicação e missão e pratica uma metodologia políloga, desconstrutiva e responsiva. A forma concreta que uma “teologia intercultural” entendida nesses termos pode assumir será evidenciada por uma análise do paradigma atual da “teologia da reconstrução” na África.

Ao lado das contribuições relativamente conhecidas da *teologia da inculturação* que cunharam as abordagens teológicas africanas desde o movimento de descolonização em meados do século XX⁹¹ e dos impulsos menos conhecidos provenientes da *teologia da libertação* da África negra⁹², apareceu, nos últimos anos, a abordagem da “teologia da reconstrução”. Ao passo que, no paradigma da “teologia da inculturação”, a questão em pauta era o confronto crítico com a experiência da cultura estranhada e, na “teologia da libertação” africana, tratava-se do desafio representado pela pobreza, injustiça social e opressão política, a “teologia da reconstrução” –

⁹⁰ SCHAEFFLER, Richard. *Philosophische Einübung in die Theologie*. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. Freiburg; München, 2004. p. 153. (scientia & religio, Band 1/1).

⁹¹ Cf. as contribuições entrementes “clássicas” de Anselme Titianma Sanon, Oscar Bimwenyi-Kweshi, Vincent Mulago gwa Cikala M., Fabien Eboussi Boulaga, Bénétzet Bujo et al.

⁹² Cf. sobretudo a obra de Jean-Marc Ela e Engelbert Mveng SJ.

apoiando-se no motivo da reconstrução do muro de Jerusalém reduzido a escombros, em Neemias 2.17 – se confronta com o contexto da experiência de uma sociedade pós-colonial, marcada tanto pela busca de novas perspectivas como por passividade e falta de esperança.⁹³ O termo “reconstrução” alude aos aspectos histórico, social e ético da teologia e da igreja; o que se tematiza é “a *alternância das experiências* a que as sociedades africanas foram submetidas no curso da sua história”⁹⁴. Que papel desempenha a teologia no contexto de uma sociedade em ruínas que precisa ser reconstruída? Quais são os recursos que a fé cristã aporta para fortalecer a autoestima e para desenvolver potenciais éticos? Nesse contexto, qual é a relevância pública de teologia e igreja? Essas são as perguntas de uma “teologia da reconstrução”⁹⁵, que a seguir será apresentada com mais detalhes com o auxílio de dois exemplos.

Charles Villa-Vicencio: visão de uma nova sociedade

A enorme transformação pela qual passou a sociedade sul-africana na década de 1990 e os desafios dela decorrentes⁹⁶ são tema das reflexões do teólogo anglicano Charles Villa-Vicencio. Na sua obra *A theology of reconstruction. Nation-building and human rights [Teologia da reconstrução. Construção da nação e direitos humanos]* (1992), ele propugna “uma nova forma de teologia da libertação”⁹⁷, que não se limite a negar estruturas opressoras, mas também participe ativamente na construção de uma nova sociedade. Para isso é necessária uma atitude participativa e solidária do pensamento teológico: “Uma teologia que não levanta as perguntas mais prementes das pessoas simples e normais (e, tendo em vista o dever específico da igreja para com as pessoas excluídas, *especialmente* as perguntas delas) nem mesmo pode ser chamada de teologia”⁹⁸. A teologia tem de reconhecer os “sinais dos tempos”, isto é, ela tem de responder à demanda de um *kairós* concreto a ser percebido a partir do processo de transformação de uma sociedade. Uma teologia que simplesmente repete o que “sempre já” foi dito e pensado, perde o vínculo com as pessoas que buscam por valores e orientações em condições alteradas da vida. O que está em jogo, como enfatiza Villa-Vicencio, é a dignidade das pessoas que por longo tempo foi pisoteada pelo sistema do *apartheid*. Para fazer valer essa dignidade de maneira nova, a igreja deve renunciar à postura monopolista que detinha numa sociedade cristianizada e a teolo-

⁹³ Cf. CARNEY, James Jay. Roads to Reconciliation: an emerging Paradigm of African Theology. *Modern Theology*, v. 26, 2010, p. 549-569.

⁹⁴ MATONDO-TUZIZILA, Simon. *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext. Hamburg, 2008. p. 412. (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Band 83).

⁹⁵ Cf. a visão geral em MATONDO-TUZIZILA, 2008, p. 400-414.

⁹⁶ Cf. KUSMIERZ, Katrin; COCHRANE, James R. Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart, 2006. p. 195-226.

⁹⁷ VILLA-VICENCIO, Charles. *Gottes Revolution*. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas. Freiburg i. Br., 1995. p. 14. (Theologie der Dritten Welt, 21).

⁹⁸ VILLA-VICENCIO, 1995, p. 42.

gia deve aprender a produzir uma linguagem secular (o que não significa: secularizar suas convicções). Para que teologia e igreja se tornem relevantes para a reconstrução interna e externa da sociedade sul-africana é decisiva a referência aos direitos humanos: “A teologia deve contribuir para que a luta pelos direitos humanos seja deslocada para o centro do debate sobre a existência humana – e, desse modo, para o centro dos esforços sociais e políticos”⁹⁹.

O modo como cristãs e cristãos se inserem na sociedade não é secundário; ele é realização de uma convicção teológica e expressão de uma atitude eclesial: “A igreja não é um domínio à parte, capaz de buscar sua redenção separada do mundo. Ela tampouco é uma tropa de elite capaz de salvar o mundo. Ela é um grupo de seres humanos chamados a cooperar modestamente na tarefa dos seres humanos de dar uma forma mais humana ao mundo. Nessa tarefa, ela contribui com suas noções teológicas, que se associam com noções e contribuições de outros”¹⁰⁰. A abordagem da teologia da reconstrução, como foi apresentada por Charles Villa-Vicencio, nutre-se profundamente da visão de uma nova sociedade que questiona o *status quo* social e político e desencadeia um potencial de transformação: “A teologia da reconstrução social deve sustentar a visão (escatológica) bíblica, com cujo auxílio a sociedade pode encontrar novos objetivos e ideais que transcendem o que pode ser alcançado numa determinada época”¹⁰¹. A “lista de checagem teológica”¹⁰² que daí resulta, assim como a metodologia dessa abordagem teológica¹⁰³ estão intimamente ligadas a essa visão de uma nova sociedade em favor da qual a teologia da reconstrução se engaja na condição de modelo específico de uma teologia mundial.

Kã Mana: dinâmica da humanização

Outro contexto de transformação social importante é visualizado pelo teólogo *Kã Mana*, professor de ética no Instituto de Teologia Protestante de Porto Novo (Benin): a República Democrática do Congo (antigo Zaire), cujo difícil processo de renovação interna e consolidação externa após o período colonial da dominação belga (até 1960) e após o fim do regime de Mobutu (1997) de certo modo é típico da situação de

⁹⁹ VILLA-VICENCIO, 1995, p. 117.

¹⁰⁰ VILLA-VICENCIO, 1995, p. 175.

¹⁰¹ VILLA-VICENCIO, 1995, p. 244.

¹⁰² Essa “lista de checagem” contém os seguintes itens: 1. Respeito pelos valores fundamentais; 2. Promoção da democracia política e econômica; 3. Preferência pela satisfação das necessidades humanas básicas frente ao favorecimento unilateral da propriedade e do conforto; 4. Desenvolvimento de uma consciência ecológica; 5. Reconstrução econômica concreta; 6. Suporte a estruturas de renovação socioeconômica e 7. Promoção da conscientização econômica e sociopolítica na base (cf. VILLA-VICENCIO, 1995, p. 214-217).

¹⁰³ Da metodologia de uma teologia da reconstrução social fazem parte, segundo Charles Villa-Vicencio, uma análise crítica da situação vivencial, uma teoria que se sustenta, um procedimento interdisciplinar, uma atitude de diálogo, abertura para novas soluções, estratégias construtivas de solução de problemas, uma consciência solidária, assim como participação e democracia (cf. VILLA-VICENCIO, 1995, p. 245-249).

muitos países da África negra¹⁰⁴, situação que pode ser descrita como (neo)colonialismo internalizado. Igreja e teologia são desafiadas a desenvolver novas perspectivas de vida social e ação política em contraposição às múltiplas formas e estruturas de um colonialismo interno e externo.

Na sua obra *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* [Teologia africana para tempos de crise. Cristianismo e reconstrução da África] (1993), Kã Mana situa a práxis eclesial e a reflexão teológica no contexto de uma mudança profunda: após uma primeira fase de colonialismo – uma “posição de sujeição e de dependência que a África adotou frente ao Ocidente”¹⁰⁵ – e após uma segunda fase de revolução e descolonialização, na qual esteve em jogo também “a anulação do estranhamento espiritual”¹⁰⁶, a teologia cristã na África se vê confrontada, numa terceira fase, com um novo desafio: “Importa passar da crítica ao sistema da África neocolonialista para a tarefa concreta de reconstrução da África pós-colonialista”¹⁰⁷. É chegada a hora, portanto – ao lado das contribuições, sumamente importantes para a igreja africana, da “teologia da identidade” e da “teologia da libertação” –, de uma abordagem teológica que combine o conhecimento profundo dos mundos vitais africanos com uma “fantasia prospectiva para a invenção de uma nova África”¹⁰⁸ e que seja capaz de fundamentar tal visão ética e teologicamente. A formulação de Kã Mana é precisa: “Se a Sagrada Escritura recuperar o seu posto de norma última e se os principais problemas do nosso tempo vierem a ser o campo no qual cada igreja deve comprovar a sua verdade na situação atual dos nossos países, já estaremos lançando o fundamento da teologia da reconstrução [...]”¹⁰⁹.

Essa teologia não se limita a ver a África como “vítima”, que permanecerá dependente de outras sociedades por tempo indeterminado, mas desperta potenciais de esperança e criatividade que se tornam concretamente efetivos. Para a teologia da reconstrução é fundamental “a busca por uma dinâmica ética capaz de ajudar o nosso continente a sair de seu estado atual e de contribuir para que ele assuma a sua responsabilidade como continente e siga a utopia do humano que Deus libera dentro do ser humano em vista da desumanidade da nossa situação momentânea”¹¹⁰. Kã Mana nomeia os seguintes requisitos básicos para que uma teologia seja socialmente relevante e inovadora: (1) a análise clara dos problemas, (2) a eficácia prática da reflexão, bem como (3) a capacidade de [gerar] transformações eclesiais que “pode ser fundada

¹⁰⁴ Cf. OZANKOM, Claude. *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur*. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo. Neuwied bei München, 1999. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Band 4); KINET, Ruth. “*Licht in die Finsternis*”. Kolonisation und Mission im Kongo, 1876-1908. Kolonialer Staat und nationale Mission zwischen Kooperation und Konfrontation. Münster, 2005. (Europa – Übersee. Historische Studien, Band 15).

¹⁰⁵ MANA, Kã. *Rekonstruktion Afrikas und Christentum*. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise. Luzern, 2005. p. 19.

¹⁰⁶ MANA, 2005, p. 21.

¹⁰⁷ MANA, 2005, p. 23.

¹⁰⁸ MANA, 2005, p. 46.

¹⁰⁹ MANA, 2005, p. 66.

¹¹⁰ MANA, 2005, p. 84.

numa ética da criatividade inventiva e consciência de sua responsabilidade”¹¹¹. O cristianismo não deveria estar localizado nos nichos da sociedade, mas nos seus pontos focais. A teologia da reconstrução enfrenta as crises sociais, culturais, políticas e econômicas da sociedade e tenta contribuir para que haja processos positivos de mudança.

Na mesma proporção em que a fé se abre para a realidade em seu todo, almejando transformá-la radicalmente, ela submete a crise a uma energização específica, mediante a qual, graças à palavra de Deus, toda crise é superada por aquela força de renovação, por aquele poder de mudança íntimo e profundo que faz o ser humano se abrir para o absoluto e simultaneamente o aproxima do humano.¹¹²

Trata-se, em última análise, da fundamentação teológica de um potencial ético que possibilita um adicional de liberdade e humanidade na sociedade. Kä Mana diz que o caminho da igreja consiste em “realizar o humano mediante sua presença criativa em nosso mundo e mediante uma reorientação da nossa história”¹¹³. Se a igreja passar a ser percebida como força transformadora que tem em vista a sociedade e não a si própria, e se a teologia for reconhecida como um tipo de saber orientador que se nutre de uma “utopia do humano”¹¹⁴, o conceito “teologia mundial” não será uma palavra vazia; ele designará, então, uma forma de responsabilidade da fé que de fato poderá testemunhar aos seres humanos de hoje uma “esperança contra toda esperança” (Romanos 4.18).

As contribuições de Charles Villa-Vicencio e Kä Mana no contexto de uma “teologia da reconstrução” na África ilustram de modo marcante o que significa fazer teologia sob condições “globais”: significa reconhecer este mundo como lugar do agir de Deus e como lugar da fé das pessoas; significa amar as pessoas e encarar os “sinais dos tempos” – numa atitude alerta e crítica, aberta e solidária, corajosa e discursiva. A teologia intercultural pode ser assim a precursora de uma forma de responsabilidade da fé que se entende como “teologia mundial”: como prestação de contas intelectual de uma esperança que de fato vale para *todos* os seres humanos.

¹¹¹ MANA, 2005, p. 108.

¹¹² MANA, 2005, p. 109.

¹¹³ MANA, 2005, p. 171.

¹¹⁴ MANA, 2005, p. 119.