

Cadernos IHU em formação

Teologia Pública

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos IHU em formação

Ano 2 – Nº 8 – 2006

ISSN 1807-7862

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta - Unisinos

Prof. MS Dárnis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Gilberto Dupas – USP - Notório Saber em Economia e Sociologia

Prof. Dr. Gilberto Vasconcellos – UFJF – Doutor em Sociologia

Profa. Dra. Maria Victoria Benevides – USP – Doutora em Ciências Sociais

Prof. Dr. Mário Maestri – UPF – Doutor em História

Prof. Dr. Marcial Murciano – UAB – Doutor em Comunicação

Prof. Dr. Márcio Pochmann – Unicamp – Doutor em Economia

Prof. Dr. Pedrinho Guareschi – PUCRS - Doutor em Psicologia Social e Comunicação

Responsável técnico

Laurício Neumann

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Projeto gráfico e editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

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.unisinos.br/ihu

Sumário

| | |
|--|----|
| O que a teologia pública traz de novo <i>Entrevista com José Roque Junges</i> | 5 |
| Teologia e pós-modernidade <i>Entrevista com Bruno Forte</i> | 9 |
| Teologia e teoria social. Para além da razão pós-moderna <i>Entrevista com John Milbank</i> | 12 |
| Uma teologia que ajuda a entender o envolvimento de Deus na história do mundo <i>Entrevista com Rosino Gibellini</i> | 15 |
| Culturas e religiões estão dialogando constantemente <i>Entrevista com Michael Amaladoss</i> | 18 |
| A Igreja e a revolução cultural de 1968 <i>Com Giancarlo Zizola</i> | 20 |
| Teologia, pós-modernidade e universidade <i>Entrevista com João Batista Libânio, David Tracy, Michael Amaladoss, Lúcia Weiler, Andrés Torres Queiruga e Luiz Carlos Susin</i> | 24 |
| É necessário desbloquear a experiência de Deus <i>Entrevista com Maria Clara Lucchetti Bingemer</i> | 37 |
| A possibilidade da fé e da teologia, hoje <i>Entrevista com Johan Maria Herman Josef Konings</i> | 42 |
| O cristianismo tem algo a dizer para a contemporaneidade? <i>Entrevista com Nélio Schneider</i> | 47 |
| A teologia e a idéia de desenvolvimento nacional <i>Entrevista com Rubens Ricupero</i> | 49 |
| Literatura como lugar da teologia <i>Entrevista com Geraldo Luiz De Mori</i> | 54 |
| “As forças vivas da Igreja sentem a necessidade de um oxigênio participativo” <i>Entrevista com Clodovis Boff</i> | 57 |

| | |
|---|-----|
| A Igreja vestida somente de Evangelho e sandálias <i>Entrevista com Jose Ignacio González Faus</i> | 62 |
| Refundando a teologia da libertação <i>Entrevista com Juan José Tamayo-Acosta</i> | 66 |
| O temor do reconhecimento da alteridade <i>Por Fausto Teixeira</i> | 74 |
| A paixão de Cristo: Por uma sociedade sem vítimas <i>Entrevista com Jürgen Moltmann</i> | 78 |
| Karl Rahner: abertura para os “sinais dos tempos” na teologia, na Igreja e na sociedade <i>Entrevista com Albert Raffelt</i> | 83 |
| A relação entre a teologia cristã e o pluralismo cultural <i>Por Rosino Gibellini</i> | 88 |
| A imaginação analógica da teologia cristã <i>Entrevista com David Tracy</i> | 90 |
| Um pontificado aberto ao exterior e fechado ao interior da Igreja <i>Entrevista com Paul Valadier</i> | 92 |
| Os desafios da Igreja no século XXI <i>Entrevista com Aloísio Lorscheider</i> | 95 |
| Queria uma Igreja semelhante à Igreja anterior ao Concílio Vaticano II <i>Entrevista com teólogo estadunidense</i> | 100 |
| O próximo pontificado será um tempo de transição significativo <i>Entrevista com Pedro Casaldáliga</i> | 103 |
| Uma maior flexibilidade dogmática e ritual <i>Entrevista com Walter Altmann</i> | 106 |
| A opinião de alguns teólogos brasileiros sobre o encontro de Bento XVI com Hans Küng <i>Por José Oscar Beozzo, Luiz Carlos Susin e Faustino Teixeira</i> | 109 |
| A teologia feminista e o Deus de muitos nomes <i>Entrevista com Wanda Deifelt</i> | 111 |
| À meia luz: a emergência de uma teologia gay. Seus dilemas e possibilidades <i>Por André Sidnei Musskopf</i> | 114 |

O que a teologia pública traz de novo

Entrevista com José Roque Junges, SJ

Ante a crise paradigmática que vivemos, muitos estudiosos (filósofos, cientistas, sociólogos, teólogos etc.) apostam na necessidade de recuperar e aprofundar as grandes intuições presentes nas grandes religiões como capazes de apontar saídas para o século XXI. É esta a intuição que move muitas iniciativas no mundo, hoje. A busca de um projeto ético mundial, planetário, capaz de forjar um novo contrato social universal, pode ser impulsionado e dinamizado pelas grandes religiões, nas quais se inclui, evidentemente, o cristianismo com a sua teologia e a sua espiritualidade. Contribuir na busca de saídas para os grandes desafios que a humanidade enfrenta é também o serviço que o Instituto Humanitas Unisinos quer prestar por meio do grupo temático Teologia Pública.

Para compreender o conceito de Teologia Pública, **IHU On-Line** conversou com o Prof. Dr. José Roque Junges, professor no PPG em Saúde Coletiva da Unisinos e participante do grupo temático Teologia do Instituto Humanitas Unisinos. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, PUG, Itália, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Chile, UC, especialista em História pela Unisinos e graduado em Filosofia pela PUCRS. Junges é autor dos seguintes livros: **Ecologia e criação – Resposta Cristã à crise ambiental**. São Paulo: Loyola, 2001; **Evento Cristo e Ação Humana: Temas fundamentais da Ética teológica**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2001; **Bioética: perspectivas e desafios**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999.

IHU On-Line – Por que a necessidade de pensar a teologia dentro da universidade?

Roque Junges – Hoje, fora algumas universidades católicas, cujos cursos de Teologia visam à formação de seminaristas e pessoas da Igreja, as universidades em geral, muito menos as estatais, não têm teologia. Esse fato deve-se, em parte, ao processo de laicização próprio de quase todos os países do mundo. Os países germânicos e anglo-saxões, países mais protestantes, muitas vezes, incluem a teologia nas universidades laicas e estatais. Na Inglaterra e nos Estados Unidos, a teologia foi assumindo a forma de ciência da religião. Talvez foi a única maneira de a teologia encontrar o seu lugar em universidades não-confessionais e numa cultura pluralista. Na Alemanha, ao contrário, as universidades estatais continuam a ter teologia propriamente dita. Hoje, no Brasil, a teologia é uma subárea de conhecimento, reconhecida pelo CNPq. Para o teólogo luterano Jürgen Moltmann, o conceito de teologia pública responde à pergunta sobre o papel da teologia numa universidade que precisa lidar com os desafios contemporâneos (J. Moltmann, **Dio nel Progetto del mondo moderno**: Contributi per una rilevanza pubblica della Teologia. Brescia: Queriniana, 1999).

IHU On-Line – A teologia, então, poderia ter um outro viés que não seja o de formar quadros eclesiásticos?

Roque Junges – Geralmente, quando se fala em teologia, imediatamente se associa com duas idéias

específicas. A primeira, uma teologia mais eclesial, visando à formação de quadros para a Igreja. Em segundo lugar, uma teologia com um controle externo, pois, na definição da teologia eclesial, o bispo tem um papel fundamental. Daí a importância, segundo Moltmann, de distinguir entre teologia eclesial, que forma quadros para a Igreja, e teologia pública, que quer ser uma presença no mundo acadêmico.

IHU On-Line – E qual seria a especificidade da teologia pública?

Roque Junges – Teologia pública seria a presença da fé cristã, dentro da universidade, em dois sentidos. Por um lado, uma teologia que se deixe questionar pelos desafios da ciência, pois a universidade é o lugar por excelência para deixar-se questionar por esses desafios, como, por exemplo, os lançados pela biologia, pela genética etc. Para discutir essas questões, ela necessita de liberdade acadêmica. Não pode simplesmente repetir o que sempre foi dito, mas tentar novas compreensões e interpretações. É claro que ela precisa seguir o estatuto epistemológico próprio da teologia, tendo como ponto de partida a revelação e a tradição, mas com uma abertura para repensar esses dados na resposta aos desafios atuais. Um segundo sentido dessa presença da teologia pública é que ela seja uma presença crítica. Uma visão humanista que enfrente criticamente os pressupostos do paradigma da modernidade presente na ciência e na sociedade. Portanto, a teologia pública, por um lado, deixa-se desafiar pelas ciências atuais e, por outro, também desafia criticamente as ciências em seus pressupostos. A teologia, nesse sentido, é pública por querer marcar presença no espaço público; em outro sentido, ela é eclesial por ser realizada no espaço da Igreja.

IHU On-Line – Por que a teologia nas universidades tende a diluir-se em outras disciplinas como ciências da religião, por exemplo?

Roque Junges – A teologia pública, ou seja, a presença da teologia cristã no espaço público da universidade é algo novo, necessita de coragem e criatividade, por isso é mais difícil, mas muito mais interessante. Isso vale principalmente para uma

universidade confessional cristã. No Brasil, não existe algo nessa linha. Moltmann defende enfaticamente essa presença, não transformando a teologia nem em filosofia da religião nem em ciências da religião. Essas formas podem ser válidas, mas não podem querer substituir a teologia. No mundo pluralista, as ciências da religião têm seu valor como incentivo para o diálogo inter-religioso. Para não cair, porém, num puro irenismo e desenvolver um verdadeiro diálogo inter-religioso, a identidade religiosa de quem entra no diálogo precisa ser consistente, para poder dialogar de coração aberto e sem temores. Para isso a teologia ajuda. O desafio é não mercantilizar a religião. A sociedade tende a mercantilizar tudo, transformando até a religião num supermercado de diferentes produtos à escolha. Moltmann critica essa mercantilização presente na tendência pós-moderna de colocar a teologia de escanteio. Sem estatuto acadêmico, possibilitado pela teologia, a fé cristã torna-se obsoleta, porque não tem nada a dizer sobre os desafios enfrentados dentro da universidade, transformando a religião e a fé em algo exótico a ser apenas estudado.

IHU On-Line – O que a teologia pública traria de novo para o próprio cristianismo?

Roque Junge – Ela ajuda a repensar o papel do cristianismo na sociedade atual e aprofundar a identidade cristã em novos moldes. Nas universidades, existem pessoas que convivem e acompanham diariamente os desafios da ciência, mas não aprofundam a sua fé cristã diante desses desafios. Elas estão avançadas em relação à ciência, por meio de pesquisas, leituras, especialização, doutorado etc., mas na sua fé pararam na catequese da vovó. É compreensível que considerem os conteúdos aprendidos, quando crianças, como algo infantil e ultrapassado diante dos conhecimentos científicos adquiridos. O problema é que a concepção da fé não se reduz ao que viram como crianças. A compreensão intelectual da fé não acompanhou o crescimento da compreensão científica. Esse desnível esvazia a fé de seu significado. O problema é como dar aos intelectuais de inspiração cristã uma visão mais adulta e consistente de sua fé. A teologia tem um papel relevante nessa tarefa.

IHU On-Line – E o que traria de novo para a sociedade civil?

Roque Junges – Sendo pública, a teologia estaria interessada nas esferas política, social, cultural, econômica, ecológica de uma sociedade, pois nelas vai acontecendo o Reino de Deus. Portanto, o ponto de referência da teologia pública, segundo Moltmann, não é a Igreja, mas o Reino de Deus. Assim ela tenta assumir uma perspectiva profética na sociedade. Para Moltmann, a teologia pode contribuir com três tarefas: interessar-se e despertar o senso do bem comum na sociedade; analisar criticamente os valores religiosos presentes na sociedade; interessar-se pelos valores morais do *ethos* social.

A evolução não é um problema para a teologia

IHU On-Line – Qual a novidade teológica que o livro *Deus após Darwin. Uma teologia evolucionista* (de John F. Haught, Rio de Janeiro: José Olympio, 2002) traz para nós hoje?

Roque Junges – O livro é uma tentativa de levar a sério as contribuições de Darwin e repensar a doutrina da criação. Hoje, para a teologia, não é problema aceitar a evolução na criação. Já os Santos Padres falavam da criação como sementes que se foram desenvolvendo. O problema maior está em outro ponto. Darwin e a biologia afirmam que não existe direcionalidade nas coisas, ou seja, um encaminhamento de todas as coisas em um sentido mais perfeito. As coisas existem por acaso. John F. Haught se pergunta como poder aceitar essa teoria em harmonia com a doutrina de um Deus Criador.

IHU On-Line – Que linhas teológicas já existentes são usadas pelo autor?

Roque Junges – Muitos teólogos vivem como se Darwin não tivesse existido. Muitos biólogos colocam em Darwin uma negação de Deus criador. Acho que nenhuma das duas versões expressam o pensamento darwiniano. Teilhard de Chardin, por exemplo, fez uma grande tentativa de aceitar

a teoria evolucionista, que é retomada em *Deus após Darwin*, mas ele tem uma visão teleológica de Cristo. Para ele, tudo foi criado por causa de Cristo Ressuscitado. Outro teólogo que é retomado no livro é Jurgen Moltmann. Ele foi um pouco mais adiante. Moltmann aceita esse surgimento da criação por acaso, com momentos de saltos qualitativos que seriam explícita intervenção de Deus, como, por exemplo, o surgimento da vida inanimada, animada e do ser humano.

IHU On-Line – De que maneira o autor explica isso?

Roque Junges – O autor, junto com Moltmann, retoma a teoria da criação na mística judaica da Cabala. Essa mística afirma que, no princípio, só existia Deus, e ele ocupava tudo. Para a criação, Deus se retirou, dando lugar ao nada e permitindo que as coisas surgissem. Dessa forma, foi surgindo a criação.

IHU On-Line – Essa teoria estabeleceria uma relação entre a forma como Deus cria e a forma como Ele salva, ambas as ações mostram um ato de esvaziamento por parte de Deus?

Roque Junges – Dessa forma, a criação não seria um sinal da onipotência de Deus, e sim da autolimitação. Deus se autolimitou para deixar surgir o mundo e o homem, alguém que pode se opor a Ele. O esvaziamento de Cristo na Cruz já está na criação. Dividir o Deus da Criação e da Salvação não é possível. Tudo aquilo que afirmamos de Cristo, podemos afirmar também de Deus na Criação.

IHU On-Line – De alguma maneira a teoria está explicando também a existência do mal no mundo?

Roque Junges – Isso ajuda para entender a questão do mal, não o mal moral, e sim o que está relacionado à natureza, como doenças ou catástrofes naturais. O mal surge. Faz parte do desenvolvimento da natureza. Deus ao autolimitar-se não interfere nas leis da natureza. Muitas vezes, diante do mal, as pessoas se perguntam: “Deus quis?” Mas não foi Deus que quis. É uma dinâmica da natureza. Deus sempre quer o bem para a pessoa.

IHU On-Line – Deus então não está dirigindo a criação a um estado específico nem provoca os desvios da natureza. De que forma está agindo?

Roque Junges – Deus não está inerte. Age no coração do homem, não intervém diretamente sobre as leis da natureza, mas age com seu amor,

sua força e sua paz no coração da pessoa, e isso cria dinâmicas interiores no ser humano que podem levar, inclusive, a superar doenças. Uma doença atravessa o corpo, a mente e o espírito, e a dinâmica criada pela presença de Deus no interior dessa pessoa o transforma em todo seu ser humano. Assim eram os milagres de Jesus.

Teologia e pós-modernidade

Entrevista com Bruno Forte

*Bruno Forte é teólogo italiano, consultor do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos e membro da Comissão Teológica Internacional. Teólogo de grande fama, celebrado escritor, o professor Bruno Forte ministra cursos e conferências em muitas universidades européias, americanas e asiáticas. É doutor em Teologia e em Filosofia. Professor ordinário de teologia dogmática na Pontifícia Faculdade de Teologia da Itália Meridional, localizada em Nápoles, colabora também em numerosas revistas européias. Autor de inúmeros livros, sendo sua obra mais recente **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003. Publicou pela Editora Paulus os livros: **Introdução à fé: aproximação ao mistério de Deus; Na memória do Salvador; Teologia da História: Ensaio sobre a revelação**. Pelas Edições Loyola, publicou, em 2002, o livro **Teologia em Diálogo. Para quem quer e para quem não quer saber nada disso**.*

IHU On-Line – Segundo a sua opinião, o que mais caracteriza a pós-modernidade?

Bruno Forte – A parábola da época moderna – da qual todos somos herdeiros – coincide com o processo que vai do triunfo da “razão adulta”, caracterizada pelas maiores ambições, à experiência difusa da fragmentação e do sem-sentido que se seguiu à queda dos fortes horizontes da ideologia. O sonho que inspira os grandes processos de emancipação da época moderna – daqueles dos países do assim chamado Terceiro Mundo àqueles das classes exploradas e das raças oprimidas, e aos da mulher na variedade dos contextos culturais e sociais – empurra o homem “moderno” a querer uma realidade totalmente iluminada pelo conceito, na qual se expresse o poder da razão. A

realidade deve inclinar-se sob o poder do pensamento: o abraço total da razão converte-se, assim, em totalitarismo. Se a razão iluminada pretende explicar tudo, a pós-modernidade se oferece como o tempo que está para além da totalidade luminosa da ideologia, tempo pós-ideológico ou do longo adeus, tempo do abandono da violência totalizante da idéia e do declínio das suas pretensões. Se para a razão adulta tudo tinha sentido, para o pensamento débil da condição pós-moderna já nada mais parece ter sentido. É tempo de naufrágio e de queda. A crise do sentido passa a ser a característica peculiar da inquietação pós-moderna. Neste tempo, de pobreza, que – como observa Martin Heidegger – é “noite no mundo”, não por causa da falta de Deus, mas porque os homens já não sofrem com essa falta, a doença mortal é a indiferença, a perda do gosto por procurar as razões últimas pelas quais valha a pena viver e morrer, a falta de “paixão pela verdade”, como afirma a *Fides et Ratio*.

IHU On-Line – O que nesse tempo mais dificulta e o que mais ajuda a viver o cristianismo?

Bruno Forte – A cultura pós-ideológica se apresenta pobre de esperança e de grandes razões: onde falta a paixão pela verdade, tudo é possível e finalmente até a solidariedade se pode unir a cálculos vulgares. Esta análise da parábola da modernidade que, da embriaguez das visões ideológicas leva à indiferença própria do tempo pós-moderno, não exclui sinais de luz e de esperança. Existe uma “nostalgia duma perfeita e consumada justiça” (Max Horkheimer), que se deixa reconhecer nas inquietações do presente: é como uma espécie de procura do sentido perdido. Não se

trata d'*une recherche du temps perdu*, de uma operação da saudade, mas de um esforço de reencontrar o sentido para além do naufrágio, de reconhecer um horizonte último sobre o qual medir o caminho daquilo que é penúltimo. É possível assinalar algumas expressões desta procura do sentido perdido: em primeiro lugar, a *redescoberta do outro*. O próximo, pelo simples fato de existir, é razão do viver e do viver juntos, porque é desafio a sair de si, a viver o êxodo sem retorno do compromisso pelos outros, do amor. Em segundo lugar, é de assinalar uma renovada “nostalgia do totalmente Outro” (Max Horkheimer), uma espécie de *redescoberta do Último*: desperta-se uma necessidade, que genericamente se poderia definir como religiosa, necessidade de alicerces, de sentido, de horizontes últimos, de uma pátria final que não seja aquela sedutora, manipuladora e violenta da ideologia. Reacende-se a sede de um horizonte de sentido pessoal, capaz de fundar a relação ética como uma relação de amor. O Outro – fundamento último das razões do viver e do viver juntos – é a pergunta aberta da crise do nosso presente, a nostalgia da dor do tempo em que nos foi dado viver...

IHU On-Line – Qual é o lugar da teologia na universidade?

Bruno Forte – O reconhecimento dos sinais do Espírito no tempo presente exige que a teologia faça uma atenta obra de *discernimento*, que abarque inseparavelmente três momentos; o assumir a complexidade; o confronto com a Palavra; a indicação de pistas provisórias e credíveis. *Assumir a complexidade* significa reconhecer a realidade do mundo com todo o jogo inabarcável das relações históricas que a caracterizam. Assume a complexidade que não lê a história, com base em um esquema ideológico pré-constituído, quem se esforça por se deixar inquietar e provocar nos seus preconceitos, quem aceita suportar o peso de não ter diagnósticos já feitos e terapias pré-determinadas. Longe de se fechar num castelo tranqüilo de fáceis certezas, a teologia, na escuta do Espírito – empenhada em discernir os sinais dos tempos –, deverá viver na brecha da história, no diálogo e na companhia exigente e fecunda de quantos fazem o

acontecimento real em que é colocada: precisamente assim, esta se abrirá a reconhecer e acolher docilmente a ação do Espírito que no “hoje” dos homens faz presente o “hoje” de Deus. No encontro entre a história e a Palavra, o discernimento abre-se a *propostas provisórias e credíveis*. Lendo a história no Evangelho, o discernimento teológico lê analogamente o Evangelho na história. Desse modo é possível conceber a presença da teologia no diálogo com as ciências e concretamente na reflexão crítica de uma universidade.

IHU On-Line – Em tempos de guerra, se tem falado muito do silêncio de Deus. Como o senhor vê isso?

Bruno Forte – A liberdade convida Deus e o ser humano para um encontro inelutável, o encontro do universo opaco do silêncio. É no risco da liberdade que se joga a vida de todo ser humano diante do tempo e do eterno: quem não busca em Deus seguranças fáceis, mas a rocha nua da verdade, sabe que o bem deve ser feito também quando aparece improdutivo e perdedor. Diante do silêncio de Deus e da sua inquietante ambigüidade, o essencial é a sementeira, o ato que se cumpre na obediência a Ele, deixando o futuro inteiramente em suas mãos: “O essencial, escreve ainda Neher, não é a colheita, o essencial é a sementeira, no risco, nas lágrimas. A esperança não está no riso e na plenitude. A esperança está nas lágrimas, no risco e no seu silêncio. Ao silêncio de Deus só pode corresponder um ato de amor gratuito e total que leva a arriscar tudo apenas para agradar a Ele e construir a vida e o mundo segundo sua vontade. Trata-se de jogar tudo na convicção de que a paz é obra da justiça e que sem justiça e perdão nunca poderá acontecer a paz e o bem para todos. Entretanto, quem dos poderosos do Ocidente estará disposto a escutar este grito de dor, de esperança e de fé em Deus e no ser humano?”

IHU On-Line – Qual é a maior dificuldade do homem e da mulher, hoje, para poder ver o rosto de Deus apresentado por Jesus?

Bruno Forte – Quem é o Pai de Jesus? Jesus chamou a Deus “pai”, “abba”, palavra de ternura

com que as crianças adoravam dirigir-se ao pai e que também os adultos usavam para exprimir confiança. Jesus foi o primeiro judeu que se dirigiu a Deus com este nome: isso ressoa em Mc 14,32-36, na hora suprema da dor, quando tudo parece desmoronar-se, e a solidão do Nazareno é total, porque também os discípulos não foram capazes de estar e velar uma só hora com Ele. Jesus diz: “Abbá, Pai, tudo te é possível, afasta de mim este cálice: contudo não se faça o que Eu quero, mas aquilo que Tu queres”. Esta é a revelação do Pai, em cujas mãos Jesus confia o Seu Espírito! O Pai de Jesus é, pois, o Deus capaz de sofrer por amor à Sua criatura: não apenas o Deus humilde, o Deus da compaixão e da ternura, mas o Deus que paga o preço supremo do amor. O Pai de Jesus é o Deus capaz de sofrer por amor: disse-o com palavras intensas João Paulo II na *Dominum et vivificantem* (n. 39 e 41), quando falou do mistério do sofrimento escondido no coração divino. Diziam-no os Concílios da Igreja antiga: *Deus passus est*. Repetia-o Orígenes: “Nem o Pai é impassível! Deus chora até por Nabucodonosor!” O sofrimento de Deus não é o sinal da Sua debilidade ou do Seu limite, porque não é o sofrimento passivo, que se padece, porque não é possível evitá-lo. É, pelo contrário, o sofrimento ativo, aquele que é aceito por amor pela pessoa amada. A revelação do coração de Deus está aqui: o Pai é aquele que sofre, porque nos ama, porque nos criou livres e que, portanto, expôs-se ao risco da nossa liberdade.

Se isso é verdade, por que em tantos se forma uma recusa, até mesmo visceral da figura paterno-materna de Deus? Por que, mais cedo ou mais tarde, na vida, todos vivemos um momento de contestação da imagem do pai-mãe no amor? Procuremos compreender esta contradição entre a necessidade de um acolhimento que vença a angústia e ao mesmo tempo a recusa dele, lendo um texto que tiro da famosíssima carta ao pai de Franz Kafka, um dos grandes testemunhos da inquietação do nosso tempo. Escrevendo ao próprio pai, Kafka diz assim: “A sensação de nulidade,

que freqüentemente me domina, tem origem, em grande parte, pela tua influência. Eu podia saborear quando tu nos davas só a preço de vergonha, esforço, fraqueza, sentimento de culpa, enfim podia estar agradecido a ti como o está um mendigo, não com os fatos. O primeiro resultado visível desta educação foi aquele que me fez fugir quanto antes, mesmo que distantemente, me lembrasse de ti”. Quantas vezes a recusa do pai nasce da necessidade de se libertar de uma dependência! Quantas vezes a paternidade, que estamos todos chamados a exercitar como paternidade-maternidade, se transforma em possessividade, escravatura, domínio! Eis, pois, que se perfila a imagem dramática do assassinio do pai. Na realidade, uma das causas profundas da angústia que existe no coração humano é que – se todos queremos vencer a morte – temos todos a necessidade de um pai-mãe no amor que nos acolha, e para o qual todos, de um modo ou de outro, vivemos ou estamos vivendo momentos de rejeição por medo que nos sufoque. O assassinio do pai é uma espécie de assassinio ritual, de gesto para afirmar a nossa independência, a nossa autonomia. E então estamos todos destinados a uma infinita orfandade, conseqüentemente a uma nostalgia pelo pai e pela mãe acolhedores no amor, e contudo fugimos dela para sermos livres e independentes como o filho pródigo, que decide ficar com todos os seus bens para se poder gerir por si só na vida. Eis a grande questão: temos necessidade de alguém que nos revele o rosto de um pai-mãe no amor que não crie dependência, que não nos faça escravos. Um pai-mãe que nos ame, tornando-nos homens livres, mulheres livres. Um pai-mãe que não seja o concorrente da nossa liberdade, mas o fundamento desta, a garantia última da verdade e da paz no nosso coração, que, ao mesmo tempo, cure a angústia com o remédio do amor, mas cure também aquele medo de perder a liberdade, fazendo-nos sentir amados na liberdade que não escraviza, que não cria dependências. Essa é a expectativa do Pai no coração do homem...

Teologia e teoria social. Para além da razão moderna

Entrevista com John Milbank

John Milbank é teólogo anglicano e teórico inglês. Estudou em Oxford, em Cambridge e em Birmingham, e ensinou em Lancaster e em Cambridge. Suas áreas de interesse combinam a teologia sistemática, a filosofia política e a teologia histórica. Nascido no norte de Londres e conhecido como um dos teólogos cristãos mais proeminentes e controversos do mundo, atualmente é professor de Teologia na Universidade de Virgínia, nos Estados Unidos. É autor de, entre outros, **Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason** Blackwells, 1993, um estudo influente da relação entre a teologia cristã e a história da teoria social e política ocidental. Este livro foi traduzido e publicado no Brasil sob o título **Teologia e Teoria Social. Para além da razão secular**. São Paulo: Loyola, 1995. O **IHU On-Line**, n.º 24, de 1.º de julho de 2002, reproduziu a longa resenha desse livro feita por Henrique C. de Lima Vaz. Além dessa obra, Milbank também é autor de: **The World Made Strange: Theology Language and Culture** (O mundo tornou-se estranho: língua teológica e cultura) Blackwell, 1997. É co-editor de **Radical Orthodoxy: A New Theology** (Ortodoxia radical: uma nova teologia) Routledge, 1999 e co-autor de **Truth in Aquinas** (Radical Orthodoxy) (Verdade em Aquinas), Routledge, 2001. Escreveu também um livro de poemas intitulado **The Mercurial Wood**. Seus livros mais recentes são **Being Reconciled: Ontology and Pardon**. Ed. Routledge, 2003 e **Theological Perspectives on God and Beauty** (escrito com Edith Wyschogrod e Graham Ward). Ed. Trinity Press International, 2003.

IHU On-Line – Qual o senhor considera a principal contribuição de Karl Rahner?

John Milbank – Junto com vários outros predecessores e contemporâneos – Blondel, Marechal, de Lubac, Gilson – Karl Rahner abriu caminho para uma fusão dos horizontes da teologia e da filosofia, que mais tarde permitiu a Gustavo Gutiérrez, no Peru, ultrapassar o modelo de “distinção de planos” no pensamento social católico, que delineava severamente uma distinção entre questões pertencentes a este mundo e questões pertencentes ao mundo sobrenatural. Não obstante, eu penso que Rahner é agora encarado, ampla e corretamente, na Europa e na América do Norte, como atualmente mais conservador do que Blondel e de Lubac, e mesmo, num certo grau, do que Von Balthasar. Previamente, sua tentativa de reconciliar o Aquinate com Kant deu a impressão de ser a marca de seu progressismo. Hoje, ao contrário, na esteira do trabalho histórico realizado por pessoas como Honnefelder e Courtine, podemos ver que Rahner favoreceu Kant precisamente por causa dos elementos neo-escolásticos residuais em sua obra, enquanto Kant foi, em última análise, um neo-escolástico bastante tardio. As subestruturas da obra de Kant permaneceram escotistas e suarezianas e sua virada “transcendental” apenas contribuiu para completar as conseqüências lógicas da distinção formal escotista, da ontologia unívoca, do representacionalismo em epistemologia e redução da importância da teologia. Uma armadilha transcendentalista como a favorecida por Rahner ainda assume uma forte dualidade natureza/gracia, já que ela começa freando a dimensão criatural da realidade. Contrastantemente, Blon-

del e de Lubac iniciaram mais consistentemente com a orientação natural paradoxal da humanidade para o fim sobrenatural, enquanto Przywara iniciou com a analogia “entis” que estabelece uma divisão entre a teologia natural e a revelada, e Gilson iniciou com a metafísica do ser (*esse*), que deve algo à bíblia (uma vez que o Novo Testamento já foi influenciado pelos *Septuaginta* (Setenta), bem como à tradição filosófica. A teologia política deveria agora proceder dentro deste terreno, e não do terreno de Rahner, já que isso tende a confirmar a incapacidade da teologia para criticar certos pressupostos seculares. Eu digo isso, porém, vendo que uma aproximação mais teológica à teoria social vai liberar “mais”, e não “menos”, opção social radical.

IHU On-Line – Considera que Rahner contribuiu para o diálogo entre ciência e teologia?

John Milbank – Desde o início, gostaria de alertar que eu não penso que Rahner atualmente tenha tanto a ensinar-nos a esse respeito. A teologia deve insistir em sua válida função dentro da universidade secular, junto com o desenvolvimento de outros discursos religiosos, por exemplo, aqueles do islã e do budismo. Ela deveria apelar para o fato de que nenhum discurso é isento de pressuposições nem livre de uma tradição assumida. Além disso, se somente forem permitidas acepções seculares, isso é equivalente a uma legitimação do niilismo, já que, sem referência a algum pensamento último não-humano, tudo é “repleto de vaidade”, como Jean-Luc Marion o expressa, e se desvanece no vazio. A teologia deve insistir que ela oferece a alternativa da tendência de “salvar as aparências” de qualquer coisa. Argüindo que o mundo material dos corpos, em última análise, tem pensamento, a teologia ingressa na última realidade do mundo material. Ela deveria apresentar-se como o materialismo e argüir que, sem avançar com essa alternativa para o niilismo, as universidades poderiam desencadear todo o debate real e substantivo e assim desenvolver sua finalidade real.

IHU On-Line – Qual é o papel da teologia e da universidade num mundo onde cresce a pobreza e a injustiça?

John Milbank – O poder do capitalismo e da burocracia estatal tornou-se agora tão total e monstruoso, que freqüentemente a única oposição para a sobrevivência é a oposição intelectual. Isso pode parecer um tanto ralo e desesperançoso em seu caráter. No entanto, a maior “informação” torna-se a força motriz da economia (subscrevendo ultimamente a terrível pobreza do terceiro mundo, à qual os segmentos mais tradicionais da economia são crescentemente confinados), o que mais podemos ver é que as universidades conectam com produção e troca de maneira direta. O conhecimento e a busca da verdade tornaram-se agora também capitalizados e corrompidos. Precisamente porque isso ocorreu e porque essa corrupção torna-se agora indiscutivelmente a corrupção fundamental, as universidades tornam-se lugares cruciais de luta. Elas estão sempre mais bem posicionadas para obter elos globais e co-ordenação. É especialmente importante que ela seja uma comunidade acadêmica global, tanto no Sul como no Norte.

IHU On-Line – Que relações podemos estabelecer entre teologia, teoria social e pós-modernidade?

John Milbank – O principal desafio para a teologia em relação com a teoria social numa situação pós-moderna é dar-se conta de que nenhuma teoria social é “inocente” na teologia ou na antiteologia em qualquer sentido, porque, inversamente, qualquer teologia é também nela mesma uma teoria social, enquanto ela é uma eclesiologia – não sendo a Igreja, numa autêntica visão cristã, uma instituição, mas antes a verdadeira sociedade humana universal – o Reino – em embrião.

IHU On-Line – Em um mundo globalizado em que a miséria cresce a cada dia, quais são os caminhos possíveis e necessários para a reflexão ética e moral?

John Milbank – Necessitamos acima de tudo, na esteira de teóricos como MacIntyre¹ e Taylor², perceber que a maioria das teorias éticas contemporâneas argumenta além da realidade do bem, fazendo algo que é moralmente neutro, como “a vontade” do “bem-estar material” ou o “impulso humano fundamental”, a fundação da moralidade e seu secreto coração não-moral. Kant e Hume e o conseqüencialismo devem todos ser abandonados. Suas perspectivas são incompatíveis ambas com uma perspectiva católica e com as ordinárias concepções de todos os seres humanos, quando eles falam sobre o que é “bom”. Falar isso implica um modo “limpo” de as criaturas serem e que isso não é algo inventado pelos seres humanos. Por essa razão, não pode haver uma ética concebível fora de uma visão religiosa.

IHU On-Line – Quais são os principais desafios impostos pela pós-modernidade à teologia e à universidade?

John Milbank – Como disse Alain Badiou³, estamos hoje divididos entre crenças vazias e formalistas – por exemplo, nos “direitos”, que não faz e jamais pode fazer algo para aceitar, por exemplo, a prática de tortura – de um lado, e do outro lado, entre concretos engajamentos totalmente atávicos e fetichistas. Em face disso, necessitamos realmente “o concreto universal”. Crescentemente, mesmo alguns ateus, como o próprio Badiou, meio re-

conhecem que o nome de tal universal é Cristo e que o esclarecimento é apenas uma débil paródia do verdadeiro universalismo católico, o único que pode salvar o ser humano.

IHU On-Line – Em que sentido o cristianismo pode ser hoje uma contracultura e uma força de resistência ao poder hegemônico?

John Milbank – Como acabo de mencionar, a cristandade é afinal o âmago esquecido da civilização ocidental e por isso agora global, e, ao mesmo tempo, a última realidade contracultural que ainda não completou sua obra de subverter o monoteísmo judaico e o politeísmo pagão, enquanto sustenta e renova os melhores instintos de ambos os legados. Não me parece, por exemplo, que os católicos poderiam simplesmente opor as “divindades” amplamente reconhecidas no Brasil, mas deveriam antes ver esta circunstância como uma oportunidade para reinsistir na importância da anjologia e na verdade de que Deus é “Um” num simples sentido que totalmente transcende o contraste usual do uno e do múltiplo. Eu acredito que nós precisamos “ambos” insistir que a cristandade católica é o único caminho para toda a humanidade “e” que ele pode abraçar diversos mistérios locais, ou nem tanto, (incluindo aqueles do judaísmo) que incessantemente enriquecem nosso entendimento do mistério uno do Deus uno que um dia chegou no tempo e que sempre continua chegando.

¹ Alasdair MacIntyre é professor de Filosofia na Vanderbilt University, EUA e autor de *Marxism and Christianity* e *Against the Self-Images of the Age*. É autor também do importante livro *After Virtue*, publicado em 1981, pela primeira vez, e que foi traduzido no Brasil sob o título *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001. (Nota da *IHU On-Line*).

² Charles Taylor, filósofo canadense, é autor de vários livros entre os quais se destaca *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, editado em 1989 e traduzido para o português sob o título *As fontes do self. A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. Também é o autor do livro *The malaise of modernity*, publicado em 1991 e traduzido para várias línguas. Em espanhol, o livro se intitula *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994. (Nota da *IHU On-Line*).

³ Alain Badiou é autor, entre outros livros, de *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. (São Paulo. A fundação do universalismo). 3. ed. Paris: PUF, 1997, 1999. Cf. também o livro *Alain Badiou no Brasil*. Apresentação e organização Célio Garcia, Autêntica: Belo Horizonte, 1999. (Nota da *IHU On-Line*).

Uma teologia que ajuda a entender o envolvimento de Deus na história do mundo

Entrevista com Rosino Gibellini

Rosino Gibellini é doutor em teologia e filosofia, dirige as coleções *Giornale di Teologia e a Biblioteca de teologia contemporânea da Editora Queriniana de Brescia, Itália*. Trata-se de duas coleções das mais prestigiadas, teologicamente, no mundo. Gibellini é autor, entre outros livros, de **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

Na editoria *Teologia Pública* da 60ª edição da **IHU On-Line**, de 19 de maio de 2003, publicamos a apresentação do livro organizado por Rosino Gibellini **Prospettive Teologiche per il XXI Secolo** (*Prospetivas teológicas para o século XXI*). Coleção *Biblioteca di Teologia Contemporanea* n.º 123. Brescia: Queriniana, 2003. Desse livro, publicamos, na 85ª edição, de 24 de novembro de 2003, um resumo do artigo do teólogo Dietmar Mieth, *Imagem do homem e dignidade humana: A perspectiva cristã da Bioética*, p. 213-26; e o artigo *O caráter hermenêutico da teologia*, do teólogo e professor Dr. Werner Jeanrond, da *University of Lund, Suécia*, p. 49-72, na 87ª edição, de 9 de dezembro de 2003.

IHU On-Line – Como Karl Rahner definia a teologia?

Rosino Gibellini – Para Rahner, a teologia tem sobretudo uma função nos confrontos da comunidade cristã a qual, no mundo, desenvolve múltiplas atividades: anuncia o evangelho, dá testemunho dele, celebra a salvação, desenvolve uma missão e uma múltipla ação caritativa, mas, para fazer isso, deve pensar. Esta é a tarefa da teologia: pensamento do anúncio e da atividade da Igreja. Não se pode agir avisadamente sem pensar. O fi-

lósofo alemão Ernst Bloch admirava-se da força dialética que desenvolve a teologia cristã. A teologia, para Rahner, entretanto, tem uma outra função na sociedade secular: a teologia, por sua própria presença e atividade, impede que a razão secular seja desviada de sua orientação a uma ulterioridade, a um horizonte de transcendência, ao mistério, que mantém aberta razão aos valores absolutos da verdade, da justiça, do amor pelos outros, da coragem de viver e de morrer sem desespero. A fé alarga e aprofunda a razão. Creio não ter havido nenhum teólogo católico que tanto tenha vivido no século XX a aliança entre fé e razão, e isso é um grande legado de Rahner para a teologia do século XXI.

IHU On-Line – De que forma ele concebia o diálogo ecumênico e inter-religioso?

Rosino Gibellini – Rahner deu uma grande contribuição, seja para o diálogo ecumênico, seja para o diálogo inter-religioso. Sobre o diálogo ecumênico, escreveu o livro mais corajoso no campo católico (em colaboração com o teólogo de Munique, Fries), expressivo já no título, **União das Igrejas, possibilidade real** (1983), um ano antes de sua morte. O novo método é o de conciliar as diversidades que entrementes se afirmaram na história das confissões cristãs com um essencial acordo ecumênico sobre a verdade cristã. Não se trata de um retorno ao ovil católico, mas de uma verdadeira reconciliação. Rahner não só pensava que isso fosse possível, mas até urgente para a missão no mundo. Para o diálogo inter-religioso, ele elaborou a tese do “cristianismo anônimo”, antes árdua em sua exposição, mas para a qual

tudo aquilo que existe de verdadeiro e bom nas religiões não-cristãs é assumido e tornado salvífico pelo evento do Cristo. Aqui o debate avançou, e precisamente pelo “cristianismo anônimo”, em direção a um “cristianismo relacional”, que é o projeto agora em fase de elaboração no âmbito da teologia cristã.

IHU On-Line – Alguns autores afirmam que Rahner saiu derrotado do Concílio Vaticano II. Como o senhor vê essa afirmação?

Rosino Gibellini – Rahner trabalhou muito no Concílio como perito do cardeal de Viena, Franz König, recentemente falecido em avançada idade. Certamente pensava que o Concílio avançasse mais. Numa carta dele, publicada, fala do Concílio como “o início do início”, mas depois é preciso consultar os 16 volumes dos seus *Escritos teológicos: 1954-1984*, em que quase todas as temáticas conciliares são retomadas e aprofundadas. Sua grande intuição, que se realizou no Concílio, ao menos germinalmente, foi a *Weltkirche*, a Igreja mundial, que vive em diversos contextos culturais e sociais, para os quais a igreja ocidental não representa mais a mãe das outras igrejas, mas a irmã mais velha (por força da história até agora desenvolvida, que viu os textos conciliares escritos primeiro em língua grega e depois em língua latina) das outras igrejas cristãs, que vivem agora num novo horizonte de catolicidade. Daqui abrem-se cenários inéditos para o caminho da Igreja nos próximos decênios.

IHU On-Line – Em recente entrevista ao IHU On-Line, o teólogo Jürgen Moltmann disse que Karl Rahner e ele tinham uma discordância em relação ao “sofrimento de Deus” ou à “incapacidade divina de sofrer”. Disse Moltmann: “Estive totalmente em desacordo com seu ‘Deus impassibilis’ e ele, com meu ‘Deus crucificado’. No entanto, discórdias teológicas são boas quando são pela verdade”. Qual é sua opinião?

Rosino Gibellini – Sobre este ponto existe efetivamente uma disputa entre Rahner e Moltmann, a propósito do sofrimento em Deus. Rahner é um teólogo mais clássico do que Moltmann, que é um teólogo mais inovador. Para Rahner, na linha da teologia calcedonense, o sofrimento é da natureza humana, assumida pelo Verbo, e por isso é possível uma via de resgate do sofrimento por esta assunção, mas o sofrimento permanece no âmbito da natureza humana (assumida pelo Verbo). Moltmann lança-se além: ele escreveu um livro de grande impacto: *O Deus crucificado* (1972)⁴, em que dialoga com a teologia hebraica, em particular com Elie Wiesel e com Martin Buber, do qual assume o conceito do *pathos* de Deus. Em Jesus, é Deus mesmo que sofre. Certamente é o sofrimento patético conexo com o amor: onde existe o amor, existe a capacidade de sofrimento, e assim o próprio sofrimento como sofrimento do amor é assumido no próprio Deus: a paixão do mundo é assumida em Deus, poder-se-ia dizer: indiretamente em Rahner, diretamente em Moltmann. Entretanto, num e no outro caso, existe a possibilidade de resgate e de sentido. Eu estou mais próximo da posição de Moltmann, mas espera-se ainda um estudo aprofundado que avalie as duas contribuições em suas implicações no dogma da encarnação. É bom, contudo, que, em teologia, haja opiniões até discordantes, que trazem acentuações diversas na reflexão do pensamento cristão.

IHU On-Line – Como essas idéias ajudam a compreender, em um século de grandes holocaustos, o “silêncio de Deus”?

Rosino Gibellini – Essas teorias teológicas ajudam a pensar o envolvimento de Deus na história do mundo e a dar um sentido ao sem-sentido, caso contrário, as catástrofes permaneceriam apenas catástrofes sem sentido. Para o dogma cristão, as catástrofes são assumidas numa história maior e mais profunda, é a história de Deus com o mundo, que dá sentido e salvação até à insensatez humana. A história humana é assim inserida na his-

⁴ Confira a entrevista de Jürgen Moltmann, um dos maiores teólogos vivos, na *IHU On-Line* n.º 94, de 29 de março de 2004. Desse autor a Editora Unisinos publicou o livro *A vinda de Deus. Escatologia cristã*. São Leopoldo, 2003; e *Experiências de reflexão teológica. Caminhos e formas da Teologia Cristã*. São Leopoldo, 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

tória da salvação. Não é uma inserção indolor, como o demonstra a paixão de Cristo e sua morte na cruz. Rahner e Moltmann oferecem duas variantes desta inserção salvífica da história humana numa história da salvação. Em definitivo, a cruz é a palavra de Deus ao mundo, sempre presente e sempre eloqüente. A paixão do mundo, segundo uma bela expressão de Moltmann, está escondida aos pés da cruz, e assim resgatada de sua insensatez.

IHU On-Line – A teologia de Rahner teria algo a dizer para um mundo que gera mais miséria?

Rosino Gibellini – Sobre estes temas, expressaram-se com mais vigor outras teologias ou modalidades de fazer teologia, como a teologia latino-americana, a teologia africana, a teologia asiática e a teologia feminista, surgidas dos anos 1960/1970 em diante. Rahner tratou prevalentemente dos temas conexos com aquela que leva o nome de “virada antropológica em teologia”, isto é, a teologia deve dar a compreensão da existência humana. Sobre o social, Rahner foi menos inovador, mas pertencia a uma geração diversa, embora seja preciso recordar sua contribuição aos diálogos com os marxistas, sua defesa, nas últimas semanas de sua vida, da teologia da libertação: há páginas políticas na obra de Rahner, que, no entanto, foram desenvolvidas por seu discípulo Metz e depois por Moltmann, naquela corrente muito rica de reflexão denominada “teologia política” e é particularmente atenta às dimensões sociais da mensagem cristã. Surgiram depois outras teologias continentais, que respondem às novas necessidades e aos novos contextos. Atualmente, deve-se falar de teologias no plural, sobretudo na pós-modernidade.

IHU On-Line – Qual tem sido a mais importante contribuição do teólogo Yves Congar, que também estaria completando cem anos? Podemos estabelecer algumas semelhanças e diferenças entre os dois teólogos?

Rosino Gibellini – Congar e Rahner são dois teólogos diversos, ou antes, complementares. Congar é histórico e eclesiológico, sua paixão era a unidade dos cristãos, ensinou o ecumenismo a toda a Igreja Católica, seu tema era a reforma da Igreja a ser entendida em sentido católico. Rahner é um teólogo dogmático que renovou a dogmática católica: seu *front* é a missão no mundo na época do secularismo e do pluralismo. São complementares, e tal complementaridade a exercitaram na criação da revista internacional de teologia, *Concilium*⁵, fundada em 1965. Solidários ambos em sofrer por sua Igreja, que os censurou diversas vezes, mas eles viam muito longe. São os novos profetas da Igreja Católica no século XX.

IHU On-Line – Qual é a herança mais importante de ambos os teólogos que deve ser aproveitada pela universidade?

Rosino Gibellini – O legado de Congar para a universidade é o amor aos estudos históricos para uma reconstrução do passado, não como fim em si mesmo, mas para a reforma da Igreja e a recomposição das divisões intervindas no passado. O legado de Rahner para a universidade é o diálogo com as filosofias e com o pensamento. Rahner dialogou sobretudo com Kant e com Heidegger, mas com liberdade e simultaneamente com plena consciência. É uma tarefa a prosseguir, sobretudo na pós-modernidade, que é tempo do pluralismo da conversação humana. Toda grande teologia é hoje chamada a traçar linhas de espiritualidade. A espiritualidade de Congar é a “paixão pela unidade”. Recomendaria o pequeno volume **Cette Église que j’aime** (Esta Igreja que eu amo). A espiritualidade de Rahner é a de saber colher a proximidade do santo mistério na própria vida, nas coisas de cada dia, e então seria o caso de recomendar o belo opúsculo **Cose d’ogni giorno** (Coisas de todo dia). É preciso voltar a reler estes clássicos do nosso tempo.

⁵ A versão portuguesa da revista *Concilium* é publicada pela Editora Vozes. (Nota da **IHU On-Line**).

Culturas e religiões estão dialogando constantemente

Entrevista com Michael Amaladoss, SJ

Michael Amaladoss, SJ é diretor do Instituto para o Diálogo com Culturas e Religiões, em Chennai, na Índia. Amaladoss é Ph.D. em Teologia Sistemática pelo Institut Catholique de Paris, na França, além de professor de Teologia no Vidyaajyoti College of Theology, em Déli, na Índia. Amaladoss escreveu muitos livros e artigos sobre espiritualidade e diálogo inter-religioso. Entre eles, citamos: **Faith, Culture and Inter-Religious Dialogue. Ideas for Action** (Fé, cultura e diálogo inter-religioso. Idéias para a ação). Nova Déli: Indian Social Institute, 1985; **Making All Things New. Dialogue, Pluralism and Evangelization in Asia** (Fazendo novas todas as coisas. Diálogo, pluralismo e evangelização na Ásia). Edição indiana: Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1990. Edição internacional: Maryknoll: Orbis Books, 1990; **Inigo in India. Reflection on the Ignatian Exercises by an Indian Disciple** (Inigo na Índia. Reflexões dos exercícios ignacianos por um discípulo indiano). Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1992; **Walking Together. The Practice of Inter-Religious Dialogue** (Caminhando juntos. A prática do diálogo inter-religioso). Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1992. Traduzido para o português sob o título **Pela Estrada da Vida**. São Paulo: Paulinas, 1995. Seus livros mais recentes são: **Making Harmony. Living in a Pluralist World**. Déli: ISPCCK, 2003 e **The Dancing Cosmos. A Way to Harmony**. Déli: ISPCCK, 2003.

IHU On-Line – Qual é a contribuição de Karl Rahner para a teologia e a sociedade?

Michael Amaladoss – Eu penso que Karl Rahner contribuiu para a teologia e a sociedade em três importantes dimensões. Sua reflexão teológi-

ca sempre foi contextual. Ele procurava responder às questões que o povo perguntava em sua época e suas implicações teológicas. Ele respondia a essas questões de maneira racional, compreensível para cada um, mesmo aqueles que acreditavam de maneira diferente. Sua teologia estava direcionada para uma profunda espiritualidade como forma de vida.

IHU On-Line – Em que sentido contribuiu para o “diálogo da teologia com a ciência e a universidade”?

Michael Amaladoss – Rahner não dialogou tanto com as ciências físicas. Mas para ele a própria teologia era uma ciência – uma “ciência humana”. Ele dialogava com os filósofos de sua época. Esse diálogo se dirigia para o coração da universidade. A reflexão de Rahner sobre criação-evolução é um bom exemplo.

IHU On-Line – De que forma a teologia e a universidade podem e devem ajudar a mudar os rumos de injustiça social da contemporaneidade?

Michael Amaladoss – A teologia e a universidade deveriam procurar responder às questões e refletir sobre os problemas do mundo real. Num mundo injusto, não haverá bons projetos econômicos e políticos a oferecer. Entre elas, insistirão na justiça, e em perspectivas e valores morais e éticos, além de explorar os fundamentos filosóficos, teológicos e espirituais desses valores.

IHU On-Line – Que características o senhor vê como indispensáveis para uma teologia das religiões e uma teologia na universidade?

Michael Amaladoss – Teologia é a busca por Deus. Deus está além de todas as nossas imaginações e nossos raciocínios. Deus manifesta-se por diferentes caminhos para diferentes povos. Um povo diferente busca Deus por caminhos diferentes. A teologia das religiões e a teologia na universidade devem reconhecer e aceitar essa diversidade e envolver-se num diálogo, no contexto da busca compartilhada por opinião e satisfação.

IHU On-Line – A metade da população está na Ásia, qual é o papel desse continente no contexto mundial atual?

Michael Amaladoss – Tanto a Índia como a China têm mais de um bilhão de pessoas. Elas possuem ricas tradições culturais e religiosas que retrocedem milênios. Hoje, elas estão explorando trilhas econômicas mistas – combinando capitalismo e socialismo – para atender as necessidades dos pobres. Precisamente nesta semana, a Índia teve eleições nacionais e o povo (60 milhões de eleitores) rejeitou o governo central e vários governos estaduais que não atendiam às necessidades dos pobres. Eu penso que as culturas e religiões da Índia e da China são mais comunitárias e menos individualistas. Eles também podem humanizar sistemas econômicos e políticos baseados em valores “seculares” (ateus).

IHU On-Line – A Índia poderia caminhar em direção a um projeto alternativo de desenvolvimento que não imite os países de Ocidente e não ponha em risco, mais ainda, o meio ambiente?

Michael Amaladoss – Não é correto situar na Índia (ou em outras nações em desenvolvimento) a tarefa de suprir o desenvolvimento e consumo desenfreado e sem princípios das nações euro-americanas ricas e dominantes. Se alguém deve escolher entre vida – sobrevivência – e qualidade de vida, a escolha é óbvia. Se a Índia pode aten-

der às necessidades básicas de seu povo – os pobres – ela pode pensar em modelos alternativos de desenvolvimento.

IHU On-Line – Qual poderia ser o papel das religiões numa renovação ética da humanidade?

Michael Amaladoss – Hoje as próprias religiões necessitam de conversão. Elas tendem a justificar as correntes econômicas, políticas e sociais injustas. Elas facilmente suportam violência contra outros crentes que são demonizados. Cada religião tem, por exemplo, seus profetas que são sensíveis à presença de Deus e seu plano para o mundo, e eles se preocupam com os pobres e os oprimidos. São estas pessoas, inspiradas pelo Espírito, que podem contribuir para uma renovação ética da humanidade. Elas podem ser encontradas em todas as religiões. Não penso que as religiões, como instituições, possam ajudar muito.

IHU On-Line – Em que a teologia e a cultura asiática podem enriquecer-se mutuamente?

Michael Amaladoss – Os asiáticos são povos profundamente religiosos. Eles tornam o diálogo inicial entre culturas e religiões mais fácil, embora os problemas não estejam ausentes. Cultura e religião não são realmente diferentes. Enquanto a cultura procura tornar a vida e o mundo significativos, a religião enfoca pensamentos definitivos. Assim, elas estão dialogando constantemente. O problema com o Ocidente é que este vínculo entre cultura e religião é negado. A cultura está “secularizada” e a religião, “privatizada”. Um vínculo entre cultura e religião não é possível, se uma busca por uma perspectiva última e definitiva na vida não é restaurada. Definitiva não significa “de outro mundo” ou “pós-morte”. Perspectivas últimas simplesmente se estendem além do mundo material para o mundo humano e social, no qual se encontra o divino como poder imanente-transcendente.

A Igreja e a revolução cultural de 1968

Entrevista com Giancarlo Zizola

Giancarlo Zizola, jornalista e ensaísta italiano, considerado um dos maiores vaticanistas de seu país, afirma que os maiores desafios para a Igreja no mundo moderno é a globalização, a abertura às culturas menos escutadas. “A Igreja deve sair urgentemente da sua concha ocidental, como nos inícios saiu da concha mosaica, graças à genial estratégia apostólica de São Paulo, para estender-se pelo Mediterrâneo”. Sobre o Concílio Vaticano II, que acompanhou de perto nos primeiros tempos de carreira jornalística, Zizola afirma que seu limite “foi a tentativa de relançar a missão temporal da Igreja, de modo mais moderno, enquanto o quadro teológico do Concílio estava baseado na natureza espiritual da Igreja e em sua presença na história como peregrina, sem poder competitivo com os poderes mundanos”. Zizola é autor de **Le Successeur**. Desclée de B. Paris, 1996 e **L’altro Wojtyła. Riforma, restaurazione e sfide del millennio**. Sperling Paperback, 2005, publicado originalmente em 2002. Ele acaba de publicar o livro **Benoit XVI ou le mystère Ratzinger** (Bento XVI ou o mistério Ratzinger), Desclée de Brouwer. Paris: Seuil, 2005. É correspondente das seguintes publicações: **Le Monde Diplomatique, Social Compass e Tablet**. Leciona Ética da Comunicação e da Informação na Universidade de Pádua.

IHU On-Line – Como o senhor se transformou num “vaticanista”? Por que foi chamado por João XXIII e qual foi sua percepção da experiência do Concílio em Roma?

Giancarlo Zizola – Em Roma, reinavam a ignorância e a indiferença. O anúncio do Concílio tinha suscitado a imediata preocupação da Cúria Romana. Foi precisamente para enfrentar esta posição de desinteresse, prenúncio da falência do projeto, que o Papa João XXIII⁶ precisava organizar um consenso no mundo católico. Ele me chamou a Roma do Vêneto, porque pensava que os jornais católicos italianos (que então eram nove) necessitavam de um jovem jornalista que se ocupasse especialmente de converter os espíritos à idéia do Concílio.

IHU On-Line – Como descreveria o movimento gerado na Igreja durante e depois do Concílio Vaticano II?

Giancarlo Zizola – A história dos concílios ensina que a recepção durou muito tempo. As transformações no campo da cultura não ocorrem com um golpe de decreto-lei. É preciso considerar a complexidade do mundo católico, do ponto de vista das suas múltiplas tradições espirituais e sociais. No que se refere ao Vaticano II, o problema da realização foi complicado por causa do evento

⁶ O patriarca de Veneza, Roncalli, ex-núncio apostólico em Paris e ex-delegado apostólico em Istambul, foi eleito Papa em 1958, sucedendo a Pio XII. (Nota da **IHU On-Line**)

de 1968, isto é, por causa da revolução cultural generalizada, cósmica, rápida e profunda, que envelheceu a plataforma das inovações do Concílio, tocando o subsolo cultural e filosófico da fé. Em segundo lugar, o Concílio foi o ponto de partida para uma concatenação de retomadas identitárias do cristianismo em suas várias regiões, da África à Ásia e à América Latina. Isso deu vida a ulteriores disseminações. A teologia de que se nutria o Concílio era de marca amplamente européia. A liberdade religiosa era filha do catolicismo americano (o teólogo Courtney Murray⁷, sobretudo). Após 1968, surgiu e difundiu-se a teologia da libertação na América Latina. O estatuto da liberdade cristã não havia sido pensada no Concílio, como começou a ser pensada depois a teologia da libertação. Por conseguinte, parece-me que o problema principal do Concílio é que os padres, sob a inspiração divina, lançaram a Igreja ao encontro de seu tempo histórico, mas este movimento foi recíproco e bem cedo também o tempo histórico começou a falar à Igreja, a qual teve, então, medo do movimento que ela mesma havia iniciado.

***IHU On-Line* – O senhor acompanhou os papados desde João XXIII. Como considera a característica de cada sucessor de Pedro e o ambiente eclesial que eles criaram?**

Giancarlo Zizola – A Igreja pôde contar com uma série de papas gigantesco. Direi que o Papa João foi um profeta, tradicional, mas não tradicionalista. Queria reconduzir a Igreja à sua missão espiritual, voltada a todos os povos, sem preclusões ideológicas. Paulo VI⁸ era um intelectual aberto, queria as reformas, e o seu mérito foi de ter posto o Concílio dentro da instituição. Entretanto, teve que prestar contas aos resistentes conservadores, que prenunciavam o risco do cisma (e criaram-no com o movimento do tradicionalismo de Lefebvre⁹).

Quanto a Wojtyła, com ele a Igreja voltou atrás, para relançar o esquema da cristandade forte contra a modernidade, abandonando o esquema conciliar da saída da cristandade para um cristianismo minoritário de testemunho. Agradava-lhe a ilusão midiática das massas. Em alguns campos, porém, foi mais longe que o Concílio, principalmente na obrigação cristã pela paz e pelo diálogo com as religiões mundiais.

***IHU On-Line* – Quem ganhou e quem perdeu no Vaticano II sob a ótica teológica? E, em sua visão, houve alguma nova derrota que não se manifestou durante o Concílio?**

Giancarlo Zizola – Todo Concílio tem seus limites, mas a questão do Vaticano II é se a Igreja Católica reconhece o significado permanente deste paradigma de reforma. Eu penso que, em alguns aspectos, o limite do Concílio foi a tentativa de relançar a missão temporal da Igreja, de modo mais moderno, enquanto o quadro teológico do Concílio estava baseado na natureza espiritual da Igreja e em sua presença na história como peregrina, sem poder competitivo com os poderes mundanos.

***IHU On-Line* – Quais os aspectos do Concílio que João Paulo II mais afirmou e quais os que considerou irrelevantes ou quais os que negou?**

Giancarlo Zizola – Pôs de lado a colegialidade episcopal, a teologia das igrejas locais e tornou a valorizar o papel político da Igreja, inflou o papel centralizador e totalitário do papado romano, desprezou o papel dos leigos e das mulheres na Igreja, substituiu a teologia da misericórdia com o retorno da intransigência no campo moral, abriu as portas à invasão anárquica dos movimentos com graves repercussões sobre o equilíbrio interno da

⁷ Courtney Murray, teólogo norte-americano, jesuíta, que teve um papel fundamental na elaboração do importante documento do Vaticano II que é Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa. (Nota da ***IHU On-Line***)

⁸ Paulo VI, cardeal-arcebispo de Milão, Montini, foi eleito Papa Paulo VI, em 1963, sucedendo a João XXIII. Continuou a realização do Concílio Vaticano II. (Nota da ***IHU On-Line***)

⁹ Marcel Lefebvre, francês, foi arcebispo na África e liderou, durante o Concílio Vaticano II, com os bispos brasileiros Geraldo Sigaud e Antonio de Castro Mayer, o *Coetus Internationalis Patrum* que reunia o grupo mais conservador da Igreja. Marcel Lefebvre nunca aceitou o Concílio Vaticano e fundou a Fraternidade Pio X que rompeu com a Igreja Católica. Tanto João Paulo II quanto Bento XVI negociam com a Fraternidade o fim do cisma. (Nota da ***IHU On-Line***)

Igreja Católica, fez prevalecer os interesses políticos da Santa Sé sobre preocupações ecumênicas nos confrontos com o mundo ortodoxo. Como eu disse, todavia ele também pôs em relevo o pluralismo dos meios de salvação, deu um golpe pesado no infalibilismo, iniciando o processo dos *mea culpa* pelos erros históricos da Igreja, e ensinou ao povo católico que é preciso dizer não ao Deus da guerra e é necessário não só pregar a paz, mas também mobilizar-se contra qualquer guerra.

IHU On-Line – O teólogo Ratzinger, que participou do Concílio, o cardeal Ratzinger que foi Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e Bento XVI seriam a mesma pessoa ou podemos falar de diversas etapas da mesma pessoa? Como caracteriza cada um?

Giancarlo Zizola – Segui atentamente a carreira de Ratzinger e minha conclusão, a favor da qual argumentei no livro *Benoît XVI ou le mystère Ratzinger* (Bento XVI ou o mistério Ratzinger), Desclée de Brouver. Paris: Seuil, 2005, é a seguinte: o campeão da batalha contra o relativismo, que deu prova de muitas mudanças durante a sua vida, é de uma notável capacidade de adaptação. Ele tem o mérito de haver denunciado o erro estratégico de direcionar novamente para a “sociedade cristã” ou para um cristianismo de massa, por isso, sou de opinião que ele, como Papa, impulsionará o pedal das reformas e do retorno a um cristianismo de interioridade, não mais de ostentação temporária e de sucessos exteriores.

IHU On-Line – O senhor conhece em profundidade o Vaticano. É possível mudar esta estrutura de poder? Não tem sido possível pôr em prática as sinalizações do Concílio em tal direção? Seria necessário um novo Concílio?

Giancarlo Zizola – Estou convencido, há tempo, de que uma grande assembléia conciliar seja necessária para permitir às igrejas cristãs retomar em profundidade a missão do anúncio do Evangelho num mundo em radical transformação cultural e política.

IHU On-Line – Qual foi a grande novidade da Constituição *Gaudium et Spes* (GS)? Até onde a Igreja da Europa conseguiu fazer-se presente na sociedade?

Giancarlo Zizola – A principal novidade, a meu ver, é que, em tal constituição, a Igreja foi convidada a levar a sério a história como lugar teológico, com o qual é necessário interagir, porque é rico de valores e de ensinamentos, repleto de apelos. Terminava, assim, a idéia de que a Igreja fosse uma *societas perfecta*, em si mesma auto-suficiente e acima da história.

IHU On-Line – As mudanças no cenário mundial, descritas na GS, 40 anos atrás, modificaram-se. Quais são os maiores desafios da Igreja para ela estar presente no mundo atual?

Giancarlo Zizola – A globalização. A Igreja deve sair urgentemente da sua concha ocidental, como nos inícios saiu da concha mosaica, graças à genial estratégia apostólica de São Paulo, para estender-se pelo Mediterrâneo. Sair do Ocidente como limite geopolítico e cultural não significa assumir o desafio da inculturação plural do Evangelho, na África, na Índia, na China, no Japão etc. E aprofundar o diálogo com as grandes religiões mundiais e as grandes tradições espirituais (islã, budismo, hinduísmo, confucionismo etc.). O antigo quadro filosófico eurocêntrico da fé deve abrir-se ao enxerto em outras fontes culturais e espirituais, sem lesar a identidade essencial do Cristo morto por todos, no tempo e no espaço, e por todos ressuscitado, sem privilégios ou nenhuma exclusão. Isso é tanto mais necessário hoje para contribuir com a cura do Ocidente do ódio teológico e do perverso, patológico choque de civilizações que o está precipitando no próprio *cupio dissolvi* [desejo dissolver-me]. E ainda mais necessário, se pensamos no profundo movimento em curso que direciona a imensa humanidade do Oriente para o Ocidente, um movimento ao qual talvez somente a Igreja pode oferecer uma resposta válida e com perspectiva, uma resposta que não pode ser confiada apenas aos interesses econômicos e às armas.

IHU On-Line – Por onde passa o diálogo entre sociedade e Igreja atuais? Em que aspectos cada um deveria deixar-se interpelar pelo outro para um diálogo eficaz?

Giancarlo Zizola – Creio que o mundo contemporâneo tenha absoluta necessidade de esperan-

ça. Há demasiado cansaço, demasiada resignação diante das degradações do homem e do ambiente como puro objeto de mercado. A Igreja deve apresentar-se a este mundo enfermo como Pedro diante do paralítico e dizer-lhe: “Eu não tenho nem ouro, nem prata, mas o que tenho te dou: levanta-te e caminha”¹⁰.

¹⁰ G. Zizola cita o livro dos Atos dos Apóstolos, 3, 6. (Nota da ***IHU On-Line***)

Teologia, pós-modernidade e universidade

Entrevista com João Batista Libânio, David Tracy, Michael Amaladoss, Lúcia Weiler, Andrés Torres Queiruga e Luiz Carlos Susin

IHU On-Line reuniu em uma mesa-redonda, no Instituto Humanitas Unisinos – IHU, os principais conferencistas do Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI e alguns teólogos convidados para uma entrevista em forma de debate. Participaram o Prof. Dr. João Batista Libânio, o Prof. Dr. David Tracy, o Prof. Dr. Michael Amaladoss, a Prof.^a Dr.^a Lúcia Weiler, o Prof. Dr. Andrés Torres Queiruga e o Prof. Dr. Luiz Carlos Susin.

Minicurrículo dos entrevistados

O padre e Prof. Dr. **João Batista Libânio**, SJ é professor no Instituto Santo Inácio, de Minas Gerais. É licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, em Letras Neolatinas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em Teologia pela Hochschule Sankt Georgen, em Frankfurt, Alemanha, e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. É autor de, entre outros livros, **As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé**. São Paulo: Loyola, 2002; **Introdução à vida intelectual**. São Paulo: Loyola, 2002; **A Religião no início do milênio**. São Paulo, Loyola, 2002; **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. Valência: Siquem/Paulinas, 2003; **Olhando para o futuro. Prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2003.

O professor Dr. **David Tracy** é licenciado e doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma e professor de Teologia Contemporânea e Filosofia da Religião, na University of Chicago Divinity School, nos Estados Unidos. Ele ministrou, no **Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI**, a conferência *Entre o apocalíptico e o apofático*¹¹. O fazer teológico na universidade, hoje, a partir da pós-modernidade. Entre seus livros publicados, citamos **The Achievement of Bernard Lonergan**, 1970; **Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology**, 1975; **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Context of Pluralism**, 1981 (livro que será traduzido e publicado pela Editora Unisinos na coleção Teologia Publica); **Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope** (com tradução em francês, alemão, espanhol e chinês), 1987; **Dialogue with the Other** (traduzido para o chinês), 1990. Em setembro de 2004, será publicado simultaneamente em inglês, francês e italiano o livro **The Side of God**.

O indiano Prof. Dr. Pe. **Michael Amaladoss**, SJ é diretor do Instituto para o Diálogo com Culturas e Religiões, em Chennai, na Índia. Ele concedeu uma entrevista à **IHU On-Line** na edição n.º 102, de 24 de maio de 2004, e ministrou a conferência A teologia das religiões e a teologia na universidade no Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI. Mi-

¹¹ A teologia apofática fala de modo negativo de Deus. Deus não pode ser apreendido adequadamente pela razão humana; a linguagem humana, quando aplicada a Ele, é sempre inexata. (Nota da **IHU On-Line**)

chael Amaladoss é Ph.D. em Teologia Sistemática pelo Institut Catholique de Paris, na França, além de professor de Teologia no Vidyajyoti College of Theology, em Nova Déli, na Índia. Amaladoss escreveu muitos livros e artigos sobre espiritualidade e diálogo inter-religioso. Entre eles, citamos: **Faith, Culture and Inter-Religious Dialogue. Ideas for Action** (Fé, cultura e diálogo inter-religioso. Idéias para a ação). New Delhi Indian Social Institute, 1985; **Making All Things New. Dialogue, Pluralism and Evangelization in Asia** (Fazendo novas todas as coisas. Diálogo, pluralismo e evangelização na Ásia). Edição indiana: Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1990. Edição internacional: Maryknoll: Orbis Books, 1990. **Inigo in India. Reflection on the Ignatian Exercises by an Indian Disciple** (Inigo na Índia. Reflexões dos exercícios inicianos por um discípulo indiano). Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1992; **Walking Together. The Practice of Inter-Religious Dialogue** (Caminhando juntos. A prática do diálogo inter-religioso). Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1992. Traduzido para o português sob o título **Pela Estrada da Vida**. São Paulo: Paulinas, 1995. Seus livros mais recentes são **Making Harmony. Living in a Pluralist World**. Déli: ISPCCK, 2003; **The Dancing Cosmos. A Way to Harmony**. Déli: ISPCCK, 2003.

A irmã **Lúcia Weiler**, responsável pela oficina **As mulheres seguidoras de Jesus – as mulheres nos sinóticos no Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI**, é professora na Escola de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF). Graduada em Teologia pela PUCRS, fez mestrado e doutorado em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

O Prof. Dr. **Andrés Torres Queiruga** é professor da Universidade de Santiago de Compostela, na Espanha. Ele ministrou a conferência O fazer teológico na universidade em tempos modernos no Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI. Queiruga concedeu uma entrevista à **IHU On-Line** na 92ª edição, de 15 de março de 2004. Ele é licenciado em

Filosofia e Teologia pela Universidade de Comillas, Espanha, é doutor em Filosofia pela Universidade de Santiago de Compostela, Espanha, e em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália. Exerce as funções de membro da Europäische Gesellschaft für katholische Theologie (Associação Europeia de Teólogos Católicos); membro fundador da Sociedade Espanhola de Ciências das Religiões (SECR); membro numerário da Real Academia Galega e do Conselho da Cultura Galega. Seus livros mais recentes são: **El problema de Dios en la Modernidad**. Verbo Divino, Estella, 1998; **Do Terror de Isaac ó Abbá de Xesús**. SEPT, Vigo, 1999. Tradução castelhana: *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*; *Hacia una nueva imagen de Dios*. Verbo Divino, Estella, 2000; **Creer de otra manera, Cuad. Aquí y Ahora**. Santander: Sal Terrae, 1999; **Por el Dios del mundo en el mundo de Dios. Sobre la esencia de la vida religiosa**. Santander: Sal Terrae, 2000; **Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte**. Santander: Sal Terrae, 2000; **Peccato e perdono**. Perché è urgente e necessario un cambiamento nella Confessione. Marna. Vicenza: ISG Edizioni, 2001. Entre suas obras publicadas em português, citamos **Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano**. São Paulo: Paulinas, 1993; **O cristianismo no mundo de hoje**. São Paulo: Paulus, 1994; **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995. E por ocasião do Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI, em maio de 2004, na UNISINOS, lançou a tradução portuguesa do seu livro **Repensar a ressurreição**. São Paulo: Paulinas, 2004.

O Prof. Dr. Luiz **Carlos Susin** ministrou a oficina A escatologia cristã. A teologia cristã no confronto com a ciência moderna no Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI. Susin dedica-se ao ensino da Teologia, desde 1984, no Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre (Atual Faculdade de Teologia – FATEO), hoje concentrando seu trabalho no programa de pós-graduação em Teologia, em ní-

vel de mestrado. O professor pertence à Ordem dos Capuchinhos. É licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ijuí, atual Unijuí. Concluiu o mestrado e o doutorado em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, Itália. Participou da fundação da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), da qual foi presidente no triênio 1998-2001. Desde 2000, é membro do Comitê de Direção da Revista Internacional de Teologia Concilium. É autor de **Assim na terra como no céu. Brevilóquio sobre escatologia e criação**. Petrópolis: Vozes, 1995; **Jesus, Filho de Deus e filho de Maria**. São Paulo: Paulinas, 1997; **A criação de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003. Como presidente da SOTER, organizou a publicação dos seguintes volumes: **Mysterium Creationis – um olhar interdisciplinar sobre o Universo**. São Paulo: Paulinas, 1999; **O mar se abriu – trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2000; **Sarça Ardente – Teologia na América Latina: Prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2000; **Terra Prometida – Movimento social, engajamento cristão e teologia**. Petrópolis: Vozes, 2001. O professor Susin apresentou o livro **A Vinda de Deus: Escatologia Cristã**¹², de Jürgen Moltmann, no evento **Abrindo o Livro** do dia 26 de agosto de 2003. Sobre o tema, os leitores e leitoras podem conferir, na **IHU On-Line**, número 72, de 25 de agosto de 2003, a entrevista do Prof. Dr. Frei Luiz Carlos Susin.

IHU On-Line – Quais são as características mais marcantes da era contemporânea? Quais suas vantagens e seus limites?

João Batista Libânio – Trata-se de um momento marcado por um crescente individualismo, ele é a ideologia da modernidade. Há também um crescente desenvolvimento tecnológico na informática e na genética. A capacidade gigantesca de produtividade do capitalismo vai transformando os desejos em necessidades e, por isso, desencadeando um processo enorme de consumismo. A ideologia central do prazer traz uma compreensão

da vida como gozo, como presente, diminuindo a perspectiva de futuro e de passado. Há também uma crítica radical a todo totalitarismo, a toda imposição, portanto uma consciência muito mais clara da liberdade, da autonomia das pessoas. Vejo um lado muito positivo que é a afirmação da subjetividade e outro lado, o extremo desse lado da subjetividade, que é o esquecimento das dimensões sociais e do pobre, que é cada vez mais marginalizado. Quando digo pobre, me refiro a continentes, países e grandes segmentos de certos países. Na Europa, fala-se do quarto mundo, uma população marginalizada de todo o progresso. Em reação a isso, há muitos movimentos que têm a ver com a descoberta da solidariedade como resposta à situação.

David Tracy – Penso que, como primeiro e mais importante aspecto, é preciso mencionar o diálogo entre as religiões, abrangendo aquilo que aceitamos ou não aceitamos, além da solidariedade e unidade de todas as forças numa luta pela justiça. Isso é atualmente muito importante. Em segundo lugar, considero terrivelmente importante encarar que a realidade da globalização, junto com a tecnologia da informação e o capitalismo, tem possibilidades, mas também ameaças para todas as nações, para todos os povos. Isso no sentido de unir a solidariedade das religiões e de outros povos que nos dizem respeito, como também o mundo secular. Algo poderia ser feito no sentido de recriar uma genuína nova situação para a humanidade. Em terceiro lugar, eu penso que, para o próprio cristianismo, é mais importante dar-se conta de que ele já não será mais, por muito tempo, como agora, a religião do século, a religião européia, a religião dos descendentes da América do Norte, da América do Sul etc. Dar-se conta de que, no hemisfério sul, em outro espaço, haverá mais católicos. Há agora mais anglicanos na África do Sul do que na Grã Bretanha, mais presbiterianos na Coreia do que na Escócia ou na Suíça. E, quanto ao budismo, já não é mais a religião do Oriente, hoje é a religião de muitos ocidentais.

¹² **A Vinda de Deus: Escatologia Cristã, de Jürgen Moltmann**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003. 374p. (Coleção Theologia Publica 3). (Nota da **IHU On-Line**)

Para pós-modernos, o budismo é muito atraente. Assim, o cristianismo já não é a religião européia dominante. Os teólogos devem entender o que está acontecendo e agir de acordo com essa tendência. Essa é uma missão central e crucial. E, por último, para mim, este também é um momento crucial, porque da modernidade para a pós-modernidade, em relação à democracia, ao pluralismo, aos direitos humanos, as alternativas são desesperadoras e assustadoras. E há também um momento pós-moderno no qual se viu que a totalidade das alternativas do sistema da modernidade não está clara. Por isso, surge o pós-moderno, tanto secular como religioso, com alguns aspectos das tradições pré-modernas, com recursos para ajudar o presente. Penso especialmente em tradições místicas e em momentos na tradição dos franciscanos ou dos reformistas radicais e de antigos luteranos ou em aspectos da bíblia que são muito influentes em tempos específicos. Nos primeiros três séculos da cristandade, foi mais influente o Evangelho de Mateus, porque ele ensina como formar uma comunidade com novas leis e novos direitos. Hoje, para muitos, o Evangelho de Marcos e o mais místico Evangelho de João tornaram-se fundamentos maiores para repensar e cumprir realmente a fé. Assim, em resumo, considero que os elementos mais importantes no presente são: a luta por justiça com amor, como chave; o diálogo das religiões; a análise ética; a política econômica da globalização em todas as suas formas; a cobertura do novo sentido da nova cristandade que está por vir; os grandes recursos da tradição que ignoramos durante demasiado tempo.

Michael Amaladoss – Eu vejo a tendência para a cooperação como um sinal maior de esperança. Os homens atingem a coletividade da comunidade no campo da ciência e da tecnologia e mantêm a importante presença no campo da tecnologia da comunicação, e tudo isso representa instrumentos favoráveis, um novo desenvolvimento para as necessidades da população que está crescendo. Toda essa tecnologia, porém, apresenta um viés

de cooperação, enquanto representa o lado negativo da globalização, por expressar a crescente distância entre os ricos e os pobres, na qual o poder também atua globalmente, explorando e dominando, no restante do mundo, o mercado, especialmente os empreendimentos comerciais. E eles produzem efeitos nas Nações Unidas e em outras organizações mundiais. A maioria da população não tem acesso à globalização, mas é dominada pelos poderosos e pelos ricos. Tudo isso conduz a conflitos. Eu penso que, por trás dos conflitos, que também se manifestam como inter-religiosos e intercatólicos, há um sentido de exploração tecnológica, na busca do poder e no controle dos recursos. E isso leva à rejeição dos argumentos religiosos, pois tende a justificar a violência dos conflitos, como a guerra, e por vezes demoniza os outros, já que todos esses conflitos expressam a guerra entre Deus e os demônios. Entretanto, em tudo o que vemos no mundo, também há a afirmação positiva de muitos grupos modernos. O que ocorreu na Índia é um bom exemplo. A Índia foi dominada por um partido que era hindu e que governou na linha do sistema capitalista. Recentemente, quando houve eleições, porém, os pobres modelaram o processo, levar a que se governasse mais simpaticamente para eles, e o governo é mais secular, novo em sua compreensão, e os comunistas conseguiram 60 cadeiras no parlamento. Isso serve como exemplo de uma ideologia favorável aos pobres. Também revela o acesso à democracia. Em Mumbai,¹³ houve manifestações, nas quais as pessoas expressavam suas convicções e preferências. A impressão é que isso se relaciona também com a pós-modernidade e, em maior ou menor grau, com o pluralismo como fato da vida, como expressão de culturas, o que também permite ver, em lugar do conflito, o desejo de se buscarem saídas. Há vários grupos procurando isso em várias partes do mundo. No momento, parece dominar o conflito. Na Índia, de certa maneira, ainda vigora o pensamento hindu. Basicamente, eles acreditam num único Deus, que ultrapassa várias divindades, buscando a verdadeira realização, porque Deus é um e por isso todo o povo deve ser uma

¹³ Refere-se ao Fórum Social Mundial, realizado, no início deste ano, em Mumbai, na Índia (Nota da **IHU On-Line**).

comunidade que tenha sentido. Dessa forma, o sentido do pluralismo e da unidade, diria eu, é a busca da harmonia e da unidade. Eu penso que essa é a visão que temos em grupos universitários em várias partes do mundo e que esta harmonia quer estender-se, hoje, para grupos que visam ao aspecto ecológico que se expande atualmente no mundo. Eles vivem como nós gostaríamos de viver: em harmonia sobre a terra. Eu creio que também há muitos sinais de esperança.

Lúcia Weiler – Uma das características que eu percebo na contemporaneidade é a fragmentação e busca da globalização sem uma integração de ambas. Fragmentação do conhecimento, de situações, de afetividades e, ao mesmo tempo, uma globalização. Há uma globalização positiva de esperança que tem suas vantagens e há outra que é algo que vem de fora. Há uma consciência nova ecológica, inclusive o próprio cristianismo começa a conscientizar-se de ter contribuído com suas interpretações por vezes errôneas de textos bíblicos ou não comprometer-se suficientemente com a situação atual, e isso se tornou uma questão ética de responsabilidade e está se tornando uma reação e uma espiritualidade e uma mística, ecológica, cósmica. Há também a desumanização, a violência e a reação contrária, uma sede de humanização, sede de relações humanas, relações iguais, entre homens e mulheres. Há conflitos marcantes, e a nossa sociedade está buscando e ensaiando como integrá-los.

Andrés Torres Queiruga – O que me impressiona mais é que a mudança da modernidade é tão grande que Karl Jaspers¹⁴ fala de cinco rupturas na história da humanidade e põe a modernidade, que é muito recente, como a última. Por isso, eu

penso que a pós-modernidade é um modo de afrontar a modernidade, que é um futuro tão tremendamente aberto que precisamos pensá-la, pois ainda não a dominamos. Não sabemos para aonde caminha a humanidade, portanto devemos buscar orientações. Nesta humanidade global, antes de tudo, está o problema da justiça. Um observador de Marte seria incapaz de compreender que haja fome neste mundo, onde sobra riqueza, onde se gasta em armamento. Portanto, o tema da justiça entre as nações e dentro das nações é o tema da paz – há guerras que continuam solapadas, abertas – são temas centrais. Devemos estender também isso à ecologia e à saúde humana. A ecologia está a serviço da humanidade, logo devemos cuidar do mundo, mas cuidar dele para que haja pessoas que vivam sãs e com justiça. Vendo estas problemáticas tão sérias, percebemos que a possível solução para o futuro é por meio da unidade das nações. O grande problema é ir encontrando instrumentos internacionais. Olhando o conflito no Iraque, não há como não pensar numa organização como as Nações Unidas fortalecida, que pudesse parar esta tremenda irracionalidade. Portanto, há que construir uma sociedade de nações eficaz, efetiva. Naturalmente, nisso entraria o diálogo das religiões para unir os esforços, segundo a preocupação de Hans Küng¹⁵ e de todos nós. Do ponto de vista cristão, a minha grande preocupação é como lograr que o cristianismo seja frutífero, já não entro agora na questão de ajudar a dar sentido à vida individual e à vida coletiva, e sim, realmente, que a Igreja consiga primeiro romper o maior mal-entendido da modernidade ocidental, provavelmente na oriental não seja tanto, pensar que Deus é inimigo do homem, anunciado por Feuerbach¹⁶. Convencer a humanidade de que Deus é verdadeiramente amor, portanto, a reli-

¹⁴ Karl Jaspers (1883-1969), advogado, médico e filósofo alemão. Entre 1920 e 1930, o filósofo dedicou-se a elaborar as idéias que, com as de seu compatriota Martin Heidegger, formariam a base do existencialismo alemão. Jaspers afastou-se de Heidegger, quando este não condenou explicitamente o regime nazista. (Nota da *IHU On-Line*)

¹⁵ Hans Küng, importante teólogo alemão, presidente da Fundação de Ética Global, com sede em Tübingen, na Alemanha. É autor de inúmeros livros. Foram traduzidos para o português, entre outros, *Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002; *Uma ética global para política e economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999; *Religiões do Mundo*. Em busca dos pontos comuns. Verus Editora, 2004. O sítio da Fundação de Ética Global é <http://www.weltethos.org> (Nota da *IHU On-Line*).

¹⁶ Ludwig Feuerbach (1804-1872), filósofo alemão, autor, entre outros, dos livros, *Preleções sobre a essência da religião*. São Paulo: Papirus, 1989 e *A essência do cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Papirus, 1997. (Nota da *IHU On-Line*).

gião só tem sentido como salvação, para fazer o bem à humanidade. Entretanto, não basta enunciar isso, temos que mostrar com uma nova teologia. Para mim, parece que o problema fundamental é democratizar a Igreja, se não o conseguirmos, não poderemos adaptá-la ao mundo atual, não podemos estar, passo a passo, com o tempo, sair para desafios novos, e isso supõe uma mudança muito radical. Por exemplo, teologicamente, não haveria dificuldade nenhuma para que todos os cargos da Igreja fossem eletivos e temporais. Os grandes cargos, bispos, Papas deveriam ser por tempo determinado. Sei que isso assusta muito. Acho, porém, que sem isso não seremos capazes de atualizar o cristianismo.

Luiz Carlos Susin – Eu gostaria apenas de dar a minha visão sobre a periferia de uma megalópole onde há dificuldades de comer, porque há fragmentos de comida, fragmentos de trabalhos e também fragmentos de religião, porque tudo se apresenta de forma caótica. É, às vezes, tive a tentação de interpretar o nosso momento com a teoria do caos, mas dentro da ambigüidade em que o caos tanto é lugar de muita morte quanto é lugar de muita criatividade. Na informalidade, na periferia, percebemos muita criatividade, muita energia, energia solta que se caracteriza, em parte, pela violência e que assusta muito. É o horror do caos. Também, muita energia criativa e que vai em direção à complexidade de formação que depois tem que se ver pelo lado institucional, pelo lado jurídico, até pelo lado metafísico. Acabo de receber um e-mail de Leonardo Boff muito aborrecido com nosso grupo que está lançando uma temática em vista de um fórum mundial de teologia e libertação¹⁷. Ele se queixa, porque

nosso grupo não está dando o devido lugar à questão ecológica como paradigma fundamental de nosso tempo. Ele insiste muito na imagem do Titanic. Nós estamos no Titanic, ele está para afundar e nós ficamos tratando de questões internas. Eu acho que também beira essa teoria, apenas não dá para resolver separadamente esses problemas.

IHU On-Line – O sofrimento é algo crucial na contemporaneidade. Onde ele está concentrado? Como está presente ou ausente na teologia? Deus sofre?

João Batista Libânio – Há dois grandes sofrimentos. As classes populares sofrem de miséria, de fome, de insegurança do futuro, de perda da dignidade, daquilo que Gustavo Gutiérrez¹⁸ define como não-homem, não-ser humano. As classes mais ricas sofrem de uma falta de sentido da vida, de um vazio, de um niilismo, portanto estão em busca de consolo, de religiões, de seções espiritualistas, porque, no fundo, se encontram em um vazio. Se esses dois temas são trabalhados na teologia? Sim, a teologia da libertação trabalhou muito o sofrimento e ainda a sua questão central: o pobre. Os últimos livros de Gustavo Gutiérrez insistem muito nisso¹⁹. Creio que a teologia europeia está preocupada com esse niilismo que há nas suas sociedades. Portanto, os dois sofrimentos maiores são tratados pela teologia a seu modo, o que parece um consenso, sobretudo depois que Moltmann²⁰ insistiu tanto no Deus crucificado, que já não temos mais a idéia da apatia de Deus da teologia clássica ou de origem grega. Para nós, hoje, Deus sofre porque nos criou e está ao nosso lado, para lutar ao nosso lado, a fim que tudo dê certo e, quando isso não acontece, ele sofre conosco.

¹⁷ Refere-se ao I Fórum Mundial de Teologia e Libertação – FMTL, que se realizou nos dias 21 a 25 de janeiro de 2005, na PUCRS, em Porto Alegre, precedendo o Fórum Social Mundial, que ocorreu de 26 a 31 de janeiro de 2005. (Nota da *IHU On-Line*).

¹⁸ O teólogo, filósofo e psicólogo peruano Gustavo Gutiérrez é um dos iniciadores da teologia da libertação. Autor de diversos livros, entre os quais destacamos: **Teologia da Libertação. Perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000 (Nota da *IHU On-Line*).

¹⁹ Alguns dos últimos livros de Gustavo Gutiérrez são: **Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomeu de Las Casas**. São Paulo: Paulus, 1992 e **Onde dormirão os pobres?** São Paulo: Paulus, 2003. (Nota da *IHU On-Line*).

²⁰ Jürgen Moltmann é um dos maiores teólogos vivos. Ele concedeu entrevista ao *IHU On-Line* n.º 94, de 29 de março de 2004. Desse autor, a Editora Unisinos publicou os livros **A vinda de Deus. Escatologia cristã**. São Leopoldo, 2003 e **Experiências de reflexão teológica. Caminhos e formas da Teologia Cristã**. São Leopoldo, 2004. (Nota da *IHU On-Line*).

David Tracy – Estou convencido de que não existe nenhuma filosofia ou teologia que não tenha como tema, não digo único, mas central, a preocupação de encontrar uma resposta para o sofrimento inocente. O sofrimento dos indivíduos por enfermidades, infortúnios ou acidentes que podem acontecer às pessoas, o sofrimento psicológico, tão terrível... De certa forma, todos nós estamos num sofrimento geral. Não só os indivíduos, como povos inteiros, em todas as classes sociais. Eu concordo com Levinas²¹ que toda teologia, e mesmo filosofia, que não responda a isso, é, no atual momento, no mínimo, estranha, porque há tanto sofrimento que está ocorrendo no mundo e há tantas maneiras que a moderna tecnologia pode motivar qualquer um, incluindo os intelectuais, a encarar essa realidade, e a encarar a necessidade de se fazer algo, de pensar bem. Como disse um recente sociólogo americano, nós estamos sendo entretidos para a morte. Há sempre algo novo para ver, somos sempre levados a mudar de canal, a ter sempre novas experiências... E, não obstante, as religiões não oferecem uma sólida orientação para se tentar entender o sofrimento. A única coisa que vejo em todas as religiões é que elas consideram que o ego é o problema. O ego exige que se faça tudo para ele mesmo, que se trabalhe para ela e não se veja a realidade que está acontecendo aos outros e, eventualmente, o que está acontecendo a nós mesmos. Nós permitimos isso, nós permitimos que o povo goste disso, eventualmente permitimos que apressadamente se queira isso. E não obstante, a cruz exige que essas relações se dêem a partir de nós, no lugar onde estamos. Não é fácil, no presente momento histórico, ser um cidadão dos Estados Unidos, esse poderoso império, ou ser um crente da Igreja Católi-

ca Romana, que é outro império poderoso. Ambos são grandes organizações que pensam fazer um grande bem, mas de fato eles fizeram e fazem o mal. E, como membros responsáveis de ambos, devemos lutar, intelectualmente e de qualquer outra maneira que pudermos. Para mim, não é Moltmann que apresenta a solução. Já na bíblia, e não com o pensamento moderno, ou Hegel, Deus sofre. E porque temos categorias que provêm dos gregos, e não originalmente da bíblia, o sofrimento é sempre mudança, é sensibilidade com os outros que estão sofrendo e mudando. Em toda a cristandade, é o crucificado o desejado. Preciso dizer, em termos históricos, que, por causa do pensamento grego, se levantou uma noção da imutabilidade que influenciou os cristãos recentes, com algumas exceções no passado, para dar-se conta de que Deus também sofre. Deus está conosco. Como disse Dietrich Bonhoeffer²² sobre os nazistas, sobre os que eventualmente foram mortos por eles, muitas vezes só o Deus que sofre pode ajudar. E o povo tem o direito de saber isso. E os teólogos têm a responsabilidade de articular isso de forma que oriente. Por que não tomo a cruz que representa o sofrimento e a alegria? É importante a experiência do *Abba*, pensamento cristão de que Deus é amor. Isso, porém, não pode ser dito num sentido tão sentimental, que não vai ajudar na perturbação e no sofrimento. Por isso, também devemos evitar que cristãos desvirtuem a tradição católica, transformando o sofrimento num dolorismo ou num fatalismo ou dizendo que o povo pode sofrer agora para ser feliz depois. Isso não é uma resposta teológica adequada. O sofrimento tem o poder de induzir ao sofrimento ou de lutar contra o sofrimento, nesta vida, agora!

²¹ Emmanuel Levinas (1906-1995), filósofo e comentador talmúdico, nasceu na Lituânia e faleceu na França. Desde 1930, era naturalizado francês. Foi aluno de Husserl e conheceu Heidegger cuja obra *Ser e tempo* de 1927 o influenciou muito. “A ética precede a ontologia” é uma frase que caracteriza o pensamento de Levinas. Ele é autor do livro que o consagrou *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité* que foi traduzido para o português com o título *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. No Brasil, a Editora Perspectiva, publicou *Quatro leituras talmúdicas* em 2003 e a Editora Vozes, *De Deus que vem a idéia*, em 2002. (Nota da *IHU On-Line*)

²² Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), importante teólogo do século XX. Ativo nas iniciativas ecumênicas da Igreja considerada como uma entidade mundial, foi um dos primeiros alemães que se aperceberam dos problemas do nazismo, criticando o regime de Hitler. Associou-se ao grupo que desejou matar Hitler. Foi preso, passando dois anos na cadeia, e foi enforcado em 1945. Sua última obra de envergadura foi *Ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. Escreveu ainda muitos livros, entre os quais citamos *Ressistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. (Nota da *IHU On-Line*)

Michael Amaladoss – Não penso que o sofrimento seja algo particularmente pós-moderno. Penso que no presente, como no passado, os humanos enfrentam o sofrimento, vão contra o sofrimento, escapam do sofrimento. Esse é o primeiro aspecto: o povo enfrenta o sofrimento e atrás do sofrimento está a injustiça. Isso vale para formas de hinduísmo, de grupos sociais ou de ações políticas e outras. Em segundo lugar, as pessoas acreditam que certa forma de sofrimento é inerente à natureza e lutam contra o sofrimento. E, num grupo que avalia o sofrimento, a idéia é que precisamos crer na capacidade de humanizá-lo. Vejo que as posições do budismo na contemporaneidade devem ser bem entendidas. Buda envolveu-se com o sofrimento, mas não pregou a resignação, e sim a capacidade de superá-lo de forma humana, de humanizá-lo, aceitando-o e dando-lhe uma nova concepção humana. Como último aspecto, penso que o cristianismo é mais prospectivo do que o budismo, porque vê o sofrimento como algo que teve que ocorrer, mas esta ocorrência está ligada ao fato de que Deus aceita o sofrimento e nos impõe que o enfrentemos e o humanizemos. Penso que tudo isso está se consolidando. Essa é uma experiência que não tem limites, que se torna apofática. E isso é um mistério. É preciso entender o sofrimento e humanizá-lo. Ele é tão mistério como Deus. Assim, temos uma responsabilidade a esse respeito.

Lúcia Weiler – Eu vejo dois grandes sofrimentos: um é a exclusão, com suas formas sutis, que a pós-modernidade pratica e que faz as pessoas sofrerem muito. Eu trabalho no Centro de Estudos Bíblicos (Cebi) e vejo que, praticamente, 95% das pessoas que se relacionam conosco no Brasil, não têm Internet nem uma possibilidade de comunicação que entre nós já é normal. Muitos não sabem ler nem escrever, ouvem a Bíblia por meio de um gravador. As mediações de exclusão são muito sutis, o que faz sofrer muito, porque tira a dignidade

e a autoconfiança. Outra é a violência, o crime organizado, que se manifesta, muitas vezes, no plano doméstico, de forma velada, e aí a mulher é a grande vítima. A resposta que a teologia está procurando é desenvolver uma mística e uma resistência interligadas. Em nosso trabalho, tentamos aumentar esse modo de empoderamento dos pobres, especialmente de mulheres, com quem eu mais trabalho. Vejo uma distância muito grande ainda na academia. Acho que ela reflete, mas não chega a uma prática de assumir, de fato, o sofrimento. O Deus que sofre é aquele que escuta o clamor e desce. Em grande parte, nossa teologia ainda é triunfalista ou fundamentalista, busca verdades e não se preocupa tanto com convicções e práticas. A Bíblia dá uma grande perspectiva para quebrar o oficial e entrar com as pequenas histórias onde há libertações acontecendo. O clamor de Deus é o clamor do povo, seja para o próprio povo, para a academia ou para a teologia. O grito de Jesus em Marcos é uma convergência do clamor do pobre. em que é reconhecido que Ele é filho de Deus. Devemos resgatar o sofrimento não por ele mesmo, porque teríamos uma espada de dois gumes, mas a solidariedade no sofrimento, sim, é a grande obra de Deus, do amor de Deus. Estar lá onde a pessoa sofre. Uma mulher que ajudou muito na desconstrução de textos bíblicos foi Elza Tamez²³, quando ela disse que Agar²⁴ foi a mulher que complicou a história da salvação e justamente essa mulher vê aquele que vê o sofrimento, o clamor e por isso ela também entra na bênção. Precisamos ainda a prática, mas a sensibilidade por um Deus que sofre a temos, e não podemos fugir disso.

Andrés Torres Queiruga – Indubitavelmente, o sofrimento tem que ser um problema fundamental da teologia. Uma teologia que não seja sensível para isso, não tenha eficácia nisso, não é teologia. O que me preocupa é que essa situação tome formas racionais. Acho que seguimos mantendo um

²³ Elza Tamez, teóloga mexicana, metodista, professora da Universidade Bíblica Latino-Americana da Costa Rica, com vários livros traduzidos para o português. (Nota da **IHU On-Line**).

²⁴ Agar é a escrava egípcia de Abraão com a qual ele teve vários filhos. Cf. o livro do Gênesis, 21,1-21 e 25,12. (Nota da **IHU On-Line**)

terrível mal-entendido teológico e que o cobrimos com retórica, porque não adianta dizer que Deus sofre ou que Deus se compadece, o que é verdade, se, ao mesmo tempo, não esclarecemos que sofre, porque é impossível evitar o mal. Nós seguimos mantendo um mito. Na verdade, eu prefiro dizer que Deus se compadece a dizer que ele sofre, o que me parece mais exato dentro da inexactidão. Enquanto se mantiver o preconceito de que Deus pode criar um paraíso no qual não haja sofrimento, ou que hoje Deus poderia eliminar o sofrimento, então estamos fazendo retórica que não leva a nada. De nada vale um Deus que se compadece de mim, se podendo tirar minha enfermidade ou tirar minha fome, não o faz. Então temos que distinguir dois caminhos: de um lado, há um Deus que está amando, de outro, é impossível evitar esse sofrimento. É a palavra de Isaías: “Pode uma mãe esquecer o filho de suas entranhas, ainda que ela o esqueça, eu não o esquecerei”²⁵. Se eu vejo uma mãe sofrer à cabeceira do seu filho, sei que, para a mãe é impossível evitar esse sofrimento. Isso não pode levar a pensar em um Deus impotente, Deus é onipotente. O problema do mal não é de Deus, é nosso. É a nossa finitude que faz impossível evitar todo o mal. Então, se realmente compreendemos que Deus, ao criar o mundo, sabe que, inevitavelmente, o limite do mundo vai impor conflitos, contradições, sofrimentos, e que uma liberdade finita permite a possibilidade de fazer coisas más, Deus ou não cria, ou, se cria, tem que assumir que, no mundo, vai aparecer sofrimento, conflito e mal, ou seja, não é possível evitar o mal. Se não esclarecermos isso, fazemos retórica. Ele mostra sua personalidade, lutando contra o mal, por isso eu inventei uma palavra: “pone-rologia” para dizer que primeiro temos que dar-nos conta de que para um crente ou não-crente o mal é inevitável, e Deus situa-se ao nosso lado, naturalmente porque nos ama, apoiando-nos na luta contra o mal, compadecendo-se de nós, mas animando-nos a lutar. Uma vez que compreendemos que o mal é inevitável, compreendemos que Deus é o antimal, que está continuamente lutando, tentando evitar esse mal que o fere como nos fere,

como a dor de um filho fere a mãe e fere o pai. Portanto, não podemos crer em Deus antimal, se não colaboramos com Ele na luta contra o mal. E assim podemos ler o Evangelho: o único encargo que nos deixa Jesus é justamente a luta contra o mal, porque isso significa a lei da caridade. Amar é lutar contra o mal: dar de comer a quem tem fome, vestir o nu. O critério último é esse, porque a parábola do juízo final vai nos dizer que cremos em Deus, se realmente lutamos contra o mal. Por isso, para mim, é importante que rompamos o mal-entendido de que Deus pode evitar o mal. De nada valeria que nos quisesse muito e sofresse na cruz se, podendo evitar o mal, não o evita.

Luiz Carlos Susin – Queria lembrar que, talvez, a espiritualidade barroca ibérica, depois que ganhou conotações latino-americanas entre nós, apesar da suas ambivalências, já tem uma experiência do que significa por um lado, aceitar a condição de criatura que sofre, e, por outro, saber que isso não é desesperador, porque há a solidariedade de Deus de alguma forma no sofrimento que nós chamamos hoje de compaixão e que essas duas formas de sofrimento uma salva a outra, embora uma seja sofrimento para a vida e outra para a morte, uma seja destrutiva e a outra, regeneradora.

IHU On-Line – Que riquezas e limitações apontaria para o fazer teológico asiático, europeu, latino-americano e o que cada um deveria aproveitar do outro?

João Batista Libânio – Do fazer teológico da América Latina, eu colocaria duas características: o partir da experiência de Deus no pobre como a inspiração mais profunda na teologia, portanto é uma experiência de Deus, é algo tremendamente teológico, mas essa experiência de Deus se faz no pobre, no sofrimento, na dor etc. Geralmente, formulamos desta maneira: uma teologia da práxis, na práxis, para a práxis, pela práxis. A primeira, porque ela colhe da prática do cristão e da prática de outras pessoas que estão envolvidas com esse processo de libertação e reflete sobre ele. Na práxis, porque supõe que o teólogo esteja compro-

²⁵ Ele está citando Isaías 49,15 (Nota da **IHU On-Line**).

metido com essa situação. Para a práxis, porque tenta devolver essa reflexão para essas pessoas para que elas, iluminadas pela teologia, possam agir mais cristãmente, mais lucidamente. E, talvez, o mais complicado, pela práxis, porque se deixa criticar na sua teologia pela própria práxis. De tal maneira que cristãos simples, pobres, podem criticar um teólogo acadêmico, porque ele percebe que daí vem elementos que a ele escapam, que esse lugar é tão original que critica o seu lugar acadêmico. Das outras teologias, aprendemos muito. A teologia européia nos ensinou a metodologia, a hermenêutica e muitas outras coisas. Estamos aprendendo da teologia norte-americana, que infelizmente conheço menos, porque minha formação é mais européia, esse esforço de responder para uma sociedade na que o consumo, a riqueza, o poder é extremo e como esses teólogos estão tentando introduzir rupturas nessa homogeneidade para poder despertar, por meio de dois elementos, que David Tracy citou na sua conferência: a mística e a apocalíptica.

David Tracy – É muito claro que uma das grandes vantagens e esperanças do cristianismo nos dias atuais é que ele é global. Como disse antes, não é algo que vai demorar para aparecer. E isso significa que o cristianismo é ecumênico. Há um lugar teológico em minha tradição, como católico, para, por exemplo, Calvino e o calvinismo. O que é necessário agora é aprender algo dessas diferentes formas de pensamento e prática cristã que emergem em toda a parte do novo mundo, especialmente o mais antigo, como o que aparece na Índia, onde há tantos jesuítas. Se bem há uma discussão sobre as religiões e sobre como o cristianismo transformou-se em uma religião minoritária, para mim, o mais importante é destacar que o cristianismo é o melhor de toda a cristandade²⁶. De

modo semelhante, parece-me muito claro que o problema, que está ocorrendo na história da filosofia e da teologia é o seguinte: Pierre Hadot²⁷, do Collège de France, como sabem, fez vários estudos que ajudam a ver os problemas da cultura ocidental, em que há uma divisão entre teoria e prática. E isso ocorreu primeiro nos movimentos da teologia fora dos mosteiros, e, recentemente, no âmbito das universidades. Tomás de Aquino, porém, ainda conseguiu ver esses conceitos conjuntamente. Separou-se a espiritualidade da teologia e a prática da teoria. Eu aprendi isso participando de uma discussão entre cristãos e budistas. O debate foi bastante metafísico, bastante teológico, sobre ser e não ser, sobre Deus e a finitude, sobre a natureza do sofrimento, a natureza da ansiedade etc. Os budistas procuram inserir as práticas espirituais na teoria, de uma maneira como os teólogos ocidentais, mesmo os que não exerceram práticas espirituais, o fazemos. É muito mais difícil, há uma grande divisão. As culturas modernas ocidentais, entre outras, e mesmo em relação ao antigo Ocidente, são peculiares, como Hadot mostrou. Toda a antiga filosofia, não precisamente as concepções cristãs e judaicas, apresentava esse aspecto. Assim, se você é estóico, no dia-a-dia, você vai engajar-se em exercícios para ligar o seu *logos* com o *logos* que preside o universo. Se é epicurista, seus exercícios são feitos para aprender a deixar ir-se a sua ansiedade, numa forma de vida budista. A teologia cristã, por razões que estamos começando a entender, penso eu, fez uma divisão, isso apesar da grande visão de Tomás, acima mencionada, dizendo que não deve separar, quando distingue. E ele não o fez. Ele foi muito bom nisso. Entretanto, no século XIV isso se vai. E, na academia, nós ensinamos a teologia separadamente. E o povo que nos ouve, poderia ensinar-nos a repensar e a repensar publicamente, assim espero. Não é pre-

²⁶ O autor está entendendo cristandade como toda a história e cultura cristãs e a forma concreta que o cristianismo foi tomando no decorrer da história.

²⁷ Pierre Hadot, filósofo francês, é um dos co-autores do livro **Dicionário de ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. Suas pesquisas concentraram-se primeiramente nas relações entre helenismo e cristianismo, em seguida, na mística neoplatônica e na filosofia da época helenística. Elas se orientam atualmente para uma descrição geral do fenômeno espiritual que a filosofia representa. Em português, pode ser lido o livro de sua autoria **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999. Para uma resenha da obra confira a revista *Síntese* 75(1996), p. 547-51. A resenha do original francês é de Henrique C. de Lima Vaz. (Nota da **IHU On-Line**).

cisamente uma investigação avassaladora, questionando quando ocorreu a divisão e por quê. Vários pensadores, como Wittgenstein, Nietzsche, Foucault, e teólogos como Karl Rahner, e também outros, tentam colocar as coisas em comum. Todos devemos envolver-nos e eventualmente queremos ter êxito, pois atualmente, na academia, os cristãos têm diante de si todo o mundo global e todas as outras formas de cristianismo. Como sugeri, eles não promovem essa divisão e por isso podem não só ensinar a conhecê-la e superá-la, mas mostrar novos caminhos e, surpreendentemente, o antigo caminho é de ajuda para a filosofia e a teologia.

Michael Amaladoss – Sobre a filosofia asiática, podemos dizer o seguinte: na compreensão hinduísta e budista não há real divisão entre filosofia e teologia. Mesmo se os teólogos cristãos orientais aprenderam da tradição ocidental, sobre a relação entre razão e fé, entre filosofia e teologia, algumas coisas são vistas de outra maneira. Na Ásia, encara-se a teologia com uma visão integral. Também se relaciona com filosofia e ciências sociais, mas não se faz tanta diferenciação entre as ciências. Segue-se uma visão integral de pensamento e reflexão, que não radicaliza a separação. Um segundo elemento importante é a presença de outras religiões e de outras teologias na Ásia que, em todo o mundo, só podem ser dialogais, dialogando com outras tradições, como o budismo, o hinduísmo etc. E depois, esse pluralismo permite intercâmbios que levam a encarar certas colocações teológicas como relativas e de certa forma limitadas. Não se caminha mais no sentido da verdade absoluta na bíblia, ou em relação a Jesus Cristo. Todas as manifestações humanas são, porém, de certa forma, afetadas por essa relatividade e pelo diálogo na linha do pluralismo. Todos se esforçam juntos na busca da plenitude e por isso unicamente Deus é o fim da busca. E onde está Deus? A teologia é o esforço de experimentar Deus, é sempre uma busca que nunca termina. Em terceiro lugar, penso que a teologia asiática poderia contribuir com alguns recursos. Herdamos muito da teologia cristã do Ocidente. Também herdamos toda a concepção racionalista da teologia, o aspecto con-

ceitual, lógico, escolástico, numa tendência talvez não tanto tomista, mas neo-escolástica. Hoje a real visão asiática é muito mais afetada por símbolos, numa visão mais holística, muito mais voltada para a terra, mesmo num sentido artístico, crendo que arte, filosofia, teologia, espiritualidade, conduzem todos para uma mesma direção. Minha concepção é bastante indiana. Como os cristãos na Ásia não estão sendo tão notórios, penso que eles devem ser redescobertos. Há uma aproximação artística, uma aproximação simbólica, e não uma aproximação conceitual, nem dogmática, ou lógica, uma aproximação para a reflexão teológica. Penso que nisso eles realmente podem contribuir. Talvez a Ásia também possa aprender de outros, especialmente da América Latina. Acontece que, por causa da tradição budista e hinduísta, os católicos aceitam o sofrimento com demasiada facilidade. Eles podem aprender o sentido do conflito, a luta contra ele, lutando contra o sofrimento, lutando pela libertação, o que não fazem suficientemente na Ásia. E para muitos de nós a teologia da libertação, que vem da América Latina, tem sido uma resposta nesse sentido.

Lúcia Weiler – Eu sinto que a teologia latino-americana está muito próxima da experiência, da prática e da vida. Isso desenvolve criatividade novas e, sobretudo, é uma teologia mais narrativa do que dogmática, uma forma nova de teologizar mediações hermenêuticas novas, além de toda a teologia da libertação que continua dando passos. Sinto que, como América Latina, poderíamos integrar mais o diálogo entre a teologia sistemática e a teologia bíblica, sobretudo intuições como a de Carlos Mesters e outras, que, a meu ver, estão sendo mais procuradas na Europa que na própria América Latina. Eu participo do intercâmbio do Cebi com países de língua alemã. Já fomos para a Academia de Freiburg e lá querem o método do Cebi. Eu vejo isso como um intercâmbio enriquecedor para ambos. Quando olho para a Europa, estudei lá dois anos, vejo que há um patrimônio de pesquisa que nós não temos. Então agradecemos o que a Europa nos oferece, mas acho que estaria na hora de desenvolver mais a pesquisa na área bíblica. Da Ásia, eu só tenho contato com a

Indonésia, mais diretamente. A teologia desenvolve formas de reflexão na fé pelo contexto de serem poucos cristãos entre muitos de outras religiões. Eles diziam: “Nós precisamos formar para convicções de fé e não para repetir verdades de fé”. O pensamento asiático, a arte, o lado contemplativo, reflexivo a interdisciplinaridade é um método que dá certo. Não é uma contemplação que aliena, mas um processo de reflexão. Podemos aprender muito uns dos outros.

Andrés Torres Queiruga – Curiosamente, sou o único europeu, mas não me sinto representando nem incorporando a Europa. Hoje a teologia necessita incorporar esta dialética da experiência, e da coerência racional. Indubitavelmente, a Europa tem o perigo de fazer livros sobre livros e idéias sobre idéias e perder a experiência. A chamada teologia da libertação foi uma sacudida para a Europa para chamar-nos à experiência da realidade. Os exegetas americanos conhecem a exegese europeia, mas estão mais livres, um oceano no meio parece que dá mais liberdade aos mestres. São mais realistas. A tradição asiática sempre é uma tradição de experimentar falando, de viver de dentro a vida. De todas as maneiras, não podemos renunciar à coerência racional. Sempre falando de uma razão ampliada, que inclui emoção, que inclui sentimento. Podemos afirmar pouco sobre Deus, mas aquilo que afirmamos deve ser coerente. Queiramos ou não, na cultura em que vivemos, somos racionais e se algo é incoerente, não o aceitamos. Assim, devemos superar o fundamentalismo bíblico. É uma tarefa radical pensar sobre experiência sem estarmos submetidos à palavra da bíblia que é mítica, muito intervencionista, de um Deus que ainda não é cristão. A questão do pluralismo é evidente. Não há possibilidades de sintetizar todas as culturas, mas ao mesmo tempo não podemos renunciar ao diálogo entre elas. Se somos humanos, tem que haver pontos de contato. Não poderá haver identidade, mas tem que haver progresso no contato, maior espaço em comum. Assim como estamos hoje muito fascina-

dos pela experiência budista, creio que uma oferta que o cristianismo não deve renunciar a oferecer é a experiência do *Abba* criador, do *Abba* que cria por amor, esta personalização do divino, que pode não ser uma pessoa humana, mas não pode ser menos que uma pessoa humana, em todo o caso mais que uma pessoa, portanto de uma relação pessoal, sabendo que estamos nos relacionando com alguém que nos ama. E aí verdadeiramente deve haver uma libertação do ego, mas não para trás, para o indiferente, senão para a comunhão, para a entrega no amor e para o outro. Seguramente, devemos aceitar da Ásia esse saber de que não somos os artífices absolutos da realidade. Que há algo que devemos deixar que a realidade nos fale, mas não renunciar à capacidade profética que temos na luta contra o mal, na realização do amor.

Luiz Carlos Susin – Da América Latina teríamos que resolver um complexo de Édipo, com a teologia europeia sobretudo. Tínhamos um problema, de adolescentes talvez. Jon Sobrino²⁸ procurou distinguir isso, dizendo que a teologia da Europa teria enfrentado o primeiro iluminismo, aquele da compreensão e do sentido. A nós tocava, em parceria com os movimentos de luta, de transformação, resolver o problema do segundo iluminismo, aquele da práxis, da transformação da realidade. Praticamente todos os teólogos, nesse período, foram nessa direção. Eu penso que, com isso, nós trabalhamos muito com distinções também. Nas referências feitas à América europeia, não consigo imaginar que ali estivesse também a América Latina, porque a América Latina, como o nome diz, é um pouco de latino, um pouco de indígena e americano, mestiça, não tem muito de anglo-saxã, por exemplo. E isso nos permite uma riqueza, uma complexidade que, se, por um lado, nos tornou, em um certo momento, um pouco adolescentes agressivos, por outro, nós, hoje, aceitamos, com mais facilidade, aquilo que até em análises militares e de grandes organismos econômicos já se tratava: o mundo como regiões, não

²⁸ Jon Sobrino, teólogo jesuíta, professor na Universidade Centro-Americana de El Salvador. É autor de inúmeros livros, muitos dos quais traduzidos para o português. (Nota da **IHU On-Line**).

como continentes, não como se fossem mundos isolados, mas como regiões. Escutamos muitas vezes, muitos sujeitos, inclusive fazendo teologia, a presença da mulher aqui já se sente muito visivelmente. Estamos dentro de uma complexidade que nos faz voltar um pouco ao fascínio do outro, e o fascínio de outro nos abre a experiências de outras religiões também.

IHU On-Line – Alguém gostaria de fazer mais algum comentário?

David Tracy – Este debate foi muito rico, lastimo não entender bem o português. Fui por diversos anos perito no Concílio Vaticano II com outros grandes teólogos. Lembro Gustavo Gutierrez que se tornou um bom amigo e a maioria dos teólogos que encontrei foram pessoas muito boas. O que há precisamente a dizer é que fui me convencendo, ao longo das conferências deste Simpósio Internacional *O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, que é muito importante que haja mais solidariedade intelectual e prática dos teólogos de todo o hemisfério. Há uma reunião anual dos teólogos católicos, incluindo o Canadá e o leste dos EUA. Presumo que daqui também participem alguns. Por que continuarmos distantes? Houve sérios problemas de alguns cristãos com seus governos, além do terrível escândalo que acompanhamos agora na Igreja. E creio importante mencionar também o povo indígena, que tem igualmente uma história terrível. Por último, a situação no Brasil, no Peru e no México,

não é como na Argentina e em outros lugares e nos Estados Unidos. Temos vários apelos favoráveis à tradição indígena. É tão importante a inculturação religiosa. Convém repensar também a questão relacionada com os escravos, que também é uma experiência tão terrível, aqui, na história do Brasil, nos Estados Unidos e alhures. Eu espero poder organizar alguns aspectos regulares, em algumas dessas sociedades onde estive para encontros. As pessoas poderiam realmente aprender umas com as outras. Aprender algo relacionado com o hemisfério e até mesmo algo global. Aconteceu algo muito bonito no campo da literatura: todas as pessoas educadas da América Latina lêem os grandes autores latino-americanos. Aconteceu também com a música, com a pintura. Por que não acontece com a teologia?

João Batista Libânio – Eu penso que há uma dificuldade crescente, sobretudo para nós aqui, no Hemisfério Sul, porque as políticas das nações estão criando obstáculos. Muitos de nós hoje temos uma enorme dificuldade de viajar aos Estados Unidos, porque, muitas vezes, passamos por tal vexame, por tal humilhação ao entrar, que não temos coragem de viajar. A política internacional atual não favorece encontros físicos entre nós, porque os países centrais dificultam o acesso dos países marginalizados. Entrar na Europa é cada vez mais difícil e nos EUA muito mais difícil. Teríamos que passar por uma concepção nova de política internacional.

É necessário desbloquear a experiência de Deus

Entrevista com Maria Clara Lucchetti Bingemer

Maria Clara Bingemer concedeu a entrevista a seguir à **IHU On-Line** sobre o Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI. No evento, a professora foi responsável por conduzir a oficina Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade ecológica e feminista. Maria Clara é decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Graduiu-se em Jornalismo, obteve o mestrado em Teologia pela PUC-Rio e doutorou-se em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. É autora de, entre outros livros, **A experiência de Deus num corpo de mulher**. São Paulo: Loyola, 2002 e **Deus amor: graça que habita em nós**. São Paulo; Valência: Paulinas; Siquem, 2003.

IHU On-Line – Qual é sua avaliação do Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI?

Maria Clara Bingemer – Fica, para mim, um sentimento de que a teologia está readquirindo importância, porque muita gente temia que, com essa eclosão do pluralismo religioso, do diálogo inter-religioso, das ciências da religião, a teologia fosse perdendo espaço. Eu acho que está acontecendo o contrário, que a teologia está ganhando espaço, está despertando um novo interesse, porque, para pensar essas questões que o pluralismo religioso, o diálogo inter-religioso e as ciências da religião levantam, se faz necessária a teologia. Esse simpósio reafirmou que está havendo um in-

teresse crescente pela teologia. Fiquei impressionada com a frequência e com as pessoas que vieram de longe, só para ouvir os teólogos. Os conferencistas foram todos excelentes. Gostei muitíssimo do David Tracy. Embora seja do Norte, é um homem muito aberto. Selecionou justamente os autores que estão marcando o pensamento teológico no Norte: o de Levinas, o pensamento judaico de Walter Benjamin e Simone Weil²⁹. Um pensamento que enfatiza essa abertura para o outro e que é igual ao nosso, quando tentamos fazer teologia na realidade: uma realidade de opressão, de pobreza e de injustiça. Achei que a teologia feita no Hemisfério Norte pode dialogar melhor com a teologia feita aqui nessas latitudes.

IHU On-Line – Quais são as maiores limitações no fazer teológico do Hemisfério Sul?

Maria Clara Bingemer – Recursos. A nossa limitação fundamentalmente é essa. Recursos, distâncias dos centros onde as coisas estão acontecendo, pobreza das bibliotecas, pobreza de recursos bibliográficos.

IHU On-Line – Há diferenças importantes entre as linhas teológicas apresentadas pelos conferencistas do Simpósio?

Maria Clara Bingemer – A diferença de fundo é a maneira de fazer teologia. David Tracy elabora sua teologia de uma maneira muito diferente da de Andrés Queiruga e de João Batista Libânio. Tracy já passou, no itinerário dele, pelo diálogo

²⁹ A **IHU On-Line** n.º 84, de 17 de novembro de 2003, teve como matéria de capa a vida e a obra da importante filósofa Simone Weil. Além da professora Maria Clara Bingemer, foram entrevistados Maria Carpi, Fernando Rey Puente e Emília Mendonça de Moraes. (Nota da **IHU On-Line**)

inter-religioso, agora está nitidamente na mística, mas é uma mística inter-religiosa, não é uma mística fechada. Gostei tanto dele porque estou plenamente convicta de que só quem poderá dizer palavras que ajudem à humanidade neste momento são os místicos. Não acho que os teólogos sistemáticos, os filósofos etc. possam nos ajudar muito nesse momento em que estamos lidando com o fato de que a religião, muitas vezes, se torna um motivo de medo, de terror, de violência, como é o caso do Islã político, da guerra do Iraque, onde a religião está no centro, no epicentro do conflito como causadora dele, como atriz protagonista. Quem está dizendo as palavras hoje, que realmente originam o pensar, são os místicos, ou os teólogos que incluem a mística no seu fazer teológico. Queiruga e Libânio não ignoram isso, o mencionam, inclusive quando Queiruga falou sobre Urs von Balthasar³⁰, que trabalhou muito com a mística assim como Rahner. Entretanto quem mais enfatizou isso foi Tracy. Ele disse que hoje trabalha diretamente com o apofatismo catafatismo, a mística está no centro das preocupações dele, a teologia do Amaladoss, por ser de um oriental, já inclui isso. Os orientais trabalham isso muito melhor que nós. No Ocidente, nós exilamos a mística como uma coisa não-séria, menos rigorosa, e eu acho que hoje ela está adquirindo uma cidadania mais central e importante dentro da teologia. Isso eu percebi também aqui. Nas perguntas das pessoas, foi algo que apareceu bastante. O discurso que enfatiza que a teologia da libertação morreu, que não há mais preocupação pelos pobres, não é verdadeiro. Mostrou-se o tempo todo essa preocupação do enraizamento na realidade. Agora, revelou-se muito também uma crítica ao momento atual da Igreja, da instituição eclesial, o sentido do estrangulamento em que se encontra a instituição eclesial como um impedimento sério ao pensar teológico, mas isso se sente mais dolorosamente aqui no Sul do que no Norte, porque no Norte eles são mais livres. Eles simplesmente não ligam para isso.

IHU On-Line – Mas, como se expressa no concreto esse estrangulamento?

Maria Clara Bingemer – Há uma marcha à ré em muitos Institutos de Teologia por normas vindas de Roma e pela nomeação dos bispos, que vão numa certa linha junto com novos movimentos neoconservadores como Opus Dei e Legionários de Cristo que estão ganhando mais espaços nas universidades. Uma recomendação que eu daria para a Companhia de Jesus: os jesuítas têm que ficar nas suas universidades, não podem entregá-las, porque senão nós todos vamos ficar nas mãos desses novos movimentos. Eu acabei de saber que Amaladoss foi chamado ao Vaticano, para responder por suas idéias. Isso esteriliza um teólogo. Leonardo Boff saiu, porque não agüentava mais ficar respondendo cartas, Gustavo Gutierrez se fez dominicano, porque senão passaria o tempo todo respondendo ao Cardeal de Lima, do Opus Dei, justificando daqui e dali. É um momento muito complicado na Igreja para a teologia.

IHU On-Line – Na situação atual da teologia brasileira, como poderia acontecer um reposicionamento na universidade, tendo em conta que também a universidade precisa ser questionada para se voltar mais para a sociedade. A teologia pode ajudar nesse sentido?

Maria Clara Bingemer – Não se deve fugir ao desafio de dialogar com o mundo acadêmico, que é um mundo agnóstico, letrado, que expõe questões agudas. Às vezes, na América Latina, nós nos voltamos para uma teologia mais popular, que é mais fácil. Havia até uma postura antiintelectualista que, para mim, não é correta. Por um lado, não se pode abandonar o diálogo com os não-crentes, com os que estão no mundo acadêmico etc. Por outro, essa síntese que soubemos fazer neste Simpósio é preciosa, no sentido de voltar a reflexão que se faz na universidade a serviço do povo. É um desafio permanente para todas as universidades sobretudo para a universidade católica, para a

³⁰ Hans Urs von Balthasar, teólogo, é autor de imensa obra teológica. A sua obra fundamental é *Theo-drama. Theological dramatic theory*. Ignatius Press, 1994. Em português podem ser consultados os livros *O cristão e a angústia*, Editora Cristã Novo Século, 2003 e *Meditar como cristãos*. Aparecida do Norte: Santuário, 2003. (Nota da *IHU On-Line*)

universidade confessional. Na Europa e na América do Norte, a academia fica mais dentro da academia mesmo, mas há exceções, por exemplo, o Cardeal Martini³¹, que é um homem de uma erudição fantástica, além de um grande homem de Igreja, fundou, na Universidade de Milão, uma Cátedra chamada Cátedra dos que não crêem, em que ele abordava temas que interessam a toda a humanidade e dialogava com não-crentes. Saiu até um livro do diálogo dele com Umberto Eco muito interessante chamado **Em que crêem os que não crêem?**³². Esse tipo de diálogo a universidade não pode deixar de fazer, embora também não possa deixar de fazer também o outro, o diálogo com as classes desfavorecidas, sobretudo em um continente que tem um terço de pessoas vivendo abaixo do nível de pobreza. Uma situação que antes era só nossa, mas hoje, com a migração é uma realidade também na Europa, é o tema número um da agenda dos Estados Unidos, não sei se é da agenda do Bush, mas o é da agenda dos Estados Unidos. Um teólogo como o Queiruga é ótimo que esteja na Espanha, porque a católica Espanha, no momento, tem a mais baixa taxa de natalidade da Europa inteira e virou a sociedade do bem-estar. Como dizia Simone Weil, ser um intelectual é um privilégio terrível, terrível porque é uma responsabilidade incrível.

IHU On-Line – O estudioso da cultura Néstor García Canclini retrata fortemente os movimentos migratórios no nosso Continente dizendo que uma quinta parte dos mexicanos e uma quarta parte dos cubanos moram nos Estados Unidos. Los Angeles virou a terceira cidade mexicana, Miami, a segunda concentração de cubanos, Buenos Aires, a terceira urbe boliviana. Como a teologia pode ser feita em uma realidade nômade que atinge o cerne das questões identitárias?

Maria Clara Bingemer – A raiz do ser humano, o lugar, é uma coisa seriíssima. Para a bíblia, é fundamental: a maldição de Caim era andar er-

rante, e justamente Deus diz não, ninguém vai matar Caim, porque eu vou botar a minha bênção, o meu sinal sobre a testa dele. O ser humano deseja raiz, deseja um lugar, e o mundo, tal como está, com a globalização, com esses processos perversos do mercado, condena as pessoas a não terem raízes, a não terem lugar. Eu estive em Cuba agora e vi algo de cortar o coração: famílias que se desagregam, porque os filhos estão saindo da ilha e ficam os pais sozinhos, que acabam indo também, mas vão para os Estados Unidos para serem limpadores de piscinas, entregadores de pizza, vão ser sempre subcidadãos, não vão para um futuro melhor, talvez vão ter mais dinheiro no bolso, mas não sei se vai ser melhor, porque, em Cuba, eles eram cidadãos plenos, é a terra deles, e eles morrem de saudades, mas estão condenados a ir para lá, senão morrem de fome na sua terra. É uma situação horrível. E os mexicanos que atravessam o deserto para chegar aos EUA... Essas mexidas mostram que as pessoas estão procurando viver, buscando a vida, porque não estão conseguindo viver nos lugares onde gostariam. O mesmo acontece com os nordestinos no Brasil que vêm para São Paulo e muitos se matam, jogando-se do Viaduto, porque estão morrendo de fome. Vieram em busca de uma vida melhor, de dinheiro para mandar para suas famílias, e somem. As famílias nunca mais têm notícias deles. Acho que há valores fundamentais na humanidade que estão sendo “assassinados” por esse tipo de situação. Isso é uma coisa que tem que ser muito pensada, citando Simone Weil outra vez. A obra-prima dela chamada **O Enraizamento** analisa justamente isso.

IHU On-Line– A teologia da libertação nasceu em um contexto político muito definido. Atualmente, a política toma novas formas como o mostram novos movimentos políticos na Argentina, no México, no Brasil, que não passam pelas estruturas tradicionais de partido político, sindicato etc.,

³¹ Carlo Maria Martini, teólogo, profundo conhecedor da bíblia, jesuíta, foi cardeal-arcebispo de Milão, Itália. Atualmente vive em Jerusalém. Dos inúmeros livros de sua autoria, muitos foram traduzidos para o português. (Nota da **IHU On-Line**)

³² Editora Record, 1999. (Nota da **IHU On-Line**)

formas de democracia direta. Como a teologia pode se deixar influenciar por este novo contexto?

Maria Clara Bingemer – Acho que a teologia atual tem que estar muito aberta para auscultar esses problemas, perceber que eles mudam numa velocidade muito maior do que se modificavam antes. A teologia da libertação nasceu num contexto claro de opressão política, inclusive ditaduras. Hoje temos uma democracia, há que ver o que se entende por democracia, se é só escolher os líderes políticos pelo voto, porque não sei se um país com mais de 30 milhões de pessoas abaixo da linha da pobreza, pode fazer uma escolha muito livre... Depois que os meios de comunicação transformaram, segundo McLuhan³³, o mundo numa aldeia global, não há mais esse tipo de fronteiras, ou seja, os chamarizes do mercado. Querem transformar o sujeito pós-moderno num sujeito consumidor, que consome inclusive pornografia. Entram tanto nas favelas, como nas casas das famílias da classe média. Não é só o menino da classe média que deseja o último modelo de tênis, o favelado também, só que ele não tem como comprar, então isso gera nele a frustração, que gera a violência, que o faz procurar o tráfico para ele ter dinheiro para adquirir as coisas que quer. O narcotráfico também é um dos problemas muito sérios que desafia bastante a teologia. Falar em valores como a paz e a alegria, que são os frutos do Espírito que são sempre os valores cristãos por excelência, está muito complicado hoje. Então, por isso, me parece que a teologia deve estar mais aberta para as outras religiões e para as propostas que as outras religiões fazem no sentido de que as religiões têm que se unir para ver se esses valores são trazidos de volta, porque sem eles a humanidade tem um curto futuro, parece-me.

IHU On-Line – O que a senhora acha mais urgente mudar na Igreja?

Maria Clara Bingemer – Mudar as prioridades, porque parece que a prioridade número um está em guardar bem a ortodoxia e a correta doutrina.

A prioridade número um para a Igreja deveria ser suscitar, facilitar, desobstaculizar, desbloquear a experiência de Deus das pessoas, porque todo o resto vem depois, a norma vindo na frente ela não é abraçada, a imposição vindo na frente também não é abraçada. No momento, porém, que as pessoas fazem as experiências de Deus, que são referência para toda a sua vida de amor, de ser amado, elas entendem certas coisas, relevam outras, abraçam a norma, passam a amar a liturgia, que é chatíssima. Se elas não têm essa experiência de Deus, não tem sentido nenhum para elas, por isso o jovem não quer ir à missa, porque acha “um saco”, e eu entendo que ache. Seria muito importante mudar esse foco. Para isso a igreja tem que se tornar mais permeável, mais flexível, mais aberta, mais acolhedora.

IHU On-Line – Por que a necessidade de uma teologia feminina? Como está isso aqui no Brasil?

Maria Clara Bingemer – Eu não acredito muito em uma teologia feminista, constituída só de mulheres sem os homens. Não gosto disso. A humanidade é homem e mulher, eu não acho a menor graça num mundo sem homens. Como um mundo sem mulheres é horrível, sem homens também. É muito importante que a mulher faça teologia, porque ela o fará de uma maneira diferente, com o sentido da mulher, com o corpo da mulher, com a experiência da mulher... Se a mulher não entra nesse fazer teológico, a teologia fica mais pobre, assim como se o homem se retirasse, ficaria mais pobre também. A vida familiar se enriqueceu com a maior participação dos homens, dos pais na educação das crianças, homem que cozinha, homem que lava pratos, que acontece hoje com os casais mais jovens. Com a teologia, pode acontecer a mesma coisa, ainda mais que a Igreja Católica, que é uma igreja clerical, é um mundo só masculino, onde a mulher não entra nem pela tangente. Se mulheres pensarem fazer os cursos teológicos, elas o farão necessariamente com base na própria experiência, à maneira delas, selecionan-

³³ Marshall McLuhan (1911-1980), professor canadense que declarou, no final dos anos 1960, que o meio é a mensagem e que todos vivemos em uma aldeia global. (Nota da *IHU On-Line*)

do dados, o modo de elaborar os dados, a maneira de pensar, misturando a espiritualidade, o que a mulher sabe fazer muito bem, ao contrário do homem separa muito mais as coisas. Será um enriquecimento para todos.

IHU On-Line – Olhando a situação sociopolítica brasileira atual, qual é o papel mais urgente das religiões e da teologia?

Maria Clara Bingemer – Segurar a esperança, porque a esperança está “indo pro brejo”. A vitória de Lula foi simbólica. Isso já foi um ganho. Só isto: colocar um operário sentado na cadeira de Presidente da República foi um ganho que o Brasil lavrou para sempre! Agora, no desenrolar, todo o mundo esperava um Brasil diferente e, de re-

rente, foi acontecendo o mesmo e hoje passado um ano e meio, eu vejo as pessoas muito desencantadas e o pior é que não sabem mais para aonde ir, porque antes, se desencantavam, mas diziam: “Tem esperança ali”. A Igreja é a responsável, é a guardiã, sempre foi, as igrejas, eu acho, porque elas são as encarregadas de lembrar o povo de que não podemos nunca apostar todas as nossas fichas num projeto humano. A transcendência está aí, embora ela passe pelo histórico. Nós temos obrigação de procurar, de investir se o negócio desenvolve, finalmente não desfraldar as esperanças, sobretudo dos mais humildes, não deixar que todas as nossas esperanças “morram na praia”. É nesse sentido que eu falo de segurar a esperança do povo, acho que, no Brasil, a Igreja tem uma grande responsabilidade nesse ponto.

A possibilidade da fé e da teologia, hoje

Entrevista com Johan Maria Herman Josef Konings, SJ

*Johan Maria Herman Josef Konings, SJ, professor no Instituto Santo Inácio, de Minas Geras, conversou com a **IHU On-Line** no decorrer do Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI. Ele ministrou a oficina Hermenêutica e Teologia no século XXI no evento. Johan Konings é licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, licenciado e bacharel em Teologia e licenciado em Teologia Bíblica pela Universidade Católica de Louvain. Concluiu o doutorado em Teologia pela Universidade Católica de Louvain em 1977. Entre seus livros publicados, citamos **Ser Cristão. Fé e prática**. Petrópolis: Vozes, 2003 e **Liturgia Dominical. Mistério de Cristo e formação dos fiéis (anos A-B-C)**. Petrópolis: Vozes, 2003.*

IHU On-Line – Qual a principal contribuição de Rudolf Bultmann para a teologia contemporânea?

Johan Konings – Vejo em Rudolf Bultmann diversas contribuições à teologia contemporânea, e não consigo decidir qual delas devo considerar a mais importante. Creio que Bultmann, contrariamente à imagem que dele se tem no Brasil, em vez de ser um teólogo liberal, foi um teólogo crente, que reagiu contra a teologia liberal e quis expressar, no contexto do mundo tecnocientífico, não apenas a possibilidade da fé e da teologia, mas também a fé que de fato tinha. Quis expressar a fé para pessoas que confiam na ciência

que faz um avião levantar vôo e manter-se no ar sem a ajuda de anjos. Ou seja, para pessoas que acreditam na autonomia do saber científico e contudo prestam ouvido a uma outra voz, que se pode chamar “a Palavra de Deus”. Assim, expressou com clareza que a fé não exige que se acredite na literalidade de suas expressões simbólicas e metafóricas, que ele abordou sob o aspecto do mito na narrativa bíblica – programa que ele chamou de desmitologização, o que foi muito mal-entendido, pois Bultmann sabia muito bem que a linguagem sobre Deus não pode dispensar as metáforas, as narrativas simbólicas etc. Além disso, quando coloca a verdadeira dimensão da fé cristã na busca da autenticidade existencial sob a palavra de Deus reconhecida em seu revestimento narrativo, Bultmann prepara a volta à interioridade, à escuta da experiência de Deus no cerne da própria existência, com todas as suas intencionalidades existêntico-transcendentes, a abertura ao outro, ao mundo e a Deus. Bultmann foi um expoente da teologia crítica, isto é, da teologia que leva a sério as exigências da razão crítica segundo o pensamento de Immanuel Kant³⁴. Mas foi também um teólogo dialético no sentido de Karl Barth³⁵, consciente de que Deus não se deixa captar em representações que pertencem ao mundo fenomênico humano, ou seja, ele foi um desses teólogos preocupados em deixar Deus ser Deus - Deus, que deixa o ser humano ser humano.

³⁴ Sobre I. Kant conferir a **IHU On-Line** n.º 93, de 22 de março de 2004, com o título de capa **Kant. Razão, liberdade e ética**, na qual, por ocasião do bicentenário da sua morte, discutimos o seu legado. Confira, especialmente, o artigo de Karl Lehmann, *Passando pelo fogo purificador da crítica*, p. 18-21. (Nota da **IHU On-Line**).

³⁵ De Karl Barth, em português, pode ser lido o livro **Carta aos Romanos**. Editora Cristã Novo Século, 2002. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line – Qual a maior riqueza da obra *Teologia do Novo Testamento*?

Johan Konings – Faz muito tempo que li essa obra, e por minha especialidade exegética tenho mais presente sua obra analítica sobre as formas literárias no Novo Testamento e o comentário sobre o Evangelho de João. A sua **Teologia** é uma síntese que abrange todos os grandes temas da teologia bíblica. Mas lembro-me do impacto que me causou o primeiro capítulo, sobre a pregação de Jesus, embora, com o tempo e com tudo o que lemos depois, muitos pontos devam ser matizados. Lembro-me também das suas exposições bíblico-antropológicas, baseadas sobretudo em Paulo e João. No fundo, embora sendo visceralmente um homem da modernidade, Bultmann não acreditava cegamente no otimismo moderno. Pelo contrário, e nisso talvez reforçado pela tradição luterana, tinha muita consciência daquilo que chamamos pecado, o estado não-redento da humanidade e do mundo, ao qual ele opunha, em termos inspirados pelo pensamento fenomenológico-existencialista, a autenticidade existencial como graça que vem da obediência à palavra de Deus. Poderose criticar a ausência de uma ética social ou global, mas no tempo em que ele viveu, antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial, essa visão teológica foi muito valiosa e creio que ele continua inspirador para nós hoje, também na América Latina, para não esquecermos que somos filhos e filhas de Adão e Eva.

IHU On-Line – De que forma a contribuição de Bultmann pode ajudar no diálogo entre a fé e o mundo não-religioso, científico, universitário, político etc.?

Johan Konings – Bultmann pode ajudar para o diálogo com o mundo não-religioso – e, espero eu, também com o mundo religioso – exatamente por causa de seu extremo respeito por Deus e pelo ser humano. Tem horror a uma mistura dos âmbitos do humano e do divino. Deseja que sejam arti-

culados dialeticamente, sem que um absorva o outro. Diante da religiosidade pós-moderna, que alguns até chamam pagã, creio que uma retomada do pensamento de Bultmann poderá, por um lado, iluminar os não-religiosos para ver que a verdadeira transcendência, que chamamos Deus, não exige um sacrifício da razão, mas apenas do racionalismo monotrilho - e, por outro lado, ajudar os “religiosos” a purificar sua imagem de Deus, para que este não seja um tapa-buraco, um pronto-socorro, um “deus ex machina”, um subterfúgio e causa de alienação diante dos desafios que devemos assumir com a objetividade de nosso conhecimento racional e com a coragem de nosso engajamento existencial. Há vinte anos, Peter Berger anunciou um “rumor de anjos”, mas uma retomada do pensamento de Bultmann, como também de Bonhoeffer e de Tillich³⁶, nos ajudará a não confundir esse rumor de anjos com a voz do Altíssimo.

IHU On-Line – De que maneira a obra de Rudolf Bultmann poderia iluminar um tempo de crise civilizacional como é a contemporaneidade, em que as instituições, que eram transmissoras de valores, como o Estado, a escola as igrejas, estão em crise?

Johan Konings – Já disse que Bultmann nos lembra, quanto ao pensamento crítico, que somos “filhos de Adão”. Crises não se resolvem com mistificação, mas com lucidez e coragem. Assim, uma retomada crítica do seu pensamento poderá ajudar a humanidade a reconhecer os passos certos, não-ilusórios, a serem dados na noite que nos circunda. Quando digo “retomada crítica”, quero dizer: incluindo uma crítica à teologia crítica de Bultmann. Uma metacrítica. E tal metacrítica (à teologia crítica) já existe, tanto na teologia bíblica como na da teoria do conhecimento que o pensamento de Bultmann supõe. Do lado da fenomenologia, com a qual Bultmann está afinado, veio, já desde o tempo dele, a fenomenologia da alteridade, em

³⁶ Paul Tillich (1886-1065), nasceu na Alemanha, mas viveu quase toda a sua vida nos EUA. Foi um dos maiores teólogos protestantes do século XX. É autor de uma importante obra teológica. Entre os livros traduzidos para o português, podem ser consultados **Coragem de Ser**. 6.ed. Editora Paz e Terra, 2001 e **Amor, Poder e Justiça**. Editora Cristá Novo Século, 2004.(Nota da *IHU On-Line*)

Franz Rosenzweig³⁷, Martin Buber, Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur³⁸. E quanto à teologia bíblica, mais exatamente, quanto à teologia do Novo Testamento, os próprios discípulos de Bultmann o corrigiram em muitos pontos. Quero citar, além do admirável Ernst Käsemann³⁹, sobretudo Günther Bornkamm, cujo livro sobre Jesus existe em tradução brasileira⁴⁰ – o leitor poderá, portanto, verificar o que vou dizer. Se Bultmann insistiu que não se pode reconstituir a história da vida de Jesus e que isso também não é necessário para anunciar o Cristo da fé como apelo à autenticidade de nosso existir, os discípulos, Bornkamm e outros, lembraram que o Cristo anunciado tem um conteúdo histórico, e esta é precisamente a palavra que nos interpela da parte de Deus, que ninguém jamais viu. Por isso mesmo, entre nós, a teologia da libertação dedicou renovada atenção à práxis histórica de Jesus. Simplificando, como convém numa entrevista: Bultmann quis dizer que não podemos reconstituir um Jesus sobrenaturalista, cheio de milagres, para assim impor a fé na sua divindade e a submissão a verdades e normas reveladas. Não é o milagroso em Jesus que nos dá garantias divinas da obra redentora, mas a cruz e a glória anunciadas no querigma⁴¹ que nos interpela. Ora, eu creio que Bultmann não negaria que a imagem narrativa de Jesus de Nazaré expressa a fé da primeira comunidade – a fé dos discípulos –, é a voz que Deus dirige à nossa existência, ou seja, que Jesus é a palavra de Deus, como diz o Evangelho de João magnificamente comentado por Bultmann. Pois bem, uma releitura de Bultmann, enriquecida com nossa maior sensibilidade pela práxis histórica, poderá nos ajudar para assumir nossa res-

ponsabilidade histórico-existencial no meio da noite, sem falsa segurança, mas seguindo o “vinde e vede” que Jesus dirigiu a seus primeiros seguidores.

IHU On-Line – Gostaria de acrescentar algum outro aspecto em relação a Rudolf Bultmann que não foi perguntado?

Johan Konings – Só queria acrescentar que Bultmann foi um momento num diálogo que nunca tem fim. Querer ressuscitá-lo, sem mais, certamente não seria de seu gosto, e nem serviria para nós. Por isso insisti no termo “releitura”. Os grandes pensadores não se esgotam na primeira leitura, eles sempre reaparecem nessa espiral fecunda que é o pensamento partilhado e ruminado. Aludindo à sua própria gnoseologia, eu diria que devemos entrar no círculo hermenêutico com ele.

A teologia e a universidade devem voltar-se para os mais necessitados

IHU On-Line – Quais as idéias expressadas no Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI que o senhor considera mais interessantes?

Johan Konings – Infelizmente só participei de algumas conferências. Concordo profundamente com Andrés Torres Queiruga que esse termo pós-modernidade pode ser usado abusivamente. Aqui entre nós, me pergunto, às vezes, se já entramos na modernidade. Deixemos os franceses falarem da sua pós-modernidade, mas aqui a questão é modernidade. É a assimilação de uma cultura crítica, nacional, na medida do possível, internacio-

³⁷ Franz Rosenzweig (1886- 1929), judeu nascido na Alemanha, é autor de uma obra filosófica importante onde ressaltam os livros *Der Stern der Erlösung* (A estrela da redenção) e *Judentum und Christentum* (Judaísmo e Cristianismo). Ele trabalhou com Martin Buber na tradução da bíblia hebraica para o alemão. (Nota da *IHU On-Line*)

³⁸ Paul Ricoeur, filósofo francês, autor do importante livro *O conflito das interpretações*. São Paulo: Imago, 1978. A *IHU On-Line* publicou, de Paul Ricoeur, um artigo intitulado *Imaginar a paz ou sonhá-la?*, na 49ª edição, de 24 de fevereiro de 2003, e uma entrevista na 50ª edição, de 10 de março de 2003. (Nota da *IHU On-Line*).

³⁹ De Ernest Käsemann, em português, acaba de ser lançado o seu livro *Perspectivas Paulinas* pela Editora Teológica. (Nota da *IHU On-Line*).

⁴⁰ Além desse livro, foi publicado, pela Editora Paulus, em 2003, o livro de G. Bornkamm, *Bíblia. Novo Testamento*. (Nota da *IHU On-Line*).

⁴¹ Querigma é núcleo central e essencial da mensagem cristã. Proclamação de fé sobre a vida, a morte, a ressurreição e a mensagem de Jesus Cristo (Nota da *IHU On-Line*).

nal, é uma figura pela qual toda a humanidade tem que passar. Então, acho que é muito prematuro querer falar sobre pós-modernidade. Ainda não entramos na modernidade. Ora, o que está sendo questionado, que é o colocado em pauta, é no fundo o que a tradição cristã tem a dizer para este momento que nós vivemos aqui na América Latina, aqui no Brasil. E eu fico sempre com esse jogo de palavras de revelar e relevar. Será que aquilo que nós chamamos de revelação é também relevante, ou seja, será que nós chamamos de revelação alguma coisa que já temos em nós, ou alguma coisa que é capaz de responder àquilo que a nossa tradição nos transmite? Isso eu chamo relevância, ressalva alguma coisa em nós. Se a tradição é mera repetição de fórmulas e se o veículo desta tradição é uma instituição que apenas quer se continuar a si mesma, corremos o perigo de não termos nada a dizer, nada a comunicar. O que seria a negação mesmo desta tradição que, numa das suas mais belas expressões chama o iniciador dessa tradição de palavra, palavra de Deus. O prólogo do Evangelho de João⁴² identifica o fundador da nossa tradição como uma palavra de Deus. Ora, se esta palavra não leva em consideração o funcionamento do nosso ouvido, então estamos num diálogo de mudos. Em outros termos, devemos verificar se aquilo que nós transmitimos como palavra de Deus realmente é uma palavra para ser ouvida ou uma espécie de barulhão que nos ensurdece. É como a diferença entre música e som. Hoje em dia, nas danceterias, não há música, só há som quase ensurdecedor. Eu me pergunto, todavia, se, às vezes, aquilo que nós chamamos de tradição, e nos esquecemos que se trata da transmissão de Jesus de Nazaré, não é mais uma coisa ensurdecidora do que uma palavra que toque a sensibilidade do homem e da mulher modernos neste momento histórico em que vivemos. Então, a preocupação dele ser e estabelecer exatamente um diálogo entre esta palavra assim

como ela nasceu naquele momento histórico que viveu Jesus de Nazaré e o momento histórico que nós estamos vivendo. Uma cultura que não é homogênea, uniforme, mas plural, composta de elementos étnicos diversos, de tradições culturais diversas, e mais do que isso, talvez seja aquilo que se poderia chamar de toque pós-moderno, a simultaneidade de diversas figuras culturais no mesmo momento, porque nunca, na história, foi possível reunir, ao mesmo tempo, tantas experiências diversas no mesmo lugar. Diante desta pluralidade, nós devemos, então, introduzir esta palavra que Deus nos falou com muito amor e que se chama Jesus de Nazaré.

IHU On-Line – Na América Latina, a teologia soube responder mais aos pobres e na Europa às universidades?

Johan Konings – Eu me criei mais no mundo germânico e, de fato, sobretudo na Alemanha, há faculdades de Teologia que desenvolveram uma disciplina bem universitária, mas eu não vejo uma diferença fundamental quanto à experiência popular. Por exemplo, a teologia do século XX, na Alemanha, nasceu da experiência popular contra a teologia acadêmica. O maior teólogo protestante da Alemanha do século XX, com todo o respeito por Rahner, mas como biblista, eu penso ser Rudolf Bultmann⁴³. Seu questionamento nasceu, porque depois da destruição causada pela Primeira Guerra Mundial, uma destruição mais cultural e espiritual do que teológica ou material, Bultmann viu, na prática de pastor, com as populações operárias, onde ele trabalhava, que tudo deveria ser novamente, criteriosamente repensado. E ele se deu ao trabalho de estabelecer critérios na teologia crítica. Isso não nasceu do ambiente universitário, e sim da Pastoral Operária. O que acontece no Brasil, na América Latina, hoje com a teologia da libertação, é exatamente a mesma coisa. Teólogos com uma formação altamente acadêmica, prati-

⁴² Evangelho de João, capítulo 1, 1-18. (Nota do ***IHU On-Line***).

⁴³ Rudolf Bultmann (1884- 1976) é um teólogo alemão. Com Karl Barth e F. Gogarten, é um dos protagonistas da teologia dialética. Não a história, mas o “querigma”, isto é, a proclamação da primeira cristandade, está na raiz da fé. Essa é a tese fundamental de Bultmann, que marca a teologia do século XX. No Brasil, acaba de ser publicada a sua obra fundamental intitulada ***Teologia do Novo Testamento***. São Paulo: Teológica, 2004. O livro, com 928 páginas, foi traduzido por Ilson Kayser e revisado por Nélio Schneider. (Nota do ***IHU On-Line***)

camente todos eles estudaram na Europa: França, Itália, Bélgica, Alemanha, confrontados com a experiência do povo na América Latina vêem que o veículo tradicional não responde àquilo que o povo está vivendo.

***IHU On-Line* – E como vê a presença da teologia na universidade no Brasil?**

Johan Konings – Eu nunca me preocupei muito com isso, embora tenha sido coordenador de Cultura Religiosa da PUC de Porto Alegre. Aliás, nunca me preocupei muito com a presença da teologia em geral, claro, eu sou teólogo, a minha profissão é formular melhor, de maneira mais adequada, o discurso sobre Deus. O que importa, porém, na universidade, tenha Faculdade de Teologia ou não, é que se faça pesquisa e ensino de uma maneira científica e que o resultado disso se destine honestamente ao ser humano e, em primeiro lugar, ao ser humano mais necessitado. Isso para mim é o teor teológico da universidade.

***IHU On-Line* – Qual a lição mais importante que tirou de sua longa experiência na Pastoral Universitária?**

Johan Konings – Sim, eu me envolvi bastante na Pastoral Universitária. Ora, eu não considero a universidade um âmbito muito especial para a elaboração de um discurso cristão. Deve haver faculdades de Teologia, dentro ou fora da universidade, para se especializar no estudo da tradição cristã, eventualmente para preparar ministros cristãos, tudo bem, mas a Pastoral como tal não se faz num âmbito separado. O universitário vive numa família, espero, porque muitos, atualmente já nem conhecem mais a experiência daquilo que é uma família. Ele vive num ambiente mais amplo, trabalho – ele tem que trabalhar para pagar seus estudos –, e talvez esse ambiente de trabalho seja mais importante do que as três horas noturnas que ele passa na universidade. E também num ambiente cultural amplo, um ambiente político etc. Então a Pastoral deve estar presente em tudo isso, não pode ser setorizada. Se, na universidade, lhe mostram modelos bonitinhos, mas que não funcionam, quando vai para casa, para que serve isso? A Pastoral Universitária não deve ser outra coisa senão um prolongamento da experiência cristã em toda a vida do universitário.

O cristianismo tem algo a dizer para a contemporaneidade?

Entrevista com Nélio Schneider

Nélio Schneider é teólogo, tradutor e professor no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia (EST). Graduado em Teologia pela EST e doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Wuppertal, na Alemanha. É autor de, entre outros, **Proclamar Libertação**. São Leopoldo: Sinodal, 1998 e **Paulo de Tarso – Apóstolo a serviço do Evangelho de Jesus Cristo e da Cidadania**. São Leopoldo: CEBI, 1999.

IHU On-Line – Quais foram as principais dificuldades para a revisão da obra *Teologia do Novo Testamento*, de Rudolf Bultmann?

Nélio Schneider – Não se apresentaram dificuldades propriamente; fizemos uma opção editorial, primeiro por apresentar uma tradução baseada na versão mais recente da obra na Alemanha, inclusive com todos os acréscimos bibliográficos da edição original (em torno de 200 páginas); segundo, por constituir, por um lado, uma edição útil do ponto de vista científico (ou seja, preservando, por exemplo, os caracteres gregos do texto original, que são muitos) e, por outro, uma edição legível também para quem não domina o grego neotestamentário (apresentando a tradução também do texto grego); terceiro, por entregar ao público brasileiro uma edição bem trabalhada do ponto de vista estético, para fazer jus à importância da obra dentro da pesquisa da teologia do Novo Testamento e à relevância do autor nessa área.

IHU On-Line – Qual considera a principal contribuição de Rudolf Bultmann à teologia contemporânea?

Nélio Schneider – A contribuição maior de Rudolf Bultmann foi a busca constante por compro-

var a relevância e a atualidade do querigma neotestamentário para o mundo moderno; o meio de fazer isso é o estudo científico profundo das raízes da fé em Jesus e no cristianismo primitivo e sua tradução e interpretação para a atualidade, visualizando aí a necessidade de abandonar as formulações míticas usuais no mundo antigo e retraduzir seu conteúdo em linguagem contemporânea, pois a fé não anula a razão, antes crer implica também compreender. Por isso, o decisivo não é arrastar consigo uma bagagem de concepções incompreensíveis para nós, mas falar a mensagem do Evangelho de tal forma que também hoje o indivíduo seja confrontado com a decisão da fé diante de Deus e, desse modo, seja tocado incondicionalmente em sua existência, só assim chegando a compreender a si mesmo de maneira autêntica.

IHU On-Line – Quais foram as vantagens e os limites de não considerar a história, e sim o querigma, na raiz da fé?

Nélio Schneider – A importância de ressaltar o papel decisivo do querigma para a fé está em que a proclamação do Evangelho é que atinge incondicionalmente a existência do ser humano em todos os tempos, ao passo que a história passada pode ser pesquisada e aquilatada com os métodos científicos sem constituir base para nenhuma mudança na vida do indivíduo. O limite dessa idéia, apontado já por discípulos do próprio Bultmann, é que foi justamente a história de Jesus de Nazaré que gerou o querigma que atinge incondicionalmente a existência humana. Assim, esse aspecto histórico específico não pode ser negligenciado e deverá ser considerado em sua relevância para a fé. Para Bultmann, a história de Jesus de Nazaré não fazia parte do querigma neotestamentário,

mas constituía um de seus pressupostos. Para os críticos de Bultmann, o próprio Jesus de Nazaré e a mensagem por ele proclamada são constitutivos do querigma.

IHU On-Line – O que significa a fé consistir na autocompreensão da pessoa humana mediada pelo Evangelho? Crer não é acreditar em fato, e sim uma nova maneira de enxergar a existência?

Nélio Schneider – O ser humano só chega a uma compreensão autêntica de si mesmo quando confrontado com a decisão da fé. Como ocorre esse confronto? Pela proclamação do Evangelho, revela ao ser humano a sua verdadeira condição de pecador diante de Deus e o convoca a uma entrega existencial plena e irrestrita, em obediência incondicional a Deus. Trata-se, portanto, de conceber a própria existência de maneira nova, dentro de novos moldes existenciais e viver uma vida de obediência total a Deus. Crer não tem nada a ver com acreditar na veracidade de certos fatos, mas de acolher a mensagem do Evangelho como válida para a própria existência e, assim, promover uma mudança radical na maneira de vivê-la.

IHU On-Line – Quais foram as principais descobertas neotestamentárias de Rudolf Bultmann?

Nélio Schneider – Rudolf Bultmann ocupou-se com muitos temas e foi pioneiro em diversos campos da pesquisa do Novo Testamento. Cito apenas três pontos importantes: a) na pesquisa sobre os Evangelhos, marcou época a sua obra *História da tradição sinótica*, na qual ele estabeleceu parâmetros até hoje considerados sobre as diversas formas literárias em que se constituiu a tradição sobre Jesus e seus diferentes contextos vivenciais (*Sitz im Leben*) no âmbito da primeira cristandade; b) no âmbito da teologia do Novo Testamento, justamente a obra em questão, representa um marco que até hoje é tomado como ponto de partida por quem se ocupa com o tema; Bultmann considerou a teologia do Novo Testamento em sua diversidade de formulações, em suas variações históricas, condicionadas pelo percurso da proclamação evangélica através do mundo antigo, estabelecendo, com isso, um modelo cientificamente mais adequado

ao fenômeno histórico e ao conteúdo da proclamação; c) um dos temas teológicos mais discutidos no século passado foi a proposta apresentada por Bultmann de demitologização da mensagem do Novo Testamento, que propugnava a necessidade, não de eliminar o mito, mas de traduzi-lo e interpretá-lo para a linguagem do mundo contemporâneo. Partindo do pressuposto de que o mundo neotestamentário se expressa na linguagem mitológica e que o mundo moderno não mais se utiliza dela, Bultmann vê como imperativo que o evangelho seja expresso na linguagem que nos é própria, para que preserve a sua relevância para o ser humano moderno e seja capaz de confrontá-lo com a decisão da fé.

IHU On-Line – Qual é contribuição da obra para a teologia latino-americana?

Nélio Schneider – Sendo um clássico da literatura científica sobre o Novo Testamento, é imperativo que quem pesquise sobre o assunto tenha conhecimento dos resultados desse trabalho. Com o lançamento da tradução para o vernáculo, o acesso a essa obra fundamental está facilitado. A importância da obra para a teologia latino-americana reside no fato de, valendo-se de um instrumental científico de pesquisa, trazer à luz o querigma neotestamentário de uma forma criteriosa e séria. Bultmann propõe uma interpretação existencial do querigma em sua relevância para o indivíduo crente ou descrente. É um ponto que poderia ainda hoje gerar uma discussão frutífera com uma abordagem globalizante em que o indivíduo some na moderna massa informe ou é subsumido numa quantidade de estruturas que o despersonalizam.

IHU On-Line – Como esta obra contribui para uma teologia pública na universidade?

Nélio Schneider – Essa obra contribui para uma teologia pública universitária pela sua metodologia: ela obtém seus resultados com rigor científico, valendo-se de um princípio interdisciplinar. Concorrem para a investigação as perspectivas histórica, filológica, filosófica e teológica. Essa abordagem torna a obra relevante não só para crentes, mas também para toda pessoa que se interesse pelo conhecimento científico abalizado dos escritos neotestamentários em seu contexto histórico e cultural.

A teologia e a idéia de desenvolvimento nacional

Entrevista com Rubens Ricupero

*Rubens Ricupero, secretário geral da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD), ministrou a conferência de abertura do Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI, na noite do dia 24 de maio de 2004, sobre A grande transformação socioeconômica da sociedade capitalista pós-moderna: desafios e perspectivas tendo em vista o lugar da universidade e da teologia no século XXI. Rubens Ricupero foi nomeado secretário geral da UNCTAD em setembro de 1995. Anteriormente foi subchefe da Casa Civil da Presidência em 1985 e conselheiro especial do Presidente da República em 1986. Em 1993, foi nomeado ministro do Meio Ambiente e da Amazônia pelo Presidente Itamar Franco, antes de tornar-se ministro da Fazenda em 1994, quando supervisionou o lançamento do programa brasileiro de estabilização econômica (Plano Real). Rubens Ricupero é professor de Teoria das Relações Internacionais na Universidade de Brasília, desde 1979, e professor de História das Relações Diplomáticas do Brasil no Instituto Rio Branco, desde 1980. É também autor de diversos livros e ensaios sobre relações internacionais, problemas do desenvolvimento econômico, comércio internacional e história da diplomacia. Entre eles, citamos **A ALCA**. São Paulo: Publifolha, 2003. De Ricupero, **IHU On-Line** publicou dois textos: Uma reforma anacrônica? e Reforma agrária não é questão de polícia, na 69ª edição, de 4 de agosto de 2003, e um artigo dele sobre Norberto Bobbio na 89ª edição, de 12 de janeiro de 2004.*

IHU On-Line – O senhor vem, entre outros aspectos, abordar a questão do capitalismo na pós-modernidade, mas onde está o Bra-

sil nessa pós-modernidade, na medida em que nós temos uma realidade brasileira que, em muitos casos, é anterior a essa pós-modernidade?

Rubens Ricupero – Isso é verdade. Eu acho que o caso brasileiro é de uma particular heterogeneidade, no sentido que Celso Furtado havia definido muitos anos atrás, isto é, temos um tipo de economia capitalista em que há regiões que estão em distintos tempos do capitalismo. Isso traz o atraso de umas em relação a outras, mas são diferentes de natureza, justamente como diz a palavra heterogeneidade. Isso, no Brasil, se nota claramente num exemplo, entre muitos, mas este exemplo eu acho muito claro, que é o conflito pela terra. Nós temos, ao mesmo tempo uma das agriculturas mais modernas e mais intensivas em capital e tecnologia do mundo, que é essa grande agricultura do agronegócio exportador, mas ao mesmo tempo temos um movimento de camponeses sem terra. Esses dois fenômenos, normalmente, não coexistem porque nos países onde há uma agricultura muito capitalizada, com muita tecnologia, a fase da reforma agrária, do acesso à terra, já se cumpriu, no passado. Enquanto no Brasil, curiosamente, nós temos essa coexistência com tensões, de uma agricultura muito moderna, exportadora, concentradora do capital, e um movimento de milhares de agricultores que não têm, ainda, terra. Portanto, só isso já mostra a complexidade da estrutura brasileira. Eu citei esse exemplo porque é dramático, não resolvido, um problema para o qual até hoje não se vê claramente a solução, porque, embora a agricultura moderna seja muito útil para o País, quanto ao comércio exterior, ela não tende a gerar muitos empregos. Então, ela não resolve o problema dessa massa de gente deslocada. E como o País não

está crescendo, não há também geração de empregos na indústria e nos serviços que possa absorver esses trabalhadores agrícolas.

IHU On-Line – Na Folha de S. Paulo do último dia 23 de maio, o senhor chama a atenção para a necessidade de o País criar uma marca forte, à luz da experiência asiática, quem sabe, e chamava a atenção para a necessidade de definir algumas características de uma estratégia nacional de desenvolvimento. Que características seriam essas?

Rubens Ricupero – Eu parto de um ponto que me parece crucial: o Brasil tem que abandonar a ilusão de que cultivou nesses últimos dois anos, e que é baseada na suposição que nós só vamos crescer com capital vindo de fora; que nós precisamos inelutavelmente importar poupança externa e por isso, para podermos atingir o que os economistas chamam “o grau de investimento”, *investment grade*, nós temos que seguir uma política além até da ortodoxia, em relação ao *superávit* primário, de orçamento, de taxas de juros. Se essa visão não for abandonada, não há solução viável para o Brasil, porque ela se baseia num grande equívoco: na hipótese de que nós temos um sistema financeiro mundial estável, que recompensa os países que têm bom comportamento. E isso não é verdade. Nós temos um sistema financeiro extremamente volátil, que se deixa levar por considerações, muitas vezes, irracionais e, por mais que o Brasil se esforce em atingir as metas ortodoxas, ele nunca será recompensado, estará sempre em situações como nós estamos agora, de novo, ameaçados por uma outra crise. Nós temos que encontrar outra solução para sairmos dessa prisão da dívida. Essa solução só pode ser através da produção, por muitos anos, de saldos comerciais apreciáveis, com o câmbio favorável para exportação, e através desses saldos comerciais, reduzir ao mínimo absoluto a nossa necessidade de recursos de fora. Isso foi o que fizeram os países que estão crescendo. Países como a China e a Índia, que crescem a oito ou a seis por cento, porque nunca cometeram o erro brasileiro de acreditar na globalização financeira, mantiveram sempre a sua autonomia financeira, não se endividaram com os mercados internacionais, acumularam enormes

reservas. São países que podem crescer mesmo em condições que no Brasil são impensáveis. Por exemplo, a Índia está crescendo seis por cento ao ano com um *déficit* consolidado no setor público, somando o governo central e os estados, de 10% do PIB, com uma inflação baixa, mais baixa do que a brasileira. Ela só consegue fazer isso porque ela não depende dos mercados internacionais. Então, o que eu defendo no meu artigo, é o caminho do comércio exterior, que passa pela conquista da eficiência, e aí é que vem a idéia da “marca Brasil”. Há muita coisa que nos prejudica, hoje, que depende apenas de nós mesmos, não do mundo exterior. Por exemplo, nós temos uma burocracia pesada e onerosa no comércio exterior. É difícil exportar. Isso depende apenas de uma maior racionalidade. Nós temos até hoje um sistema de tributos, de impostos, que oneram as exportações; isso só depende de nós mudarmos, não são os americanos que nos impedem; nós temos que melhorar a administração dos portos, que são caros, mal-administrados, com algumas exceções. Então, o que eu propugno é um esforço sistemático em todas as áreas que dependem de um esforço nacional de competitividade para criar a obsessão necessária pela independência.

IHU On-Line – O senhor chamava atenção, nos seus textos de alguns meses atrás, da necessidade de implantar algumas políticas distributivistas, com base em alguns estudos do Ipea. Alguma coisa disso, porque essa característica do governo brasileiro, que o senhor assinalou, de confiança extrema na globalização financeira, ela já vem de outros governos...

Rubens Ricupero – Veio a partir do Collor, e se manteve, eu devo dizer que no período em que eu fui ministro da Fazenda, eu nunca acreditei nisso, tanto assim que eu nunca visitei o Fundo Monetário Internacional, e nesse período eu fui contra a apreciação da moeda. Eu aceitei, e disse isso no Congresso, que o real se valorizasse, pois ele foi lançado no meu período, apenas por algumas semanas, porque no início não se acreditava no real. Então, a valorização em relação ao dólar teve um efeito psicológico. Eu lamento enormemente que depois de eu ter saído, os que ficaram, que são

meus amigos, cometeram um erro grave – Gustavo Franco, Pedro Malan, o presidente Fernando Henrique – persistiram nisso até 1998, com resultados desastrosos.

IHU On-Line – Qual é o papel da universidade nessa problemática?

Rubens Ricupero – Eu acho que a universidade tem que desempenhar um papel de consciência crítica, de avaliação dessas teorias que estão por aí. Uma das causas do mal que está nos dominando, na América Latina, é que infelizmente muitos dos nossos economistas formaram-se em universidades norte-americanas. E isso foi deliberado, a partir dos anos de 1960, com programas de bolsa, e esqueceu-se uma coisa que Raul Prebisch, o fundador da Cepal, o fundador da Unctad, que eu dirijo, e amigo do Celso Furtado, dizia, que as teorias neoclássicas, as teorias econômicas do Norte, são valiosas, não devemos ter arrogância, temos muito o que aprender com elas, mas nós temos que avaliá-las com olhos críticos, com base na nossa realidade, mas os economistas importam essas teorias.... Eu acho que o papel da universidade é produzir um pensamento crítico e potente, para ser levado a sério, mas que seja capaz de questionar essas teorias, essas abordagens, que não são adequadas para o tipo de necessidade que nós temos. A universidade deveria ser o ponto de reflexão do projeto nacional de desenvolvimento, que está faltando ao Brasil. Nós vemos que os governos se sucedem e estão todos um pouco perdidos, nenhum deles tem uma idéia de nação, de um projeto a construir, perdeu-se isso há muito tempo. Eu vejo aí um papel muito grande da universidade em busca desse projeto, a universidade teria que animar esse projeto.

IHU On-Line – Ela está ausente?

Rubens Ricupero – Eu acho que ela está muito modesta, porque grandes universidades do passado que tinham um bom prestígio, como a Univer-

sidade de São Paulo, se tornaram um pouco técnicas, afastadas da realidade social. Há esse papel na Unicamp, por exemplo, que tem um foco de pensamento crítico. Vejamos um exemplo concreto: a mim me chama muito a atenção a agricultura de exportação. Eu sempre me pergunto se essa grande agricultura de soja, de algodão, a criação de gado no Mato Grosso, que nos enche de orgulho, como brasileiros, qual é o impacto social dessa agricultura na região? Qual é o impacto do nível de emprego? No nível de salário? Na questão da terra? Que eu saiba, não há estudos. Ora, à universidade competiria esses estudos, sobre a realidade nacional. Nós precisamos saber o que está acontecendo. Esse tipo de agricultura pode coexistir com a reforma agrária, com a propriedade familiar? Como criar um espaço para a agricultura familiar? Isso compete aos pesquisadores da universidade, aos agrônomos, aos economistas... Eu confesso que fico um pouco surpreso de ver que o que há de mais interessante nessa área vem de iniciativas, ou do Ipea⁴⁴, que é um órgão oficial, que produz coisas muito boas, inclusive os melhores estudos sobre o problema da Alca, na distribuição da renda, são todos do Ipea, assim como os estudos sobre a concentração de renda. O único problema do Ipea é que ele deveria orientar o governo, e o governo não lê os próprios estudos, produz mas não lê, não utiliza. Outros estudos são de pessoas isoladas, como os do professor Márcio Pochman, da Universidade de Campinas⁴⁵. Entretanto, num país como o Brasil, cujo problema central é a extraordinária desigualdade de miséria, de pobreza, deveria ser essa a primeira prioridade da universidade, em cada lugar, aqui, no Rio Grande do Sul, em São Paulo, em Mato Grosso, partindo da realidade local, estudar. Não se vê isso, a universidade nem sempre contribui para o conhecimento da realidade local, ela, muitas vezes, fica prisioneira de currículos, que são adequados, mas um tanto acadêmicos e tradicionais. Falta um pouco esse contato com a realidade. A segunda

⁴⁴ IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, existente há 40 anos, é uma fundação pública subordinada ao Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão com a atribuição de elaborar estudos e pesquisas para subsidiar o planejamento de políticas governamentais. (Nota da *IHU On-Line*)

⁴⁵ De Márcio Pochmann a *IHU On-Line* publicou a entrevista intitulada *Nunca esteve tão longe a distância entre o País que podemos ser e o País que somos*, na 98ª edição, de 26 de abril de 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

coisa que eu vejo é que de um lado há um excesso de indulgência com universidades privadas que são fábricas de diplomas. Eu não sou contra a universidade privada, pelo contrário, sou contra aquelas que são indústrias para construir fortunas, como algumas. Por outro lado, há muita rigidez para quem quer criar cursos novos, com currículos mais inovadores. Por exemplo, hoje em dia, quando é nítida a idéia de que o desenvolvimento é um processo contínuo de aprendizagem, a universidade deveria estar atenta para acompanhar as demandas que a economia moderna exige. A Universidade de Genebra, onde eu moro, tem três grandes ramos. Um que prepara os professores para o sistema de ensino; outro que é sobre os ensinamentos especiais, minorias, excepcionais; e um terceiro ramo que é a da educação permanente exigida pela vida moderna. Eu não vejo essa preocupação nos cursos de Pedagogia do Brasil, nós somos um pouco atrasados nisso. A universidade, para ser levada a sério, precisa começar a produzir conhecimento e colocar-se “à frente da curva”, não apenas importar de fora as coisas novas.

IHU On-Line – Onde entra a teologia, nesse movimento?

Rubens Ricupero – Eu sou muito favorável a que haja teologia na universidade. Na minha opinião, seguimos o sistema francês, que é o da laicização radical. Na universidade, o ensino e a pesquisa foram separados do ensino da teologia. A França fez isso com a Revolução Francesa, porque rompeu com as tradições do Ocidente, mas essa ruptura nunca ocorreu nos países do mundo germânico ou do mundo inglês, em que sempre se compreendeu que o ensino da teologia não tem nada a ver com o confessionalismo. Em Viena, há anos, eu conheci muitos estudantes de teologia que não eram sequer pessoas religiosas, eram pessoas que, muitas vezes, tinham dúvidas existenciais e faziam cursos de Teologia, como os de Filosofia, em busca de uma resposta para o sentido da vida, mas não porque estivessem se preparando

para o sacerdócio, ou porque fossem católicos ou protestantes. Eu acho que a teologia faz parte do conceito de universidade, porque essa palavra, nós sabemos, vem dessa raiz latina que é a totalidade do conhecimento humano. Então não se pode excluir um segmento do conhecimento humano, como é a reflexão sobre o transcendental, sob o argumento de que isso não tem nada a ver com o Estado leigo. Eu acho que é necessário que haja o ensino da teologia mas um ensino aberto, não pode ser um ensino de tipo positivo, inquisitorial, mas um ensino inclusive para contestar a própria teologia. Curiosamente, Darcy Ribeiro, quando fundou a Universidade de Brasília, e eu fui testemunha disso, queria criar o Instituto de Teologia, embora ele mesmo fosse agnóstico, não tivesse nenhuma fé religiosa, ele tinha muita ligação com o Frei Mateus Rocha, que é um grande dominicano e que morreu prematuramente em um acidente de automóvel. Um homem que nos deixou um livro maravilhoso, chamado **Um programa de vida radical**, que era justamente a vivência do Evangelho. O Frei Mateus estava trabalhando com Darcy para criar esse Instituto de Teologia dentro da Universidade. Houve o golpe militar, e o projeto foi abandonado. Vê-se que houve pessoas que entenderam isso. Acho que deveríamos ter a teologia nas universidades, não apenas a teologia católica, mas ter teologia como um espaço ecumênico.

IHU On-Line – Ante a complexidade brasileira, que prejuízos nós tivemos com a ausência desses estudos teológicos?

Rubens Ricupero – Eu acho que o prejuízo que nós tivemos foi que o conceito de desenvolvimento que nós devemos buscar, e aí vem a idéia do nosso fracasso, não é apenas a idéia do desenvolvimento material, eu não creio que nós devamos imitar uma sociedade como a norte-americana, preocupada em acumular riquezas. Para mim, a melhor definição de desenvolvimento é a de Jacques Maritain⁴⁶, o grande filósofo católico. Ele

dizia que era a promoção de todos os homens e a promoção de todo o homem. O que ele queria dizer com isso: a promoção de todos os homens e mulheres, sem discriminação de classe, raças ou de religião. É de todo o homem, que era a promoção de tudo aquilo que o homem tinha, as suas necessidades materiais e também as suas necessidades – eu não diria nem espiritual, porque isso já implica uma fé religiosa – falando numa linguagem totalmente leiga, as suas necessidades simbólicas, de cultura. Esse tipo de coisa, se ficar faltando, acaba produzindo um homem incompleto, aquilo que Marcuse chamava de um homem unidimensional. É o que nós vemos hoje em sociedades como a norte-americana, é o que abre caminho para os fundamentalismos, que torna mais fácil, curiosamente, o domínio dos fanatismos religiosos, quando eles aparecem. Justamente, um ser humano despreparado, não desenvolvido em todas as suas dimensões, ele cai mais facilmente nessa armadilha dos fundamentalistas, ele não tem um pensamento crítico.

IHU On-Line – Nexos que o senhor estabelece entre o seu interesse pela teologia e a sua vida, como foi o seu percurso como cristão...

Rubens Ricupero – Eu não sou uma pessoa muito dotada para a especulação filosófica ou teológica, para o pensamento abstrato. Eu tenho uma abordagem em geral histórica e tenho uma grande

atração pelas artes. Mas tenho fé religiosa e desde os tempos em que eu era estudante, aos 18, 19 anos, na Faculdade de Direito, em São Paulo, eu fazia parte de uma Conferência Vicentina e sempre me aproximei da militância pelo lado do trabalho concreto. A Conferência de São Vicente de Paulo lembra um pouco os movimentos que algumas ONGs vêm repetindo, de procurar aliviar as misérias humanas, mesmo sabendo que aquilo não vai resolver o problema na raiz. Eu comecei por aí, trabalhei em favelas, em 1995, com um grupo de estudantes, fui visitar Dom Helder Câmara, no Rio de Janeiro⁴⁷, nós queríamos iniciar um trabalho nas favelas ... Essa preocupação com a pobreza, trabalhar diretamente com o povo pobre, foi uma coisa que me acompanhou toda a vida. Até hoje, eu trato das questões do desenvolvimento por causa disso, eu me convenci, vendo, nas favelas, que só a caridade não resolve. A influência que eu tenho é do catolicismo francês do pós-guerra, o de Jacques Maritain, por Alceu Amoroso Lima. Sou hoje presidente do Conselho do Instituto Jacques Maritain, em São Paulo. Tive muita influência dos teólogos dominicanos, e a minha espiritualidade é, sobretudo, beneditina. Eu sou muito ligado aos beneditinos. Na verdade, creio que é na Ordem de São Bento que me sinto bem, mas tenho também uma ligação com os jesuítas por meio da vida intelectual. Visitei inclusive a casa de Santo Inácio de Loyola na Espanha.

⁴⁷ D. Hélder Câmara, cearense, foi bispo auxiliar do Rio de Janeiro, fundador, em 1952, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – e, em 1964, assumiu o cargo de arcebispo de Recife. Foi duramente perseguido pelo regime militar. Ele foi amplamente citado na *IHU On-Line*, n.º 96, de 12 de abril de 2004 que debateu o golpe militar de 1964. Confira especialmente a entrevista do historiador e padre José Oscar Beozzo. (Nota da *IHU On-Line*)

Literatura como lugar da teologia

Entrevista com Geraldo Luiz De Mori, SJ

Geraldo Luiz De Mori, SJ é bacharel em Filosofia e em Teologia pelas Faculdades de Filosofia e Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte, Minas Gerais. É mestre e doutor em Teologia pela Faculdade de Teologia do Centre Sèvres, de Paris. Atualmente, é professor de Teologia Dogmática na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte. **IHU On-Line** conversou com o Prof. Dr. Pe. Geraldo Luiz De Mori, SJ, durante o Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI, no qual o professor ministrou o minicurso A pós-modernidade e a teologia: desafios e tarefas.

IHU On-Line – O senhor trabalhou a temática do tempo em teologia na sua tese de doutorado. Quais as principais reflexões tiradas dessa pesquisa?

Geraldo De Mori – Interessei-me por essa problemática a partir do meu mestrado. Na dissertação, trabalhei a teologia da cruz em Moltmann e Sobrino, um da Alemanha e outro da América Central. Quando eu estava estudando estes dois teólogos, percebi que todo o pensamento deles, na verdade, era determinado por uma problemática temporal, eles tinham uma interpretação escatológica do evento da cruz, que é coração na revelação cristã. Só que eles entendem diferentemente a escatologia. Um é mais marcado pelo futuro, Moltmann; e Sobrino, mais pelo presente, muito preocupado com o sofrimento no presente. A questão do tempo é antiga, Santo Agostinho é um dos grandes teólogos do tempo. E depois muitos filósofos e teólogos se debruçaram sobre isso ao

longo da história. Para o doutorado, então, lendo Paul Ricoeur, descobri que poderia tentar pensar o tempo com base na nossa situação aqui do Brasil e na da literatura. Ricoeur afirma que o tempo não é algo que pensamos, mas algo que contamos. Contamos o tempo, quando contamos a história. O homem é um ser temporal porque ele conta a sua própria história, a sua própria vida, faz narração. Baseado nisso tentei pensar que histórias sobre nós, brasileiros, foram narradas, que dizem algo sobre nós, mas que, ao mesmo tempo, falam sobre a nossa maneira de viver, ou de pensar, ou de ser no tempo. Eu já conhecia o romance de um escritor baiano, João Ubaldo Ribeiro, que se chama *Viva o Povo Brasileiro*, e fiz uma leitura dele, aplicando a ele uma categoria de Ricoeur que ele chama de verdadeiras fábulas do tempo. Achei que esse romance poderia ser uma fábula do tempo brasileiro, fiz a leitura do romance como fala do tempo brasileiro. Depois li a bíblia como uma “fábula” do tempo da revelação. E a minha tese é um pouco isto: procurar ver como essa fábula do tempo brasileiro apresenta questões teológicas e como a fábula do tempo da revelação ajuda a pensar essa primeira.

IHU On-Line – Quais as principais conclusões que tirou, confrontando ambas as “fábulas”?

Geraldo De Mori – Na verdade, a tese de Ricoeur se desdobra em três subteses. As minhas conclusões vão nestas três direções. A primeira é que o tempo só pode ser contado. Quando contamos o tempo, contamos com um começo, um meio e um fim; uma história. Então procurei ver como nós contamos a história no Brasil para nós mesmos,

tendo por base esse romance. A conclusão a que cheguei é que primeiro nós temos um problema muito grande com a nossa memória, o passado, que é o começo, porque no Brasil, normalmente, temos muito problema com a memória, facilmente esquecemos, não somos muito amigos de ficar pesquisando o passado. O romance, que acontece em trezentos anos de história do Brasil, tem duas *anamneses*, duas, voltas, ou releituras ao passado histórico do Brasil todo. Uma feita pela oralidade, digamos assim, por uma personagem, que é uma mãe de santo e que conta, quando ela faz cem anos, a história dela. A isso chamo de *anamnese* da oralidade. E a outra é uma personagem já do final do romance, que se tornou um general do exército, e, no final da vida, narra todas as suas peripécias, começa a escrever as memórias. Assim, a primeira é uma memória oral e a segunda, uma memória escrita, só que ele não consegue ler, nós não conseguimos ler porque ela é roubada, a memória é roubada. No livro, quando esse personagem morre, no dia em que completa cem anos, quando vão enterrá-lo, aparecem ladrões na sua casa e levam uma espécie de canastra onde estão essas memórias escritas. Então, nós só temos acesso ao nosso passado pela oralidade, das histórias que escutamos. A história contada por escrito, existe, mas não conta realmente. A verdadeira história do povo brasileiro não são só os heróis do romance, mas o “povão”. Um pouco de toda essa problemática da história, que emerge muito forte no romance, que tem a ver com uma categoria que o autor chama *identidade narrativa*, eu trabalho muito. Para entendermos nossa identidade, saber quem somos, temos que saber, que histórias ouvimos, que histórias compõem a nossa identidade. Para saber quem é o Brasil, devemos ouvir as histórias dos diferentes povos, culturas, que se misturaram e que formaram essa cultura.

IHU On-Line – E quais as conclusões em relação a como o povo brasileiro trabalha o presente e o futuro?

Geraldo De Mori – Muitas vezes, falamos que o Brasil é o país do futuro, que nós somos o povo da esperança, então me perguntei qual era o tempo do Brasil. É o futuro. Qual é a temporalidade do

brasileiro? O brasileiro é o povo que vive voltado para o futuro. No romance, porém, a temporalidade do brasileiro é outra. Descobri um personagem no romance que simboliza o Brasil, que se chama Capiroba. Ele é antropófago, que podemos associar com todas as teorias do Oswald de Andrade, do Manifesto de Antropofagia, da Semana de Arte Moderna, que caracteriza nossa cultura como antropófaga. Isso aparece no romance de maneira curiosa, interessante e instigante. Será que a temporalidade da antropofagia é futura? É presente? É passada? O que é? Seria uma temporalidade mestiça, antropofagia significa mestiçagem, a morte daqueles que entram na relação para nascer algo novo, então nesse sentido ela é futura, tem muito a ver com o futuro, o brasileiro, digamos assim, a própria identidade dele, a identidade narrativa dele, que depende do passado, mas ela é futura, ela está em construção. Na verdade, o antropófago é o presente. Aí eu vou trabalhar com um personagem brasileiro que é muito forte, que encarna bem isso dentro do romance, o Leléu, que é a encarnação do jeitinho brasileiro, isto é, onde ele puder encontrar um nicho para driblar a própria sorte, ele entra. Comecei a perceber que o “jeitinho” é o que podemos fazer agora para viver. Fiquei muito instigado com essa figura.

IHU On-Line – Como a análise do tempo torna-se uma problemática teológica na sua análise?

Geraldo De Mori – Normalmente, quando pensamos essa problemática do tempo, pensamos não só no presente, no passado e no futuro, na identidade, do contar, do narrar, mas há uma pergunta sobre o fundamento do tempo. Normalmente na história do pensamento filosófico e teológico, o fundamento do tempo é a eternidade, que, no romance, aparece pelas reencarnações do personagem Capiroba, a alma dele, que se chama no final do romance a alma brasileira, na verdade é um pouco a saga do povo brasileiro. Ela se reencarna de novo para poder aprender, porque ela não aprendeu o suficiente, para representar progressivamente a alma brasileira, o romance termina assim. No Brasil, muitos acreditam na reencarnação, mas não é tanto na perspectiva religiosa.

Eu quis pegar mais um pouco o que aqui na América Latina, a teoria literária chama de realismo mágico. Isso funciona como um realismo mágico, quer dizer, como o fundamento do tempo, não é eternidade abstrata, mas é um pouco também dessa capacidade de encontrar sentido onde quer que possamos fazê-lo. Assim, eu vou pensar teologia de um diálogo com a literatura, com a antropologia, com a cultura, não simplesmente fazer uma teologia que vem do alto.

IHU On-Line – O senhor utilizou textos bíblicos específicos, aplicando a categoria de “fábula”?

Geraldo De Mori – Eu peguei uma perspectiva que é privilegiada na exegese teológica hoje, que não seleciona um texto ou uma parte da bíblia específica, mas faz uma leitura canônica da bíblia, ou uma leitura bíblica como livro, com um começo, um meio e um fim. Ler a bíblia como se fosse um “romance” e tentar perceber qual seria o começo do texto bíblico, o meio e o fim. Que categorias esse texto me oferece ou que temáticas ele trabalha.

IHU On-Line – Por onde caminha a teologia hoje? Que linhas teológicas surgem na contemporaneidade que são mais instigantes?

Geraldo De Mori – Eu acho que as temáticas que foram abordadas aqui no Simpósio, mostram um pouco para onde vai a teologia. Uma das temáticas fundamentais é o diálogo inter-religioso. Essa é uma das temáticas que precisa ser aprofundada. Ela tem que encontrar espaço dentro da teologia. Uma outra, não tanto temática, é a literatura, espaço que deveria ser mais explorado pela teologia, é um lugar privilegiado para fazer teologia.

IHU On-Line – Que crítica faria à teologia, ou melhor a que tipo de teologia faria uma crítica?

Geraldo De Mori – À teologia que é feita só para o interior da Igreja, que está preocupada só com os problemas da Igreja, que quer ditar normas, regras, ou que quer pensar normas, regras que já existem, ou que quer dar a elas uma espécie de embasamento, mas que não é voltada para a vida das pessoas. Acho que uma teologia muito voltada para a Igreja somente, Igreja como Instituição ou mesmo Igreja como comunidade, ou para as Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo, não responde a nosso tempo. A teologia precisa ter essa versatilidade para poder estar com antenas ligadas, preocupada com as diferentes problemáticas. O câncer da teologia é quando ela se fecha. Ela é chamada sempre a estar aberta às realidades onde ela se insere, onde se insere a comunidade cristã. A teologia deve sempre refletir a vida onde os cristãos estão inseridos. Agora falamos muito de pós-modernidade, que é uma espécie de elevação à enésima potência do indivíduo, um ego, não diria nem um egocentrismo, senão pode parecer quase uma leitura analista, uma espécie de supervalorização do indivíduo e do eu e que pode repercutir na teologia, em ela preocupar-se somente em dar sentido para as questões levantadas pelo indivíduo, no caso. A mesma crítica que eu faria para uma teologia voltada só para a instituição, eu diria o mesmo para uma teologia voltada só para os problemas do indivíduo. A teologia tem que ouvir essa rede na qual a pessoa está inserida, que é o mundo, que são as outras pessoas, que é a sociedade, os diferentes lugares onde ela vive. Se ela se fechar sobre qualquer forma, criar muros para não ouvir, ou para não ver, aí eu acho que ela começa a morrer.

“As forças vivas da Igreja sentem necessidade de um oxigênio participativo”

Entrevista com Clodovis Boff

Clodovis Boff é frade da ordem dos Servos de Maria e nasceu em Concórdia, Santa Catarina, em 1944. Fez doutorado em Teologia na Universidade de Louvain, na Bélgica. É autor de vários livros de reflexão social e espiritual sobre a realidade, entre os quais citamos: **Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações**. Petrópolis: Vozes, 1978 (tema de sua tese de doutorado) e **Como trabalhar com os excluídos**. São Paulo: Paulinas, 1998. É professor na PUC-Rio, no Instituto Franciscano de Petrópolis e no Marianum, de Roma. Também é assessor do ISER. Atualmente, Frei Clodovis Boff mora em Curitiba. Leciona na PUC-PR, no curso de Teologia para Leigos e no Instituto Teológico Franciscano, do Rio de Janeiro.

IHU On-Line – Qual é o significado de celebrar 40 anos da Lumen Gentium?

Clodovis Boff – Um concílio tão importante como foi o Vaticano II leva tempo para ser assimilado pela Igreja. Talvez a parte mais importante de um concílio não é tanto o que se passa nos quatro anos em que ocorreu, mas a mensagem que ele transmite para ser acolhida, aprofundada, assimilada e vivida pela própria Igreja. Grande parte do que o Concílio Vaticano II falou ainda não foi assimilada pela Igreja, particularmente a questão de visão de Igreja. Por exemplo, o povo católico continua ainda, infelizmente, com aquela visão hierarquicista, piramidal, clerical, de Igreja. Ainda não assimilou suficientemente uma visão de Igreja “povo de Deus”, Igreja dos batizados, uma Igreja toda ministerial, responsável, uma Igreja que tenha uma missão no mundo de fermento, de luz,

de transformação, de libertação. É preciso sempre voltar a essa fonte, uma refontização. E vamos ter que lembrá-lo muitos anos ainda, 50 anos, o centenário, bicentenário, porque vai levar tempo até a Igreja assimilar toda a sua mensagem.

IHU On-Line – Quais as visões de Igreja expressas nessa constituição?

Clodovis Boff – Nela, há a chamada revolução eclesiológica. Primeiro, em vez de ser uma Igreja-instituição, sociedade, é a Igreja-mistério. Em vez de ela nascer dos homens, nasce da Trindade, do coração e do plano de Deus. É uma visão mais mística, mas espiritual. Esse é o primeiro capítulo do Vaticano II. Segundo, no passado se entendia muito como a Igreja do Papa, dos padres, dos bispos, das freiras, a Igreja clerical. Agora não. Agora é a Igreja Povo de Deus, segundo capítulo. É o conjunto não dos ordenados, mas dos batizados. O que nos faz Igreja é o batismo. Se alguém é batizado, esse alguém é membro da Igreja. Esse é um capítulo fundamental. Terceiro, o ministério na Igreja, os encargos na Igreja, sobretudo o papel dos pastores. Não é tanto a dominação, o poder, mas o ministério, o serviço ao povo de Deus. Há uma inversão. O padre não está no trono; ele está “ao pé do povo”, como Cristo lavando os pés do povo como um servo. Essa é toda a visão do terceiro capítulo. Também nele existe a visão do que é a Igreja: comunidade, que se reúne em torno da palavra, celebra a eucaristia e se lança na missão. Essa é a Igreja particular, a diocese, a paróquia, a comunidade de base, o grupo de oração. Não tanto a Igreja, aquele conjunto imenso, que tem a capital em Roma, o Papa na frente e os bispos como

espécie de vigários do Papa ou seus comissários. Não! Essa Igreja somos nós, que estamos reunidos em torno da palavra. É uma visão muito mais bíblica, mais fiel à grande tradição patrística da Igreja do que aquela visão antiga, muito empobrecida e decaída na compreensão e na vivência dos cristãos.

IHU On-Line – Quais as visões de Igreja que estão em debate hoje?

Clodovis Boff – As grandes questões eclesiológicas hoje concernem, sobretudo em dois setores. Primeiro, o setor interno que se refere à participação dentro da Igreja. Busca-se uma Igreja que seja mais participativa. Fala-se, às vezes, de uma democracia eclesial. Quer-se envolver mais todos os grupos de Igreja, leigos, comunidades, jovens, mulheres, nas grandes decisões da Igreja. Isso já existe em parte nos conselhos e nas assembleias pastorais. O povo realmente participa por intermédio de seus representantes. Entretanto, às vezes, há muitas decisões da Igreja das quais os leigos são excluídos. Por exemplo, na designação dos bispos, dos párocos, nessas decisões que o Vaticano toma sem consulta da base, de modo que muitos documentos caem “do céu para a terra”, sem uma prévia preparação da base. Não há um diálogo, sobretudo, com aqueles setores mais dinâmicos, por exemplo, a intelectualidade, os teólogos, os jovens, as mulheres... O segundo dado é uma Igreja de compromisso social, empenhada com os pobres, com a exclusão, para superar essa dificuldade, com a globalização assimétrica, com a construção da paz, agora com essas guerras, o terrorismo etc. É verdade que o Papa dá um exemplo muito grande. A Igreja avançou muito, sobretudo na América Latina, desde Medellín para cá, mas ainda precisa avançar mais, como Igreja profética. E o último ponto fundamental é que queremos uma Igreja ungida, espiritualizada, mística, contemplativa, adorante, onde as pessoas possam fazer uma experiência de Deus, do divino. Responder a essa fome e sede de sagrado que a *new age* ou outros movimentos de

caráter orientalista manifestam. Às vezes, a Igreja também participante, comprometida precisa de espiritualidade, vibração, falta o luminoso, falta a aura nela. Por isso, muita gente vai buscar outras fontes para se alimentar espiritualmente. Esse é um dado fundamental. Precisamos de uma eclesiologia mais mística. Aliás, o primeiro capítulo do Vaticano II leva para o lado da mística, porque mística e mistério são duas coisas que se prendem uma à outra. Precisa haver mais esforço coletivo nessa direção.

IHU On-Line – A eclesiologia da *Lumen Gentium* precisa ser renovada?

Clodovis Boff – A eclesiologia da *Lumen Gentium* tem alguns pontos que necessitam de aprofundamento. No próprio capítulo III, a discussão entre a relação o papado e o episcopado mundial não foi bem esclarecida. Teologicamente sim, ou seja, diz-se que o Papa junto com os bispos regem e servem à Igreja⁴⁸. Na prática, porém, ainda é o Papa praticamente que leva a Igreja, e os bispos assessoram por meio dos sínodos episcopais, mas têm pouca incidência, na realidade, nas grandes decisões da Igreja. O Papa Paulo VI se deu conta disso e pediu que houvesse aprofundamento. E o Papa João Paulo II, na encíclica *Ut Unum Sint*, no número 95, fala que é preciso discutir novas formas de exercício do papado, para que se abra uma nova situação, mais ecumênica, em que os próprios irmãos não-católicos vejam a Igreja como um espaço onde eles têm vez e voz, onde possam dizer sua palavra, porque, do jeito que está, a Igreja ainda está muito concentrada na sua cúpula papal. Um outro dado sobre a vida religiosa que a *Lumen Gentium* aborda é a falta de inserção no meio dos pobres, compromisso com a marginalidade. Teve pouco disso. Um outro aspecto: os leigos precisam ter mais protagonismo na Igreja. O Vaticano II abre um grande espaço, falando do povo de Deus, do laicato. A essa altura do campeonato, depois de toda essa experiência de 40 anos, os leigos precisam ter mais espaço, mais presença, mais participação. Eles só palpi-

⁴⁸ Sobre este ponto conferir Boaventura Kloppenburg, **No Quarentenário da *Lumen Gentium***. Cadernos Teologia Pública, n.º 4, 2004, especialmente p. 15-8. (Nota da **IHU On-Line**)

tam, mas têm pouca incidência nas decisões profundas da Igreja, precisam ser mais ouvidos. O Vaticano II disse que o Espírito Santo fala também pelo senso, pelo faro, pela intuição do povo de Deus, inclusive dos leigos. Não se leva, contudo, muito a sério esse sentimento. É preciso avançar.

IHU On-Line – É possível a democracia na Igreja?

Clodovis Boff – Eu tenho trabalhado nesse tema, inclusive dando seminários. A palavra democracia, por causa de suas associações com a sociedade civil, suscita certa resistência da parte dos ouvidos eclesiais. Falemos, então, em participação, que é a essência da democracia. Uma Igreja participativa corresponde àquilo que, em linguagem secular, deve-se chamar Igreja democrática. Há, porém, um termo teológico que recupera esse conteúdo da democracia, que se chama sinodalidade, ou conciliaridade. Uma igreja sinodal ou uma igreja conciliar é uma igreja de participação também nas decisões. Ela participa nos trabalhos, nos pareceres e consultas, mas a questão está em participar nas decisões, por exemplo, quando uma assembleia ou conselho pastoral toma decisões junto com seus pastores. Já há uma prática nisso, que, canonicamente, do ponto de vista legal, ainda não está consagrada. Assim sendo, um pároco, um bispo, um pastor, que não está muito de acordo com isso, pode frear, apoiado pelo direito canônico. É preciso que essa prática seja canonizada, reconhecida em lei como prática normal da Igreja, prática decisória. É isso que é democracia. Elege-se o prefeito, o deputado e o presidente, mas não se elege o pároco, o bispo, nem “se apita” para o Papa. Decide-se em plebiscito sobre regime parlamentar ou presidencial, sobre monarquia ou república, como aconteceu no Brasil, mas, na Igreja, ninguém é chamado a plebiscito para decidir nada, se precisa de um concílio, por exemplo, ou não. Poderiam pensar em mecanismos mais participativos, adequados à natureza sagrada da Igreja, que tem uma inspiração bíblica. Até o primeiro milênio, a Igreja era muito participativa. Os leigos participavam dos concílios, mediante seus representantes, que eram nobres, príncipes e reis, mas eram leigos, participa-

vam dos concílios e votavam. Depois, concentrou-se nos clérigos. Os leigos foram praticamente excluídos. Os bispos, até por volta de 1200 na Idade Média, eram também indicados pela base, pelos leigos, junto com seus pastores, nunca separados. Hoje em dia, ninguém opina mais nada. O núncio faz consultas, podendo até ouvir um leigo, mas são casos isolados.

IHU On-Line - A democracia de que a Igreja necessita teria características próprias?

Clodovis Boff – É necessária uma democracia eclesial, uma democracia evangélica, não uma cópia das democracias civis. As forças vivas da Igreja sentem necessidade de um oxigênio participativo. Há muita gente que se sente um pouco sufocada por não ser ouvida. Existem muitos movimentos da Igreja que pedem diálogo. Nós não sentimos muito porque, na América Latina, no Brasil, os leigos opinam, porque nossos pastores são abertos, são “democráticos”. Quando eu vou para a Itália, contudo, sinto que lá os padres, os clérigos mandam e muitos leigos se sentem bloqueados, não têm aquela participação que eles gostariam. É assim em toda a Europa e nos Estados Unidos. O próximo Papa vai ter que colocar na agenda essa questão de um maior envolvimento nas bases, senão se corre o risco de criar uma Igreja dual, que ensina, com documentos, filosofias ótimas, e uma Igreja de base que deixa Roma falar sozinha, ou não acolhe aqueles documentos, resiste a essas doutrinas.

IHU On-Line – O senhor vê a possibilidade de a Igreja caminhar nesse sentido?

Clodovis Boff – Claro! Não é uma questão de querer ou não querer. É uma questão de ver qual é a natureza, a essência da Igreja. A Igreja é comunidade, de irmãos, de iguais, dos filhos de Deus, que são criaturas livres, ativas, participativas. Se há desigualdade na Igreja, como há, é evidente, os padres, os bispos, os irmãos, é uma desigualdade puramente funcional, para servir a Igreja, não para dominar. O Papa é nosso grande irmão, nosso servidor, em função sempre do primado da misericórdia, do serviço, do amor, do sacrifício, do martírio, até como o Papa muito bem disse na

Ut Unum Sint, nessa encíclica ecumênica. É a essência da Igreja, a essência “comunional”, fraterna, igualitária, espiritual da Igreja que exige essa participação. O grande eclesiólogo Yves Congar⁴⁹ dizia que o direito canônico atual, por ser ainda muito autoritário na sua concepção de poder, é um elemento um pouco estranho à natureza da Igreja. Precisaria adequar o direito, toda essa parte do poder, da participação, das leis de organização da Igreja, à natureza da Igreja, que é igualitária por essência. A Igreja é comunhão com Deus, com a Trindade, com o Cristo, com a graça, com o Espírito Santo. Entretanto, na hora de tomar as decisões, quem resolve é o Papa, o bispo, o teólogo, a freira... Não está certo. Há uma contradição. Podemos comungar Cristo, mas não podemos comungar das decisões?

IHU On-Line – Se o senhor tivesse que responder à pergunta do Concílio: “Igreja, o que dizes de ti mesma?”, o que diria?

Clodovis Boff – Eu diria assim: eu, igreja, sou filha do Pai, querida, pensada desde todo o sempre, antes da criação do mundo, antes do Big Bang. Deus me quis como a filha que vai servir o mundo, que vai ser o facho, que vai transmitir a mensagem do seu Filho ao mundo. Eu sou esposa desse verbo de Deus, esse Cristo. Eu sou aquela que, como Eva, nasceu do lado de Adão, eu nasci do lado de Cristo, morto na cruz, e me alimento do batismo e da ceia, batismo pelo qual eu cresço com novos filhos. Eu sou a oficina, o templo, o ninho do Espírito Santo, em que ele derrama seus dons, em que ele inspira, santifica, e a partir dali derrama também, irradia sobre todo mundo, essa graça santificadora para a sociedade e para as outras religiões. Eu sou uma Igreja que nasceu da Trindade, sou o sonho do Pai, sou o projeto do Filho e sou o ninho do Espírito Santo. Essa é a definição espiritual que eu daria para a Igreja.

IHU On-Line – O senhor gostaria de comentar mais alguma questão sobre a *Lumen Gentium* que não foi perguntada?

Clodovis Boff – Outra coisa que me parece importante é a estrutura carismática na Igreja. É um dado que talvez foi o menos assimilado. A *Lumen Gentium* n.º 12, e eu insisto muito nisso, fala que a Igreja tem uma estrutura ministerial, sacramental, essa é a parte institucional. Ao lado dela, porém, há uma estrutura chamada carismática, que é mais livre e mais espontânea, a respeito de todas essas iniciativas que vêm da base, das mulheres, dos leigos, dos grupos de oração. Isso tudo é Igreja. Essa outra estrutura carismática se inspira mais no Espírito Santo, enquanto a primeira, mais institucional, ministerial, sacramental, se conforma mais com a dimensão cristológica, de Cristo, que mandou fazer isso. O Vaticano II abriu por aí, mas ainda não desenvolveu muito a Igreja do Espírito Santo. Ele mesmo nos diz que o Pai nos traz para si, nos aconchega em seu coração com as duas mãos, do Filho e do Espírito Santo. Segura-se muito a mão do Filho: Jesus, Jesus, Jesus, a Igreja de Jesus. Esquecemos do Espírito Santo, que é mais livre, mais santificador, mais criativo. Graças a Deus, agora, os pentecostais católicos e os carismáticos trazem isso espontaneamente, livremente, na oração, na fala, nos dons. Entretanto, é preciso que seja muito mais amplo esse fermento do Espírito Santo, precisa crescer mais. É assim que podemos recuperar todas as deficiências que a Igreja de hoje sente, que é a participação, o envolvimento na sociedade e a espiritualidade. Precisa-se de uma Igreja mais carismática.

IHU On-Line – Além dessa questão da Igreja carismática, quais seriam os outros pontos da *Lumen Gentium* que foram menos assimilados ao longo desses 40 anos?

⁴⁹ Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995), teólogo francês, conhecido por sua participação no Concílio Vaticano II. Foi elevado a cardeal pelo Papa João Paulo II, em 1994, um ano antes da sua morte em 22 de junho de 1995, em Paris. Congar escreveu muito sobre o ecumenismo. Dedicamos a editoria Memória da 102ª edição do *IHU On-Line*, de 24 de maio de 2004, à comemoração do centenário de nascimento de Congar. (Nota da *IHU On-Line*)

Clodovis Boff – Por exemplo, o capítulo 5 da *Lumen Gentium*, que fala da vocação universal à santidade, é o capítulo menos lido, e muitos nem sabem que ele existe, quando é um capítulo importante. A santidade é democratizada. Não são só padres e freiras que podem ser chamados a ser santos. Pode ser uma pessoa de amor, de compaixão, realizada humanamente, a ponto de se divinizar na comunhão com Deus. É algo ainda bastante da elite, enquanto é um tópico fundamental. O Vaticano II observou que todos são chamados à santidade, inclusive a dona-de-casa, o jovem, o trabalhador da rua, das fábricas, o funcionário público, o operador da bolsa, todos, porque a santidade está na caridade, no amor. Esse ainda é um discurso muito gaguejante, infantil dentro da Igreja. Esse discurso está ligado à espiritualidade. A

pessoa quer espiritualidade um pouco como fuga, para poder ter uma massagem espiritual, uma consolação, porque a vida é muito dura, muito desencantada, ela quer ter uma espécie de reencantamento de suas relações e sua existência. Fundamentalmente, quer “amorizar” a vida. E “amorizar” é se abrir ao Espírito que é amor, e, portanto, vai ser santo, porque a caridade é o núcleo da santidade. É preciso que haja um reencantamento na espiritualidade, mas consistente e não-ilusório, ou de fuga, ou superficial, ou puramente emocional. A emoção é necessária como porta de entrada, como isca, como a entrada que abre o apetite antes do prato principal, da comida sólida, a bíblia, a palavra, a ética do compromisso, da justiça, da solidariedade, da compaixão. Esse é um ponto que precisa ser mais trabalhado.

A Igreja vestida somente de Evangelho e sandálias

Entrevista com Jose Ignacio González Faus, SJ

O teólogo jesuíta espanhol Jose Ignacio González Faus afirma que o ideário de Igreja traçado pela *Lumen Gentium*⁵⁰ ainda continua inédito. “Cada dia rezo pela conversão da instituição eclesial e peço três coisas: que a Igreja seja verdadeiramente Igreja dos pobres, a profunda reforma de papado e da hierarquia e a união dos cristãos”, disse o teólogo. González Faus é professor na Faculdade de Teologia de Barcelona, desde 1968. Conhecedor da América Latina, defende a aspiração popular à liberdade e à justiça. Ele é autor de inúmeros livros teológicos entre os quais destacamos **La humanidad nueva. Ensayo de cristología**. Madrid: EAPSA, 1984. Entre suas obras publicadas em português, cabe mencionar **Nenhum Bispo Imposto: S. Celestino, Papa**. São Paulo: Paulus, 1996 e **Vigários de Cristo: os Pobres na Teologia e Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Paulus, 1996. A entrevista foi concedida, por e-mail, em espanhol, e traduzida pela IHU On-Line.

IHU On-Line – Qual é a principal contribuição da Constituição *Lumen Gentium* para a Igreja e que limites se percebem 40 anos depois nessa eclesiologia?

González Faus – Sua principal contribuição é a passagem de uma eclesiologia de “sociedade perfeita” a uma eclesiologia de comunhão. Uma co-

munhão à imagem da Trindade e que, portanto, não pode reduzir-se à mera “submissão” (como fazem hoje os setores mais conservadores). Aí expressa a *Lumen Gentium* que a Igreja seja para o mundo sinal de salvação (“sacramento”). E isso se reflete na recuperação da categoria de povo de Deus para definir a Igreja, e na troca de ordem entre os capítulos 2 e 3 da *Lumen Gentium*: de modo que o povo é tratado antes da hierarquia, e o “mistério da Igreja” (cap. 1º) é o mistério do povo de Deus (a comunhão, portanto). A *Lumen Gentium*, contudo, não é toda a eclesiologia do Vaticano II, como logo direi. E seu outro limite é a justaposição de duas linguagens, feita para obter uma quase totalidade de votos. É um procedimento correto e evangélico, ao qual nunca recorre a facção conservadora da Igreja, mas logo conseguiria trabalhando na integração dessas duas linguagens.

IHU On-Line – Qual foi a tensão eclesiológica mais importante do Concílio? Que implicações têm os conceitos de “povo de Deus” e de “corpo místico de Cristo” e até que ponto a primeira imagem realmente saiu “vencedora” na *Lumen Gentium* e na eclesiologia contemporânea?

González Faus – Houve muitas tensões concretas, e eu não saberia escolher a principal: eu as englobaria todas nesta outra tensão do século I: se a

⁵⁰ Os 40 anos da *Lumen Gentium* foram lembrados pelo IHU com a realização do evento **IHU Idéias** de 25 de novembro de 2004, que contou com a explanação dos bispos eméritos Dom Frei Boaventura Kloppenburg, OFM, e Dom Frei Aloísio Lorscheider, OFM, que falaram sobre o tema *Por onde anda a eclesiologia, hoje? Limites e possibilidades depois de 40 anos da Lumen Gentium*. O debate inspirou a matéria de capa do **IHU On-Line** número 124, de 22 de novembro de 2004. O texto apresentado por Dom Boaventura na palestra de novembro deu origem ao **Caderno Teologia Pública** número 4. (Nota da IHU On-Line)

Igreja haveria de ser a igreja de Paulo, ou a de São Tiago e daqueles “fariseus fanáticos” de Jerusalém, dos quais fala o livro dos Atos. A categoria povo de Deus cobra todo o seu valor não a contrapondo, senão integrando-a com a de corpo de Cristo: o verdadeiro corpo de Cristo é o povo. Se não se realiza esta integração, então o “corpo de Cristo” se converte numa nebulosa sem contornos, que serve apenas para reforçar o estamento clerical, mas não para visibilizar e seguir o Ressuscitado. Na Igreja primitiva, ela era o corpo *real* de Cristo; e a expressão “corpo místico” (misterioso) se aplicava à eucaristia. Foi uma pena que se tenham mudado as linguagens, e o qualificativo de corpo místico tenha passado à Igreja, pois, com isso, se perde o caráter real e visível do corpo que é dado pela realidade do povo. E esse corpo “misterioso” e venerável fica reduzido ao estamento eclesiástico.

IHU On-Line – É possível a democracia na Igreja? Há sinais disso? Quais são as tendências mais inovadoras da eclesiologia atual?

González Faus – A Igreja não é, em sua essência, uma democracia; mas ainda menos, muito menos, pode ser uma monarquia absoluta. Não é uma democracia, porque toda ela (começando pelos papas e bispos) está sob a palavra de Deus. Entretanto, se a Igreja é uma comunhão, está obrigada a dotar-se de procedimentos democráticos em seu funcionamento, pois estes são os mais hábeis para traduzir a *koinonia* (comunhão). Com respeito às tendências mais inovadoras, eu, sem dúvida, ficaria com a eclesiologia de Yves Congar, excelente pessoa, de quem João Paulo II disse que havia sido um autêntico presente de Deus à sua Igreja (presente que esta desprezou olímpicamente). A Congar seria preciso acrescentar algumas investigações da exegese posterior ao concílio sobre a Igreja que Jesus queria ou que deixaram os apóstolos etc.

IHU On-Line – O sonho da Igreja traçado há quarenta anos se realizou? Até que ponto o pontificado atual ajuda nesse sentido ou busca mais uma Igreja “corpo místico”?

González Faus – Eu creio que este sonho segue inédito. João Paulo II, por vir de um país comunista e totalitário, só pode conceber a Igreja como “em guerra” contra o ateísmo e necessitada do autoritarismo dos tempos de guerra, mas, ainda mais do que ele, a cúria romana resistiu sempre a esse sonho.

IHU On-Line – A *Lumen Gentium* serve ainda de inspiração ou, 40 anos depois, deve ser pensada outra eclesiologia?

González Faus – A *Lumen Gentium* só falou da Igreja para dentro. Deve ser completada com novos sinais dos tempos. Por exemplo, o tema importantíssimo da mulher na Igreja não está na *Lumen Gentium*. Entretanto, sobretudo, deve completar-se com o que antes insinuei e que é a eclesiologia da *Gaudium et Spes*, a qual fala da Igreja para fora (as duas partes em que Paulo VI queria dividir o Concílio). Por desgraça, desta outra Constituição atendeu-se principalmente aos temas concretos da sociedade (guerra, economia, direitos humanos, ciências, família...), mas não à eclesiologia com que se querem abordar esses temas e que seria a tradução para fora da comunhão da *Lumen Gentium*. Permitam-me uns poucos exemplos. Uma Igreja comunhão ama deveras o mundo e, por isso, suas alegrias, suas esperanças e suas dores, sobretudo dos mais pobres, são alegrias e angústias dela (*Lumen Gentium* 1,1; quantos representantes da instituição eclesial poderiam dizer isso com verdade de sua gestão?). Uma Igreja que ama o mundo compreende que a fé não pode ser desligada das tarefas temporais, compreende que ela não tem a solução de todos os problemas, embora disponha de um Espírito que ajudará a abordá-los corretamente (nº 43). Reconhece, ademais, que recebeu muito da evolução histórica do gênero humano e que tem muito que aprender de quem nele trabalha “de toda classe ou condição” e “sejam ou não sejam crentes” (nº 44). Uma Igreja que ama assim o mundo também não porá sua esperança “em privilégios recebidos do poder civil” e inclusive “renunciará a direitos adquiridos, tão logo seu uso possa empanar a pureza de seu testemunho” (nº 76). Os exemplos poderiam seguir, mas o mais importante é

compreender que a eclesiologia da *Lumen Gentium* tem que ser completada com a da *Gaudium et Spes*.

IHU On-Line – Quais são os desafios da Igreja hoje, diferentes da Igreja e do mundo de 40 anos atrás? (Aqui se querem distinguir a Europa, a América Latina, os outros continentes...).

González Faus – Em geral, creio que temos que passar de ser “princípio estruturador” de muitas sociedades a ser fermento ou grão de mostarda. Isso coincide com uma hora histórica na qual parece que se passa, em muitos lugares, de um cristianismo *quantitativo* a um cristianismo mais *qualitativo* (em meu país, por exemplo, há hoje muito menos cristãos do que em minha juventude, mas muitos deles superam em qualidade cristã meu cristianismo de meus vinte anos). Ademais, a Igreja deve voltar os olhos ao enorme problema da miséria e da injustiça no mundo, que clama ao céu e ofende a Deus gravemente. Sem que baste, para isso, fazer declarações formosas (que as fez), senão passando a compromissos práticos muito mais radicais. Na Ásia, deve voltar os olhos ao problema da convivência e colaboração com outras religiões e, em minha opinião, somente daí é que surgirá o verdadeiro diálogo religioso (o que uma vez chamei de diapraxis como pressuposto do diálogo). A África é um grande problema ingente que não cabe em duas linhas. Do tema da mulher espero que saia algo logo. Finalmente, a Igreja deveria recuperar a linguagem bíblica que contrapõe Deus não com o ateísmo, mas com a idolatria e denunciar os componentes idólatras, que há tanto em nosso mundo ocidental (idolatria do bezerro de ouro, revestida de ciência econômica) como em algumas sociedades religiosas (como EUA), que manipulam o Santo Nome de Deus em benefício da própria violência e do próprio poder imperial. No futuro, a identidade cristã não vai jogar-se somente na pergunta sobre se Jesus é o Fi-

lho de Deus, mas, sobretudo, na pergunta *de que Deus Jesus é filho...*

IHU On-Line – Como está o ecumenismo? Como está a teologia bíblica, o diálogo entre fé e ciência, entre teologia e universidade?

González Faus – O ecumenismo está dolorosamente estancado por ambas as partes. A teologia pública em meu país praticamente não existe nem nas universidades públicas, nem sequer nas livrarias. Isso faz aparecerem como teólogos alguns charlatões de boa vontade, que sabem da missa apenas a metade. O diálogo entre fé e ciência, creio, se faz muito mais individualmente, ao menos em meu país.

IHU On-Line – Que Igreja o senhor gostaria de ver daqui a 20 anos? Como responderia hoje à pergunta: “Igreja, que dizes de ti mesma”?

González Faus – Cada dia rezo pela conversão da instituição eclesial e peço estas três coisas: que a Igreja seja *deveras* Igreja dos pobres, a profunda reforma, tanto do papado como da hierarquia e a união dos cristãos. Deve ser uma dessas petições nas quais Jesus dizia que é preciso ser “importuno” e peço a todos os crentes que queiram, que se somem à minha petição. À parte disso, já publiquei certa vez um artigo (*Para uma reforma evangélica da Igreja*) com dez pontos, que apareceu na Revista Latino-americana de Teologia⁵¹, e logo no livro de vários autores que encontramos em *Cristianismo e Justiça: Igreja, de onde vens? Aonde vais?* Os dez pontos eu procurei extraí-los do Evangelho e história da Igreja (a qual considero como um lugar teológico), não simplesmente do progressismo ambiental. Na impossibilidade de repeti-los aqui, limitar-me-ei a um que me parece fundamental: a nomeação dos bispos e a participação das igrejas locais. A obediência ao mandato do Papa São Celestino I, “a ninguém imponha um

⁵¹ A Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELaT) é a primeira revista de teologia hospedada na Internet, desde 1993. Inspira-se nas grandes opções latino-americanas. Ainda que fundamentalmente de teologia, incorpora também, interdisciplinarmente, artigos de análises e matérias complementares. Produz ou envia de dois a quatro artigos por mês, sem periodicidade fixa. Às vezes, reproduz textos teológicos clássicos, de caráter antológico, para torná-los disponíveis na rede, como uma biblioteca teológica virtual. Seu endereço é: <http://servicioskoinonia.org/relat> (Nota da **IHU On-Line**)

bispo contra a sua vontade” (*nemini invitus detur episcopus*, em latim) e daquele princípio que passou da Igreja ao direito comum: “o que afeta a todos deve ser tratado e resolvido por todos”. Penso que, se o Vaticano amasse deveras os fiéis, procuraria dar-lhes bispos que, por fidelidade ao Evangelho e por amor a seu povo, (nunca por amor e protagonismo próprios) criasse problemas ao Vaticano. Em lugar disso, busca homens que não lhe criem problemas. É muito doloroso pensar no que sucedeu ao Cardeal Arns, na sucessão de Hélder Câmara⁵² ou, em El Salvador, na sucessão de Mons. Romero: Deus meu!... Sou leitor assíduo de Santa Teresa e me agrada o interesse que tinha em que suas monjas tivessem bons confesores, não só piedosos, mas também ilustrados e exper-tos em acompanhar espiritualmente; agrada-me a

liberdade com que descreve as qualidades de uns e os inconvenientes de outros. Entretanto logo penso que hoje, provavelmente, todos os confesores que Teresa de Jesus queria para suas monjas, rechaçá-los-ia o Vaticano como bispos das igrejas. E todos os que Tereza rechaçava, o Vaticano os nomearia bispos: homens tímidos, não demasiado amantes dos pobres nem dos homens, de pouca experiência espiritual cristã e com um apego fundamentalista a um sistema ideológico fora do qual não querem ver nada...

***IHU On-Line* – Alguma coisa mais a acrescentar?**

González Faus – Quiçá terminemos rezando com Casaldáliga: “Eu pecador e bispo me confesso – de sonhar com a Igreja vestida somente de Evangelho e sandálias”. Amém.

⁵² Dedicamos a editoria Memória da ***IHU On-Line*** número 125, de 29 de novembro de 2005, a Dom Hélder Câmara, publicando o artigo *Hélder Câmara: cartas do Concílio*. (Nota da ***IHU On-Line***)

Refundando a teologia da libertação

Entrevista com Juan José Tamayo-Acosta

Sobre o Fórum Mundial de Teologia e Libertação, **IHU On-Line** entrevistou, por e-mail, o teólogo Juan José Tamayo-Acosta. O teólogo espanhol Juan José Tamayo-Acosta, um dos organizadores do Fórum Mundial de Teologia e Libertação considera que o encontro pode proporcionar “uma refundação da teologia da libertação” e uma oportunidade para ela incorporar “as mudanças que o novo contexto demanda e responder, assim, aos desafios que a realidade mundial estabelece à Teologia”. Ele foi entrevistado com exclusividade pela **IHU On-Line**, por e-mail. Licenciado em Teologia pela Universidade Pontificia de Comillas, Tamayo é doutor em Teologia pela Universidade Pontificia de Salamanca, diplomado em Ciências Sociais pelo Instituto León XIII e licenciado e doutor em Filosofia e Letras pela Universidade Autónoma de Madrid. O teólogo é também diretor da Cátedra de Teologia e Ciências das Religiões Ignacio Ellacuría da Universidad Carlos III de Madrid, na Espanha, e membro do Conselho Assessor do IV Parlamento das Religiões. É autor de dezenas de livros, entre os quais cabe citar: **Para comprender la escatología cristiana**. Estella: Verbo Divino, 1993; **Presente y futuro de la teología de la liberación**. Madrid: San Pablo, 1994; **Para comprender la crisis de Dios hoy**. Estella: Verbo Divino, 1998; **Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999; **Panorama de la teología latinoamericana**. Estella: Verbo Divino, 2002; **Adiós a la Cristiandad**. Barcelona: Ediciones B, 2003; **Aportación de las religiones a una ética universal**. Madrid: Dykinson, 2003; **El cristianismo ante los grandes desafíos de nuestro tiempo**. Valladolid: Universidad de Valladolid,

2004; **Fundamentalismos y diálogo entre las Religiones**. Madrid: Trotta, 2004. De Tamayo, publicamos um artigo intitulado Há razões para crer?, no **IHU On-Line** nº 65, de 23 de junho de 2003, e outro artigo intitulado O diálogo entre crenças, na 115ª edição, de 13 de setembro de 2004.

IHU On-Line – A religião e a espiritualidade podem contribuir para a construção de outro mundo possível? Quais são as expectativas que há em torno do primeiro Fórum Mundial de Teologia e Libertação e qual seria sua relação com o Fórum Social Mundial?

Tamayo-Acosta – As expectativas em torno de ambos os fóruns são muito grandes. E creio que estão justificadas. O Fórum Social Mundial é hoje um dos movimentos internacionais de mais credibilidade no terreno das transformações políticas, sociais, econômicas e culturais e das alternativas e propostas de “outro mundo possível”. Conta com uma curta, porém bem guiada, trajetória no horizonte da emancipação e libertação mundial. Parece-me ser uma das expressões mais importantes da consciência crítica contra a globalização neoliberal que hoje impera nos organismos internacionais, na maioria dos governos nacionais e no mundo das finanças. Em bastantes setores do Primeiro Mundo, existe a crença de que a teologia da libertação morreu, que foi arrastada pelo furacão da globalização. Em não poucos ambientes religiosos do Terceiro Mundo, se tem a impressão de que a teologia da libertação perdeu vitalidade. Por isso, parece-me muito necessária a celebração deste Fórum Mundial de Teologia e Libertação, do qual sou organizador e palestrante, não

tanto para repelir o exposto nas décadas anteriores, senão para incorporar, no paradigma da teologia da libertação, as mudanças que o novo contexto demanda, e responder, assim, aos desafios que a realidade mundial estabelece à teologia. Eu vejo este Fórum como uma refundação da teologia da libertação. Trata-se de dois acontecimentos em plena sintonia e convergência. Celebrá-los, em datas próximas e no mesmo lugar, é muito significativo.

IHU On-Line – Quais são os desafios do mundo contemporâneo que mais interpelam a teologia?

Tamayo-Acosta – Vivemos uma mudança de época, mais do que uma época de mudanças. Quando nós sabíamos todas as respostas, mudaram todas as perguntas e ficamos sem referenciais. É necessário, portanto, conhecer as novas perguntas, identificar as principais manifestações dessa mudança de época e os desafios que se propõem à teologia, ou melhor, às teologias. Entre as muitas mudanças e desafios produzidos nas últimas décadas, os mais importantes, na minha opinião, são os seguintes: o primeiro é a *globalização*, “realmente existente” em sua modalidade neoliberal, que tem caráter excludente, não só de pessoas e de setores da população, senão de povos e continentes inteiros, e está provocando assimetrias em todos os campos: econômico, político, cultural... Uma das respostas mais certas e melhor orientadas a este fenômeno são os movimentos alteromundistas. O cristianismo, como religião universal, pode contribuir para superar esse caráter excludente, fomentando uma globalização da solidariedade e da esperança, da justiça e da paz, dos direitos humanos, sociais e ecológicos, das alternativas e lutas por um mundo onde caibam todos os mundos. O segundo desafio é o atual *pluralismo religioso e cultural*. Não vivemos em tempos de cultura única, senão de uma pluralidade de culturas que, por meio da imigração e dos deslocamentos humanos, tem lugar no mesmo território. Tampouco vivemos em tempos de religião única, senão de uma pluralidade de religiões, também numa mesma população. Este pluralismo levanta problemas de convivência e constitui uma

riqueza do humano que deve ser potencializada. O cristianismo não pode responder a este desafio, entrenchando-se em sua pretensão de ser a única religião verdadeira, fora da qual não há salvação. A atitude deve ser o diálogo inter-religioso em busca da verdade e de uma ética comum a todas as religiões. Como afirma Raimon Panikkar, “sem diálogo, o ser humano se asfixia, e as religiões se anquilosam”. Outro desafio é a *pobreza estrutural* concentrada majoritariamente no Terceiro Mundo, a qual requer, de parte do cristianismo, um novo discurso e uma nova práxis, representados na teologia da libertação, e não na tradicional “teologia do vale de lágrimas”. No Terceiro Mundo, se encontram 70% dos cristãos e cristãs. Por isso, pode-se dizer, com razão, como o teólogo alemão Metz, que a Igreja cristã é Igreja do Terceiro Mundo, com uma proto-história europeia-ocidental. Pois bem, o discurso e a práxis de libertação não são exclusivos do Terceiro Mundo; devem se fazer realidade no Primeiro Mundo. Um novo desafio é a *revolução biogenética* em suas múltiplas expressões: experimentação com células-tronco embrionárias com fins terapêuticos; eutanásia, que implica morrer com dignidade; regulação da natalidade; técnicas de reprodução assistida; bioética; etc. Na maioria dos casos, trata-se de avanços benéficos para a humanidade, já que facilitam a qualidade de vida e ajudam a aliviar a dor. Entretanto, levantam não poucas interrogações existenciais, éticas e religiosas. Ante esta revolução, o cristianismo não pode se entrenchar num universo fechado nem voltar a repetir as condenações que fez a outras revoluções científicas no passado. Ele precisa analisá-las em profundidade e em suas conseqüências, sem preconceitos dogmáticos nem pretensões autoritárias, e valorizar as novas possibilidades e esperanças na vida dos seres humanos, defendendo a igualdade de todos os seres humanos, sua liberdade e irrepetibilidade. Desafio importante é também a *revolução feminista*, que questiona o caráter patriarcal e androcêntrico das estruturas mentais, da organização social e das religiões, propondo modelos de relação simétrica, inter-independente, não-opressora. Trata-se de uma revolução incruenta, à qual o patriarcado está respondendo de maneira agres-

siva, com a violência de gênero como instrumento contundente para seguir mantendo o poder. O cristianismo pode ativar as tradições que defendem a igualdade, não-clônica, entre homens e mulheres, e deve questionar as que promovem a discriminação por razões de gênero. Igualmente relevante é o desafio da *sexualidade*, uma das assinaturas pendentes no cristianismo e, muito especialmente, na teologia, que tende a fazer uma consideração dualista e adota, com frequência, uma atitude repressiva ante o corpo, pouco condizente com as origens do cristianismo. O cristianismo faria bem em assumir autocriticamente, como seu, o poema de Eduardo Galeano: “Diz o mercado: o corpo é um negócio; diz a Igreja: O corpo é pecado; diz o corpo: eu sou uma festa”.

IHU On-Line – Como seria a “outra teologia” possível e necessária para construir o “outro mundo possível”?

Tamayo-Acosta – Não é uma questão fácil de responder, muito menos de maneira rápida, como o requer o gênero literário de uma entrevista. Esta é a pergunta à qual pretendo responder com minha conferência no Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Vou fazê-lo de maneira telegráfica. Creio que os modelos teológicos anteriores – e aqui incluo algumas tendências da teologia moderna e da teologia da libertação – mostram certos sintomas de cansaço em suas análises e de esgotamento em suas respostas. Responde com frequência a perguntas que quase ninguém faz, ou oferece soluções do passado aos problemas angustiantes que as pessoas vivem hoje. Por onde tem que caminhar a “outra teologia”? Adianto aqui as linhas que desenvolverei com mais amplitude em minha conferência. Creio que é necessário passar:

- da teologia cristã da libertação à teologia inter-religiosa da libertação; o atual pluralismo religioso o exige; a libertação se requer de todas as religiões;
- da inculturação da teologia à teologia intercultural em diálogo com todas as culturas;
- da teologia como mera exegese de textos à teologia hermenêutica superadora dos fundamentalismos, nos quais, com tanta frequência, se instalam as religiões;
- da teologia patriarcal e androcêntrica à teologia em perspectiva de gênero;
- da teologia antropocêntrica, que legitima o modelo de desenvolvimento científico-técnico da modernidade, a uma teologia em perspectiva ecológica;
- da teologia dogmática à teologia simbólica. Os dogmas, que são uma convenção da linguagem de uma determinada comunidade, convertem-se em dogmatismo, quando pretendem se impor em sua formulação literal sem interpretação, esquecendo a distância cultural entre a época da formulação e o novo contexto. O dogmatismo empobrece o símbolo. O que no símbolo é polissêmico, as posições dogmáticas tendem a convertê-lo em unívoco;
- da teologia no horizonte da razão pura para a teologia no horizonte da razão prática, com a correspondente articulação entre ortodoxia e ortopraxis, que se repensa, se reconstrói e se reformula nos processos históricos;
- da teologia como disciplina auto-suficiente e rainha dos saberes à interdisciplinaridade;
- da teologia como saber único sobre Deus à teologia em diálogo com as ciências das religiões;
- da teologia social, política e economicamente neutra, a uma teologia situada no lugar social dos excluídos e nas lutas dos movimentos alteromundistas. O lugar social, político e geográfico da teologia da libertação não é Davos, onde se reúnem os defensores da globalização de todos os países ao grito de “proprietários do mundo, uni-vos” e elaboram a teologia neoliberal, senão Porto Alegre, onde nós reunimos os movimentos religiosos libertadores com os movimentos alteromundistas e elaboramos uma teologia intercultural e inter-religiosa da libertação. A teologia deve inserir-se nesses movimentos, acompanhá-los, compartilhar com eles as lutas de emancipação, sem complexos nem de superioridade, nem de inferioridade, com sentido crítico e criativo, escutando, ao mesmo tempo

em que aduz as tradições solidárias, emancipatórias e fraterno-sororais das religiões;

- da teologia comodamente instalada no sistema, na cultura da satisfação, a uma teologia em que se volte a escutar a indignação e o grito de protesto dos oprimidos;
- da teologia como sistema fechado e imutável de verdades à teologia como busca conjunta da verdade, atendendo ao caráter dialógico da razão, também da razão teológica.

IHU On-Line – A que chamamos hoje de teologia e libertação e que diferenças poderíamos assinalar com a teologia da libertação da década de 1970?

Tamayo-Acosta – Num primeiro momento, a teologia latino-americana da libertação do final dos anos 1960 e princípios dos anos 1970 pôs as bases metodológicas e epistemológicas do novo modo de fazer teologia, fundamentando, creio que com grande solidez, o novo paradigma. Num segundo momento, aplicou as novas bases aos principais temas da teologia cristã, estudados na chave da libertação: Jesus de Nazaré, Deus, Igreja, sacramentos, graça, pecado, salvação, revelação, escatologia, moral. Duas são as principais mediações: a hermenêutica, da perspectiva da opção pelos pobres como horizonte global e como verdade de fé, verdade teológica e cristológica; e a mediação socioanalítica, com o recurso às ciências sociais como palavra primeira, sendo a teologia a palavra segunda. As ciências sociais foram entendidas, na maioria das correntes da teologia da libertação, como momento interno da metodologia. Depois se desenvolveu em outros continentes, não mimeticamente, senão de maneira original e criativa, respondendo aos diferentes contextos: teologias asiáticas da libertação, teologia africana da libertação, teologia contextual na África do Sul, teologia negra da libertação, teologia hispânica da libertação. A primeira teologia da libertação centrou-se, de maneira prioritária e quase única, na contradição socioeconômica pobres/ ricos, opressores/ oprimidos, como contradição principal, tal como se dava no continente. Não descuidou, é verdade, da discriminação por razões culturais, ra-

dicais e étnicas, mas também não lhe deu a atenção necessária. O mesmo se pode dizer, e com maior razão, da discriminação por razão de gênero, na qual apenas reparava e, quando o fazia, era para considerá-la uma contradição secundária. Durante as duas últimas décadas e até o presente, a teologia da libertação vem tomando consciência das novas escravidões entrelaçadas, abriu-se a novos horizontes com base nos desafios que a própria realidade levanta, tanto internacional como continental, dos distintos níveis de consciência e dos novos rostos e sujeitos emergentes: a terra, as mulheres dupla ou triplamente oprimidas (por serem mulheres, por pertencerem aos setores empobrecidos e por serem membros de raças, etnias, culturas, como as comunidades indígenas e afro-americanas, as comunidades camponesas ou religiões negadas), os meninos e as meninas de rua, os setores de população e os povos excluídos por força do neoliberalismo, movimentos religiosos, etc. Todos eles constituem as “alteridades negadas”. A teologia da libertação mostra maior sensibilidade ao pluralismo religioso e cultural que se dá na América Latina. Ela também tem em conta o crescimento numérico e a importância dos novos movimentos religiosos, o neopentecostalismo, por exemplo, que não pode ser considerado alienante em bloco, pois possui importantes elementos libertadores que a nova teologia da libertação não deveria descuidar. Isso deu lugar a novas tendências na teologia da libertação, sensíveis às formas plurais de escravidão e de marginalização, que se dão na América Latina, como consequência da globalização realmente existente, cada vez mais excludente e anti-solidária. Citarei algumas das mais significativas:

- *A teologia sob perspectiva de gênero* parte das experiências de sofrimento e de luta das mulheres dupla ou triplamente oprimidas, convertidas em escravas pelo sistema patriarcal, aliado ao modelo econômico neoliberal. Recorre à hermenêutica da suspeita sobre o caráter androcêntrico dos textos bíblicos e de suas traduções, bem como da formulação dos conteúdos fundamentais da fé, ao mesmo tempo que questiona, em sua raiz, a organização patriarcal

das instituições eclesásticas. Propende à criação de uma sociedade de iguais não-clônica e a uma igreja inclusiva de homens e mulheres com igualdade de direitos e deveres.

- A *teologia afro-latino-americana* mostra-se sensível à discriminação racial, encarna-se na situação de escravidão em que vive a maioria dos afro-descendentes e faz sua aspiração deles à liberdade. Parte da identidade cultural da comunidade negra, questiona a dominação religiosa à qual foi submetida durante séculos e critica o fetiche do branco. Lê os textos sagrados, baseando-se em suas traduções ancestrais da bíblia, e está naqueles de chave libertadora, pela vivência comunitária dos valores de ambas as tradições, comprometendo-se em sua luta pela libertação.
- A *teologia indígena* se entende como sabedoria religiosa dos pobres originários da Ameríndia. Pretende afirmar sua identidade mediante a recuperação e dignificação de suas tradições religiosas e culturais, que considera verdadeiros lugares teológicos e espaços de revelação. É uma teologia cósmico-ecológica, celebrativo-festiva, mítico-simbólica, que busca o equilíbrio entre divindade, natureza e comunidade. Em sua base, se encontra a memória histórica coletiva das comunidades indígenas e o novo contexto cultural da América Latina.
- A *teologia econômica da libertação* reconhece a relevância teológica da economia, a qual opera com frequência com categorias religiosas, e não precisamente humanitárias e abertas, senão excludentes e dogmáticas, desmascara o caráter idolátrico e fetichista da “religião econômica” do mercado, tem como princípio o Deus da vida e explicita os valores cristãos do compartilhar e da solidariedade, da justiça e da igualdade como alternativas à competitividade e ao individualismo, valores defendidos pela teologia neoliberal.
- A *teologia ecológica* critica o modelo de desenvolvimento científico-técnico da mo-

dernidade, por não ser universalizável nem integral; um desenvolvimento que desemboca em escravidão para com a natureza, convertida em objeto de uso e abuso para satisfação de suas necessidades, a maioria das vezes artificiais, do ser humano. Questiona igualmente as tradições cristãs – bíblicas e teológicas – que contribuíram para legitimar esse modelo de desenvolvimento. Mostra-se igualmente sensível ao grito do pobre e ao grito da terra, que clamam por sua libertação, propõe uma relação de interdependência não opressiva entre o ser humano e a natureza, de sujeito a sujeito, reconhece os direitos de ambos e tenta compaginar a justiça social e a justiça ecológica.

- A *teologia do pluralismo religioso e intercultural* reconhece a existência de uma pluralidade de tradições culturais e religiosas na América Latina, as quais considera uma riqueza, e tenta recuperar as dimensões libertadoras nas distintas religiões e culturas. Até agora, o discurso da teologia da libertação se elaborou, em sua maioria, de uma religião, o cristianismo, e de uma cultura, a ocidental. Sem embargo, a libertação não é assunto de uma só cultura nem de uma só religião, senão de todas, sob o lema “muitos pobres, muitas religiões, muitas culturas”. É preciso passar do cristianocentrismo e do etnocentrismo cultural ao policulturismo religioso e cultural.

IHU On-Line – Qual é o papel do cristianismo e das religiões no mundo contemporâneo? O que a religião, e somente ela, pode ainda oferecer ao ser humano e à sociedade?

Tamayo-Acosta – O cristianismo e as religiões são chamados a exercer as funções que já recordara Marx em sua *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*: ser o grito da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de um mundo carente de espírito. Isso se deve traduzir numa série de tarefas urgentes e irrenunciáveis: defesa da igualdade dos seres humanos e condenação das discriminações de

todo tipo; compromisso na defesa da vida dos seres humanos e da natureza; participar no diálogo de civilizações; trabalho pela justiça e pela paz pela não-violência ativa; prática da tolerância com as pessoas crentes das distintas religiões e com as não-crentes; atitude de hospitalidade para com os deslocados, refugiados, perseguidos políticos, imigrantes, etc.; reconhecimento e respeito da autonomia das realidades temporais; prática da democracia e dos direitos humanos na organização interna das religiões; contra o fatalismo e a favor da esperança e da utopia. Desenvolvo mais amplamente estas tarefas em meu livro **Fundamentalismos y dialogo entre religiones**. Madrid: Trotta, 2004.

IHU On-Line – Como “outra religião” e “outra teologia” poderiam influenciar uma sociedade de globalização do mercado, de injustiça e de miséria?

Tamayo-Acosta – Dando testemunho de justiça, de pobreza, de solidariedade na própria vida; pregando com o exemplo, como já se dizia antes. Também sendo conscientes de que as religiões têm uma responsabilidade global irrenunciável na resposta aos problemas da humanidade, sobretudo quando alguns desses problemas estão sendo provocados ou alentados de distintas formas pelas próprias religiões.

IHU On-Line – “Outro Deus” é possível? Que coisas deveriam mudar na imagem de Deus que os religiosos, especialmente cristianismo, comunicam?

Tamayo-Acosta – Outro Deus é possível e necessário. As imagens de Deus mais usuais, com as quais operam as religiões, afastam mais do que aproximam a divindade. São imagens que relacionam Deus com o poder onipotente e o vinculam com os poderosos da terra; imagens associadas ao varão e a atributos varonis, que legitimam a organização patriarcal da família, das religiões, da sociedade, do Estado, da economia, da cultura, do saber, em todos os campos do ser e do fazer humanos. Com razão, pergunta-se à teóloga alemã, recentemente falecida, Dorothee Sölle: “Por que os seres humanos adoram um Deus cuja qualida-

de mais importante é o poder, cujo interesse é a submissão, cujo medo é a igualdade de direitos?” Creio ser preciso privilegiar as imagens de Deus relacionadas com a natureza, como “fonte de todos os bens”, “luz”, “vento vivo”, “água da vida”. Tais imagens sintonizam com as da tradição mística e expressam a unidade com o todo, e não a submissão ao todo. Pode-se recorrer a termos que expressem profundidade, como “mar”, “profundidade”, “fundo” (“Deus no fundo do ser”, dirá Paul Tillich). As imagens relacionadas com o amor, como ágape, amante, amigo, encontram-se nas melhores tradições sapienciais, proféticas, filosóficas e teológicas. Deus como ágape sublinha o amor que se dá inteiramente, sem esperar nada em troca. Deus como amante acentua sua presença com a pessoa amada que está passando mal, sua implicação no sofrimento do mundo, sua compaixão com os que sofrem, implica solidariedade, empatia e, inclusive, identificação com todo o vivente. A imagem do amante nos místicos expressa o amor apaixonado, ardente e doce de Deus. Deus é “o único que ama o mundo sem evitar sujar as suas mãos, senão total e apaixonadamente, desfrutando de sua variedade e de sua riqueza, encontrando-o atrativo e valioso, recreando-se em sua realização”. Outra imagem adequada pode ser a de amigo. “Sem amigos, ninguém quereria viver, mesmo quando tivesse todos os outros bens”, afirma Aristóteles na **Ética a Nicômaco** (1.155a). Pois bem, o filósofo grego crê que, quando a distância é tão grande como a que separa os seres humanos da divindade, não resulta possível a amizade (1.159a). Outro é o ponto de vista de Tomás de Aquino, que fala da analogia da amizade com Deus com a amizade humana. Uma vez que, pelo Espírito, chegamos a ser como amigos de Deus, afirma, podemos recorrer a ele na desgraça em busca de consolo, conversar com ele, compartilhar bens e segredos íntimos e desfrutar de paz, gozo e segurança em sua presença. Na teologia de Tomás de Aquino, contudo, Deus não aparece como amigo. Uma nova imagem da teologia metafórica é o mundo como *corpo* de Deus e, assim, o corpo do mundo como lugar de encontro com Deus, o que significa que “a imanência tem um caráter ‘universal’ e sua transcendência

um caráter “terrenal””. Nessa linha, a Trindade se apresenta como mistério de relação com o mundo, de comunhão tripessoal e de comunicação com a humanidade. Ante a doutrina tomista, que estabelece a ausência de “relação real” de Deus com a criatura e a imagem de um Deus “solitário e narcisista que sofre de tão completo que é”, segundo a atinada descrição de W. Kasper, é necessário considerar o ser-em-comunhão como constitutivo da natureza divina. O divino não se entende por meio de termos excludentes, mas de categorias de relação dinâmica e harmônica entre opostos: poderoso e débil, presente e oculto, sofredor e consolador etc. Assim, produz-se uma mudança na concepção do poder de Deus: não é um poder arrogante, opressivo, que recorre à violência, mas um poder-em-relação, que torna os seres humanos partícipes do poder da vida e o converte, não em Deus-sobre-nós, senão em Deus-em-nós.

IHU On-Line – Qual é a contribuição mais importante da teologia islamo-cristã da libertação?

Tamayo-Acosta – Este é um dos campos no qual agora mesmo estou trabalhando junto com teólogos e teólogas muçulmanos, pertencentes à corrente do euro-islã e à incipiente tendência feminista, cujas propostas desenvolvi em meu livro já citado, ***Fundamentalismo y diálogo entre religiones***. Madri: Trotta, 2004. A primeira contribuição desta teologia é a gradual superação dos estereótipos, preconceitos, receios e desconfianças que o islã e o cristianismo têm um do outro. Existe uma tendência generalizada de ambas as partes em ver o cisco no olho alheio e não ver a viga no próprio. A segunda é o esforço que estamos fazendo para superar a ignorância mútua que uma religião – incluídos os seus teólogos e teólogas – têm uma da outra. Quatro são, entre outros, os campos nos quais estamos trabalhando para elaborar uma teologia islamo-cristã da libertação: a imagem de Deus; a ética; a mulher; e os direitos humanos. As duas religiões têm sido extremamente bélicas e têm recorrido a Deus para justificar as guerras islamo-cristãs. Creio que é preciso inverter a tendência e passar do Deus

dos exércitos ao Deus da paz, como aparece nos textos fundantes de ambas as tradições religiosas. Crentes das duas religiões temos ido juntos às grandes manifestações contra a guerra e temos condenado os atentados de 11 de setembro e 11 de março, temos refletido sobre as causas da guerra e sobre os caminhos da paz, temos desvinculado as religiões do terrorismo e temos celebrado atos religiosos em recordação das vítimas. Cristianismo e islã são religiões monoteístas, mas o monoteísmo que têm em comum não é de caráter metafísico, e sim, ético: a mensagem dos profetas, de Jesus de Nazaré e de Mohammad, se orienta para a prática da justiça. Conhecer Deus é praticar a justiça, o direito. Nas duas religiões, há movimentos de libertação. O islã, como cultura e religião, está oferecendo uma forte resistência à globalização neoliberal. As duas religiões contam com uma teologia androcêntrica, uma organização patriarcal, na qual as mulheres são invisíveis, ou melhor, invisibilizadas, apelando a seus fundadores, quando a realidade é que a marginalização das mulheres corresponde a situações históricas. As mulheres hão de ser reconhecidas como sujeitos religiosos, teológicos, morais, e hão de ler os textos sagrados com a sua própria subjetividade. Atualmente, em ambas as religiões, se realiza uma hermenêutica feminista que lê o alcorão e a bíblia sob a perspectiva do gênero e estão se recuperando as tradições igualitárias das origens: protagonismo das mulheres no movimento de Jesus e nas primeiras comunidades cristãs; papel importante das esposas de Mohammad e no nascimento e desenvolvimento do islã; Jadicha, Aixa etc. O quarto campo de trabalho comum são os direitos humanos. Nenhuma das duas religiões tem sido exemplar na defesa dos direitos humanos na sociedade e no seu respeito ou seu reconhecimento em seu seio. O catolicismo institucional se opôs aos princípios da revolução francesa: “liberdade, igualdade e fraternidade” e à declaração dos direitos do homem e do cidadão. Não poucos são os países muçulmanos que transgridem os direitos humanos: liberdade de expressão, liberdade religiosa, igualdade homem-mulher etc. Por sua vez, mos-

tram-se pouco diligentes no reconhecimento do pluralismo, na prática da democracia e dos direitos humanos no interior de cada religião. Um crente, um voto, é uma proposta considerada heterodoxa e apenas praticada. Esta é uma face das

duas religiões. A outra é que muitos dos homens e mulheres que lideram a luta pelos direitos humanos pertencem a essas religiões e têm uma motivação religiosa na referida luta.

O temor do reconhecimento da alteridade

Por Faustino Teixeira

Faustino Teixeira é professor no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em Ciência das Religiões e em Filosofia, Faustino Teixeira é mestre, doutor e pós-doutor em Teologia. Os dois últimos títulos foram obtidos pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), da Itália, e o mestrado foi realizado na PUC-Rio. Escreveu e organizou mais de 15 livros, entre os quais cabe destacar **Teologia das Religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995 (publicado em espanhol pela editora Abya Yala, de Quito, no Equador); **Sede de Deus: orações do judaísmo, cristianismo e islã**. Petrópolis: Vozes, 2002; **No limiar do mistério. Mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004. Os subtítulos são nossos.

Vem se tornando rotina, na atual gestão da Congregação para a Doutrina da Fé⁵³ (CDF), os atos de interdição e censura à pesquisa teológica, caracterizando um processo decisivo de limite à liberdade de investigação e provocando um ameaçador clima de autocensura entre aqueles que se dedicam a pensar a fé no momento presente.

Entre os teólogos católicos mais visados, estão aqueles que se dedicam ao tema da teologia pluralista das religiões. Este tema já vem preocupando o cardeal Joseph Ratzinger desde o início de sua atuação como prefeito da CDF, em 1982, mas veio se acentuando ao longo de sua gestão neste órgão da cúria romana. Em conferência pronunciada aos presidentes das comissões episcopais da América Latina sobre a situação atual da fé e da teologia, em 1996, chamou a atenção para a afirmação e a presença crescentes da teologia pluralista das religiões nos diversos setores culturais, assumindo o lugar antes reservado à teologia da liberdade. O intuito do cardeal Ratzinger era mostrar que esta nova teologia traz, em seu bojo, o fermento problemático do relativismo, por ele considerado efetivamente como “o problema fundamental da fé nos nossos dias”⁵⁴.

As admoestações doutrinárias a teólogos católicos constituem um traço recorrente no atual pontificado de João Paulo II. Já no primeiro decênio, serão objeto de cartas, declarações ou notificações os teólogos Hans Küng⁵⁵ (1979), Jacques Pohier⁵⁶ (1979), Edward Schillebeeckx⁵⁷ (1980 e 1984) e Leonardo Boff (1985), por suas posições

⁵³ Trata-se um organismo do Vaticano que cuida da ortodoxia da fé católica. Na época em que o texto foi redigido, era dirigido pelo teólogo alemão Joseph Ratzinger, então cardeal. Atualmente, Ratzinger é o Papa Bento XVI. A Congregação para a Doutrina da Fé, historicamente, lembra os tempos da Inquisição. (Nota do **IHU On-Line**)

⁵⁴ Joseph Ratzinger. Situação atual da fé e da teologia. Belo Horizonte. *Atualização*, n. 263, 1996, p. 543 e tb. p. 544.

⁵⁵ Hans Küng, importante teólogo alemão, foi censurado pelo Vaticano. Atualmente, é presidente da Fundação de Ética Global, com sede em Tübingen, na Alemanha. É autor de inúmeros livros. Foram traduzidos para o português, entre outros, **Igreja Católica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002; **Uma ética global para política e economia mundiais**. Petrópolis: Vozes, 1999; **Religiões do Mundo. Em busca dos pontos comuns**. Verus Editora, 2004. (Nota da **IHU On-Line**)

⁵⁶ Jacques Pohier, teólogo francês, condenado pelo Vaticano. (Nota da **IHU On-Line**)

⁵⁷ Edward Schillebeeckx, teólogo dominicano holandês. (Nota da **IHU On-Line**)

arrojadas nos campos da eclesiologia, cristologia ou moral. A partir de 1986, data da jornada mundial de oração em favor da paz em Assis (Itália), começam a se articular reações em setores do magistério romano central⁵⁸, preocupados com os desdobramentos teológicos dos gestos de abertura inter-religiosa do Papa João Paulo II. A reação de oposição da cúria romana aos avanços da reflexão teológica no campo do diálogo inter-religioso foi imediata. Como assinalou o vaticanista Giancarlo Zizzola, “os teólogos do diálogo inter-religioso foram golpeados pela rajada da repressão romana”⁵⁹. A atenção da cúria romana volta-se, sobretudo, para os teólogos asiáticos e suas pesquisas inovadoras no campo do diálogo com as diversas tradições religiosas. Ali estaria, para a cúria, o maior risco da consagração religiosa do relativismo e da afirmação de teorias “devastadoras” para a missão eclesial.

A primeira iniciativa concreta de reação aos teólogos das religiões aconteceu em janeiro de 1997, poucos meses depois do evento paradigmático de Assis, com a notificação da obra ***Mary and Human Liberation*** do teólogo do Sri Lanka, Tissa Balasuriya, seguida da excomunhão *laetæ sententiæ*, revogada em 1998. No ano de 1998, será a vez do padre jesuíta indiano Anthony de Mello, cujos escritos receberam notificação crítica da CDF, julgados distanciados dos “conteúdos essenciais da fé cristã”. Nas duas notificações, fazia-se crítica à forma como Jesus Cristo vinha apresentado nas obras destes autores: “um mestre ao lado de outros”. Na visão da CDF, deixava de evidenciar-se “o caráter sobrenatural, único e irrepetível da revelação de Jesus Cristo”.

Dominus Iesus: “teorias de índole relativista”

No ano de 2000, é publicada pela CDF a Declaração *Dominus Iesus* (DI), que volta a questionar as “teorias de índole relativista” em curso na reflexão teológica sobre as religiões. Para a CDF, as propostas teológicas que pretendem justificar o pluralismo religioso de princípio, acabam abolindo ou sombreando dados essenciais da revelação cristã e do mistério de Jesus Cristo e da Igreja. Os procedimentos que alimentaram a defesa das teses da unicidade e da universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo e a unicidade e unidade da Igreja não foram dos mais felizes nesta Declaração, ocasionando uma real desvalorização das outras tradições religiosas e bloqueando os caminhos do diálogo inter-religioso. Foram inúmeras as críticas feitas ao documento no âmbito das diversas tradições religiosas.

Jacques Dupuis: pluralismo inclusivo

Em seguida, veio a notificação contra a obra do teólogo belga Jacques Dupuis⁶⁰ então professor na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. O seu livro ***Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso***, fruto de amplas reflexões e experiências vividas na Índia ao longo de 40 anos, foi notificado em janeiro de 2001, depois de um longo processo que provocou sua exclusão da docência naquela universidade. No *post scriptum* de sua última obra publicada sobre o cristianismo e as religiões (2001), Jacques Dupuis assinala que a

⁵⁸ Joseph Tomko. O desafio das seitas e o anúncio de Cristo único salvador. *Sedoc*, v. 24, n. 228, p. 139-40 e 142, 1991 (Relação apresentada no IV Consistório Extraordinário).

⁵⁹ Giancarlo Zizzola. *L'altro Wojtyła*. Riforma, restaurazione e sfide del millennio. Milano: Sperling & Kupfer Editore, 2003, p. 393. (Este livro também foi traduzido para o espanhol, sob o título *La otra cara de Wojtyła*. Valencia: Tirant lo blanch. 2005). (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁰ Jacques Dupuis, teólogo jesuíta belga, que trabalhou várias décadas na Índia. Autor dos livros ***Gesù Cristo incontro alle religioni***. 2 ed. Assisi: Cittadella, 1991 e ***Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso***. São Paulo: Paulinas, 1999. Condenado pelo Vaticano, morreu, aos 81 anos, no dia 28 de dezembro de 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

notificação inspirou-se na Declaração *Dominus Iesus*. De forma autêntica e profética, mantém em seu trabalho a defesa de um “pluralismo inclusivo⁶¹”, bem como de um “salto qualitativo” na reflexão teológica e a luta em favor da plausibilidade de uma “distinta percepção da mesma fé num contexto diverso”⁶². Foi grande o desgaste pessoal sofrido por Dupuis ao longo de todo o seu processo, que o privou da docência teológica e reforçou o círculo das desconfianças em torno de sua reflexão. Dupuis faleceu no dia 28 de dezembro de 2004, sem poder festejar a publicação de seu novo livro, que deveria sair em língua francesa no Canadá, mas que encontrou dificuldade de aprovação pelos revisores da Companhia de Jesus.⁶³

Roger Haight: Jesus, símbolo de Deus

Uma nova punição volta a acontecer em dezembro de 2004, no âmbito da teologia das religiões, com a notificação do livro *Jesus Symbol of God* (1999) do teólogo jesuíta americano, Roger Haight. A investigação sobre este livro de Roger Haight, publicado recentemente no Brasil⁶⁴, iniciou-se em 2000, quando, então, Roger Haight foi suspenso da Weston Jesuit Scholl of Theology (Cambridge, Massachusetts) por ordem da Congregação para a Educação Católica. Passou depois a ensinar na instituição protestante Union Theological Seminary (Nova Iorque). Na notificação da CDF, foi apresentada uma série de críticas ao método teológico do autor, à sua visão trinitária, à sua compreensão da doutrina da divindade de Jesus e de sua mediação salvífica, bem como da universalidade salvífica da Igreja. Após os tradicionais procedimentos de envio de observações e respostas do autor, a CDF julgou os argumentos de defesa insatisfatórios e concluiu que o livro

continha “afirmações contrárias às verdades da fé divina e católica”, decidindo, assim, pela publicação de uma notificação a propósito⁶⁵. Como nas outras notificações mencionadas, a linguagem apresentada é extremamente forte e dura. Fala-se em “subordinação dos conteúdos da fé” à cultura pós-moderna, em “interpretação gravemente reductiva e desviante da doutrina da fé”, em “graves erros doutrinários contra a fé divina e católica da Igreja” etc.

Na verdade, o que o documento evidencia é a grande dificuldade em reconhecer a dignidade e o valor de revelação presente nas outras tradições religiosas. Num dos tópicos centrais da notificação, em torno da unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus e da Igreja, critica-se o autor por desconsiderar o caráter constitutivo e universal da missão salvífica de Jesus e equiparar o cristianismo com as outras religiões, reconhecidas como mediações de salvação.

A mensagem de Jesus não é cristocêntrica, mas teocêntrica

A pesquisa de Roger Haight, extremamente rica, séria, documentada e provocadora, aciona irritação em setores do magistério eclesial que resistem a romper com a lógica tradicional de segurança doutrinária. O projeto de Haight vai na linha de uma nova provocação hermenêutica da teologia, cujo compromisso maior é “tornar a tradição fidedigna, ou seja, inteligível, relevante e aplicável a vidas concretas no presente”⁶⁶. Na busca de uma perspectiva dialogal para a teologia, Haight não rompe com a normatividade de Jesus, que, em sua visão, “oferece uma salvação que é verdadeira, universalmente relevante e, portanto, normativa”⁶⁷. Do que ele discorda, e com razão, é de uma

⁶¹ Para entender este conceito, conferir o artigo de Rosino Gibellini, publicado no *IHU On-Line* n.º 131, de 28 de fevereiro de 2005. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶² Jacques Dupuis. *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*. Brescia: Queriniana, 2001, p. 484.

⁶³ Rosino Gibellini, Jacques Dupuis – Teólogo fiel e corajoso, *IHU On-Line*, n. 130, 28-2-05, p. 25-28. (Nota da *IHU On-Line*).

⁶⁴ Roger Haight, *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁵ A notificação saiu publicada na edição cotidiana do jornal *L'Osservatore Romano* (07/08 fevereiro de 2005).

⁶⁶ Roger Haight. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 274.

⁶⁷ Roger Haight. *Jesus símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 523.

consideração de Jesus como “constitutivo da salvação em termos universais”, pois isso significaria negar o valor positivo das outras religiões como mediações verdadeiras de salvação.

A mensagem de Jesus não é cristocêntrica, mas teocêntrica, como indicam os dados neotestamentários. Sua mensagem é extroversa, aponta para a salvação que Deus suscita em todo lugar por caminhos misteriosos. Na medida em que Deus está presente e opera nas outras tradições religiosas, é plausível conceber outras representações de Deus universalmente normativas, como fontes de enriquecimento também para os cristãos.⁶⁸

Para Haight, “a normatividade de Jesus não exclui uma avaliação positiva do pluralismo religioso, e os cristãos podem considerar as outras religiões mundiais como verdadeiras, no sentido de que são mediações da salvação de Deus”⁶⁹.

É altamente problemática, no tempo atual, e radicalmente prejudicial para o diálogo com as outras tradições religiosas, a manutenção de teses que reforcem o caráter absoluto do cristianismo,

que sustentem como verdades racionais e universalizantes a compreensão da Igreja como única portadora da plenitude dos meios de salvação e que sublinhem que as outras tradições se encontram objetivamente em “situação gravemente deficitária” com respeito à situação dos cristãos. É necessário romper com uma linguagem ainda bem marcada pela arrogância e herança colonialista, como lembrou o cardeal Franz König⁷⁰, em sua defesa de Dupuis, em janeiro de 1999. Não é de hoje que se fala na necessidade de superar o clima dos anátemas em favor de uma disposição dialogal. A humildade e a abertura são valores evangélicos fundamentais para o nosso tempo, sem os quais dificilmente se poderá reconhecer “todas as riquezas da sabedoria infinita e multiforme de Deus”⁷¹. É hora também de valorizar um pouco mais o trabalho crítico dos teólogos, que não podem ser identificados como simples guardiões das verdades magisteriais, mas que devem fazer avançar e crescer a compreensão da fé com base nos desafios atuais.

⁶⁸ Ibidem, p. 485.

⁶⁹ Ibidem, p. 472.

⁷⁰ Franz König, austríaco, foi nomeado arcebispo de Viena, em 1956, pelo Papa Pio XII e nomeado cardeal por João XXIII, em 1958. Foi, juntamente com os cardeais Alfrink, da Holanda, Suenens, da Bélgica, Lercaro, da Itália, Doepfner, da Alemanha, um dos grandes homens do Concílio Vaticano II. Faleceu em março de 2004, aos 98 anos de idade. Já arcebispo emérito, em 1999, concedeu uma entrevista à revista inglesa *The Tablet*, em que defendia “a descentralização do poder do Papa e da cúria romana. Por mais de mil anos, os bispos foram eleitos pelos fiéis e confirmados pelo Papa. Devemos retomar as formas descentralizadas das estruturas de comando da Igreja, como se fazia nos primeiros séculos”. Era um grande estudioso das grandes religiões da humanidade. Ele organizou, em 1951, a obra, em três volumes, ***Christus und die Religionen der Erde (Cristo e as religiões da terra)***. Numa das últimas declarações públicas dada por ele, logo depois do 11 de setembro de 2001, se contrapôs àqueles que defendiam “a superioridade da religião cristã”, apelando ao respeito à diversidade religiosa e distinguindo a fé autêntica do integralismo. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷¹ Secretariado para os não-cristãos. ***A Igreja e as outras religiões***. Diálogo e Missão. São Paulo: Paulinas, 2001, n. 41.

A Paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas

Entrevista com Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann, nascido em 1926, é teólogo alemão, professor emérito de Teologia da Faculdade Evangélica da Universidade de Tübingen e é um dos mais importantes teólogos vivos da atualidade. Foi um dos inspiradores da teologia política nos anos 1960 e influenciou a Teologia da Libertação. É autor dos importantes livros **Teologia da Esperança**, São Paulo: Herder, 1971 e **O Deus Crucificado. A cruz de Cristo, fundamento e crítica da teologia cristã**. Esses livros, particularmente o último, são textos fundamentais para a compreensão da teologia da libertação. Ele é autor, entre muitos outros livros, de **Deus na Criação. Doutrina Ecológica da Criação**. Vozes: Petrópolis, 1993; **O Caminho de Jesus Cristo. Cristologia em Dimensões Messiânicas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994; **Quem é Jesus Cristo para nós hoje?** Petrópolis: Vozes, 1997; **O Espírito da Vida. Por uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1998; **Scienza e Sapienza. Scienza e Teologia in dialogo**. Queriniana: Brescia 2003; **A Vinda de Deus: Escatologia Cristã**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. 374p. (Coleção Theologia Publica 3). Este último livro foi apresentado no evento **Abrindo o Livro**, no dia 26 de agosto de 2003 pelo Prof. Dr. Pe. Frei Luiz Carlos Susin; **Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie**. München: Chr. Kaiser, 1999. O título em português **Experiências de reflexão teológicas – caminhos e formas da teologia cristã**, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

De Moltmann **IHU On-Line** publicou uma entrevista na 76ª edição, de 22 de setembro de 2003, e o artigo Deus no projeto do mundo moderno, em três partes. A primeira parte foi publicada na edição número 54, de 7 de abril de 2003, com o título A gênese do mundo moderno a partir do espírito da esperança messiânica. A segunda foi reproduzida na edição número 55, de 14 de abril de 2003, com o título Modernidade x Submodernidade: os tempos finais do mundo moderno? A terceira parte, levando o mesmo nome do texto integral, foi publicada na 56ª edição, de 22 de abril de 2003.

O teólogo concedeu, da Alemanha, uma entrevista a **IHU On-Line** que reproduzimos a seguir. A tradução foi feita por Leila Finger, do Instituto de Formação de Professores de Língua Alemã (IFPLA) da Unisinos e atentamente revisada pelo prof. Dr. Hans Benno Asseburg, a quem agradecemos imensamente.

IHU On-Line – Por que Cristo foi abandonado na cruz?

Jürgen Moltmann – Os discípulos fugiram todos e o abandonaram (Marcos 14, 50). Como disseram depois em Emaús (Lc 24, 21), eles haviam esperado pelo Messias sendo o Leão de Judá (o Libertador de Israel) e não o Servo de Deus sofredor. As mulheres, porém, suas discípulas que o haviam seguido desde a Galiléia, não o abandonaram, mas “olharam”⁷² Sua morte na Cruz à distância (Mc 15, 40). O verdadeiro martírio de Sua morte foi, segundo Marcos, o abandono de Deus

⁷² Uma outra tradução possível desse verbo grego é “contemplaram”. Ou seja, as mulheres que contemplam Jesus na cruz, na sexta-feira, são as mesmas, segundo Marcos, que acorrem ao túmulo na madrugada do domingo de Páscoa. (Nota da **IHU On-Line**)

(Mc 15, 34). Foi na escuridão de Deus que Ele teve de agonizar. Após sua prece por clemência de Deus, a quem ele chamou *Abba, Pai querido*, não ter sido atendida, ficou-lhe clara a vontade divina de entrega a esse abandono de Deus: “Contudo, não seja o que eu quero, mas o que tu queres”. E Ele foi ciente a esse inferno, e morreu essa morte absoluta, a morte de Deus.

“Senti-me também abandonado no cativo da guerra”

Foi esse grito de abandono ecoado por Jesus na cruz que me levou pessoalmente a Cristo. Aos dezoito anos de idade, encontrava-me num escuro e sujo cativeiro de prisão de guerra, havia perdido todas as esperanças e me sentia abandonado por Deus e por todos os demais bons espíritos. Nessa situação, li, pela primeira vez conscientemente, o Evangelho de Marcos. Quando cheguei a essa passagem do texto, senti, ao meu lado, a presença do Cristo abandonado. Ele viera para procurar o que havia sido perdido e encontrou a mim, o perdido. Essa solidariedade de Cristo, naquele momento, ergueu-me espiritualmente. Tive a sensação de que ele estava me levando junto, pelo seu caminho, à liberdade de sua ressurreição. Quem nos dá o significado teológico do divino abandono de Cristo é o apóstolo Paulo. O vocábulo grego para *abandono* tem também o significado de *entrega*⁷³. Na entrega de Cristo, Deus dá-nos a si próprio e presenteia-nos com seu inabalável amor: “Se Deus está a nosso favor, quem estará contra nós? Ele não poupou seu próprio Filho, mas o entregou por nós. Como não nos dará

também todas as coisas junto com seu Filho? ... Estou convencido de que nem a morte nem a vida, ... nem as forças das alturas ou das profundidades, nem qualquer outra criatura, nada nos poderá separar do amor de Deus, manifestado em Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 8, 31-32, 39). Não só o Pai deu seu Filho por nós, como também Cristo, o Filho de Deus, se entregou a nós, como o diz Paulo aos Gálatas (2,20). Dessa forma, reconhecemos, no abandono de Jesus, um único e grande movimento de entrega do Pai e do Filho na unidade de sua intenção.

Deus: amizade salvadora

O Evangelho de João enxerga nisso a prova da profunda e pansalvadora⁷⁴ amizade de Deus: “Ninguém tem amor maior do quem⁷⁵ dá sua vida por seus amigos” (15, 13). Ao longo de seu caminho ao abandono na cruz, Cristo levou a presença de Deus aos abismos do inferno. Por isso, o salmista canta: “Até no inferno, te encontro” (Salmo 139, 8). Lutero e Calvino não entenderam o inferno como um lugar no reino dos mortos, e sim, como uma experiência: Jesus sofreu o inferno do abandono de Deus de Getsêmani a Gólgata e o superou por nós. Esta teologia da crucificação salvou a vida de muitas pessoas jogadas na solidão dos porões de tortura ou que padeciam “a escura noite da alma”.

Em São Salvador, no dia 16 de novembro de 1989, seis padres jesuítas foram, juntamente com as governantas e suas filhas, brutalmente assassinados. Quando os assassinos arrastavam o cadáver de Ramón Moreno⁷⁶ até a sala de Jon

⁷³ O termo grego é *paradidonai*. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁴ Tomamos a liberdade de traduzir dessa maneira a expressão de Moltmann: “der tiefen und alles erlösenden Gottesfreundschaft” (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁵ Na Edição Pastoral da Bíblia Sagrada, editada pela Editora Paulus a tradução é: “Não existe amor maior do que dar a vida pelos amigos”. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁶ Foi um dos seis jesuítas assassinados em El Salvador em novembro de 1989, em frente à sede da Universidade Centro-americana. Os jesuítas assassinados foram o então reitor da Universidade Centro-americana, o espanhol Pe. Ignacio Ellacuría, e os sacerdotes da mesma nacionalidade, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno e Segundo Montes, assim como o salvadorenho Joaquín López y López. Além deles, foram também mortas a cozinheira da casa onde moravam, Elba Julia Ramos, e sua filha Celina, de 16 anos. (Nota da **IHU On-Line**)

Sobrino⁷⁷ – que, casualmente, não estava lá - um livro caiu de sua estante. Foi achado em seu sangue. Era meu livro **O Deus Crucificado**. Ainda hoje, está lá no memorial, guardado sob um vidro protetor, como símbolo do que lá realmente acontecera.

IHU On-Line – Ainda precisamos de bodes expiatórios?

Jürgen Moltmann – Assim como o sacrifício de Isaque pretendido pelo pai Abraão e impedido por Deus significa, segundo a tradição bíblica, o fim do sacrifício humano, também a entrega de Jesus na cruz significou o fim de todos os sacrifícios de expiação, bem como de todos os bodes expiatórios e o fim da pena de morte. A expiação não é uma possibilidade humana. Nenhum, assim chamado, bode expiatório carrega nossos pecados para fora do mundo. Somente Deus pode expiar e apenas Jesus pode carregar os pecados do mundo. Deus perdoou os pecados, e Cristo carrega os pecados do mundo. Quem isso reconhece e crê, canta a canção da liberdade e protesta contra todo assassinio expiatório e sacrifício. A quem mais deveria ser bem sucedida a construção de uma sociedade sem vítimas se não for ao cristianismo e a todos os bem-intencionados a trabalhar por isso, enterrando todo e qualquer sentimento de vingança? “Quem vai poder condenar, quando é Cristo que está aqui e intercede por nós!”⁷⁸ (Rom 8, 34). Não existem “países cafajestes”⁷⁹ contra os quais devêssemos liderar cruzadas; não existem “o grande satanás chamado Estados Unidos da América e o pequeno satanás Israel”, ou mesmo “os ateus” que devêssemos matar em nome de Deus. Quem se torna inimigo de seu inimigo já é perdedor e nada compreendeu da mensagem de Cristo.

IHU On-Line – Onde e para quem a teologia é necessária?

Jürgen Moltmann – Também a teologia cristã tem seu “lugar vivencial” (*locus theologicus*): na vida de uma pessoa, na vida da Igreja, na vida da sociedade, em todo o globo terrestre. Iniciei novamente pelo lado pessoal: quando, naquele cativo de guerra, cheguei à fé cristã, quis descobrir se essa certeza era verdade ou não. Assim, fui estudar teologia na busca da verdade e não no interesse por uma profissão ligada à Igreja. Procurava por uma certeza na vida, uma vez que havia perdido a minha. À medida que procurava por uma certeza existencial de vida, perdia o interesse pela matemática e pela física. Buscava consolo na vida e na morte e, dessa forma, a minha própria existência se tornou, para mim o primeiro lugar vivencial da teologia. Eu quis crer para entender; como disse Anselmo. Eu quis conceber o que acreditava. Assim, a teologia passou a tornar-se base elementar de toda minha vida: tornou-se minha existência teológica.

A teologia acadêmica e a teologia do povo

Concluída a formação acadêmica, trabalhei durante cinco anos como pastor em uma pequena comunidade. Lá, precisei traduzir minha teologia acadêmica, aprendida na universidade, para a *teologia do povo* e me tornar discípulo da teologia do povo. Aprendi que cada cristão, seja ele homem ou mulher, criança ou idoso, é um teólogo, na medida em que crê cientemente e reflete sobre sua fé a ponto de poder afirmar: “Eu sei em que creio...” . Se a teologia acadêmica não for constantemente ao encontro do povo, acabará por tornar-se abs-

⁷⁷ Jon Sobrino é teólogo jesuíta, autor de, entre outros, **A ressurreição da verdadeira Igreja** (São Paulo: Loyola, 1982), **O princípio misericórdia** (Petrópolis: Vozes, 1994), **Jesus: o libertador** (Petrópolis: Vozes, 1996), **La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas** (1999), e **Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía** (2002). Trabalha na Universidade CentroAmericana de El Salvador. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁸ Moltmann abrevia a citação de Paulo, afirmando: “Wer will verdammen, Christus ist hier!”. Mas seguindo a versão da Züricher Bibel, uma das melhores traduções ao alemão, o texto diz, parafraseando um pouco: “Quem vai poder condenar, quando só a Deus cabe justificar e quando Jesus Cristo, que por nós morreu e, mais ainda, foi ressuscitado está à direita de Deus e intercede por nós? A edição pastoral da Bíblia Sagrada, acima citada traduz assim: “Quem condenará? Jesus Cristo? Ele que morreu, ou melhor, que ressuscitou, que está à direita de Deus e intercede por nós?”. (Nota da **IHU On-Line**)

⁷⁹ Ou “estados canalhas” (Uma alusão à linguagem maniqueísta e imperialista de Bush). (Nota da **IHU On-Line**)

trata e inútil. Isso é uma verdade. Mas também o povo de Deus tem sua responsabilidade pela teologia acadêmica e não deve desprezá-la. A teologia é uma função da Igreja, uma ciência eclesial? Foi dessa forma que a apreendemos, na Alemanha, com Karl Barth e sua *Dogmática da Igreja*⁸⁰. Isso foi a libertação da teologia das Ciências da Religião, mas esta mesma libertação corre hoje o risco de um recuo do espaço público da sociedade para atrás dos muros da Igreja. Se a teologia for compreendida apenas como uma “ciência eclesial”, ela deveria abandonar as universidades públicas e se limitar aos seminários diocesanos e às escolas eclesiais. Isso, no entanto, não seria bom. A teologia talvez consiga, se assim proceder, preservar sua identidade cristã, mas, com certeza, perderá sua relevância para a cultura política e social da sociedade. Na Igreja, há mais em jogo do que sua própria identidade. Está em jogo o Reino de Deus e de sua justiça. Assim também a teologia cristã deve preocupar-se com mais que apenas a proximidade eclesial do povo. Ela deve preocupar-se com a publicidade do Reino de Deus. Justamente como teologia eclesial, a teologia cristã precisa se desdobrar em direção a uma *teologia pública*, e, conseqüentemente, participar dos sofrimentos, das alegrias, das opressões e das libertações do povo. Teologia pública é necessária não apenas para a sua auto-apresentação no meio público, mas também para colocar as coisas públicas (*res publica*) na luz do Reino vindouro e da Justiça de Deus. Quando esta for a nossa firme vontade, encontraremos em todas as discussões públicas, por exemplo, sobre justiça social, sobre a liberdade das mulheres, sobre o começo e fim da vida etc. dimensões teológicas inexploradas. Não cabe a uma teologia pela causa de Cristo esconder-se atrás dos silenciosos muros das igrejas. Seu lugar é no meio dos campos de conflito do mundo. É este o caminho que a “teologia latino-americana da libertação” seguiu, e é nessa mesma direção que desenvolvemos, na Europa, a nova e ecumênica “teologia política” (J.B. Metz e J. Moltmann). Vivenciamos, praticamente há vinte anos, repetidas ondas de individualismo em nossa socie-

dade moderna. O recuo ao privado é também uma reação ao terror nas ruas, mas este recuo acaba cedendo ao terror e não instala a paz nas ruas.

IHU On-Line – Qual o papel do diálogo entre religiões na atual situação mundial?

Jürgen Moltmann – Há mais de quarenta anos, nós esperávamos chegar à paz mundial com esse diálogo. O que, contudo, vivenciamos há dez anos é muito doloroso; é uma tempestade de violência que atravessa as religiões mundiais, com genocídios islâmicos, guerreiros “armagedônicos” de Bush e desejos fundamentalistas de uma fuga do mundo apocalíptica. Discutíamos apenas com os bem-intencionados, mas não com os fundamentalistas e combatentes da violência. Pensávamos que o diálogo tornaria as religiões mais pacíficas e tolerantes. Somente agora, porém, percebemos que “religião” é a coisa mais perigosa que pode excitar as pessoas e tomar posse delas. O diálogo inter-religioso é uma brincadeira com o fogo, que pode pôr nosso mundo em chamas. Não acredito que uma teoria transreligiosa ou uma teologia das religiões possa nos ajudar. O cristianismo necessita defender com muito mais convicção o Evangelho da Vida e o poder da paz, tanto no mundo religioso, quanto no não-religioso. Sou a favor de uma teologia pós-dialógica da missão, uma missão que não tenha por objetivo a propagação do cristianismo como anteriormente o era, mas sim uma missão da Vida que represente o convite ao futuro de Deus: “Eis que faço novas todas as coisas.” (Ap. 21,5)

IHU On-Line – Como avalia o pensamento e contribuição ecumênica de Karl Rahner?

Jürgen Moltmann – Conheci Karl Rahner, primeiramente, nos anos 1960, por ocasião dos diálogos cristão-marxistas da Paulus-Gesellschaft e, após, no círculo de editores da revista *Concilium*. No dia cinco de março, comemoramos seu aniversário de cem anos. Karl Rahner contribuiu essencialmente para a ruptura da teologia católica com os sistemas cognitivos neo-escolásticos e

⁸⁰ Trata-se da obra de Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*. (Nota da *IHU On-Line*)

para a abertura ao pensamento do mundo moderno. Sua gigantesca obra teve efeitos comparáveis a um grande Concílio Vaticano de Teologia. Ele “contemporizou” a teologia católica sem cair no modernismo ou no liberalismo. Fez da teologia cristã uma parceira a ser levada a sério pelo pensamento do mundo moderno, o que torna seu trabalho único e insuperável. A teologia de Rahner foi capaz de propiciar diálogos em vários níveis e, com isso, foi emblematicamente teologia pública. Marxistas, ateus e cientistas o ouviam e o respeitavam. Por quê? Porque ele conseguia ouvi-los e respeitá-los. Rahner sempre ouvia longamente antes de partir para discursos, às vezes complicados, mas sempre pertinentes. Rahner dava à teo-

logia uma relevância pública sem abrir mão de sua identidade cristã e, no seu caso, da identidade católica. A teologia evangélica deve a ele sua nova comunhão com a teologia católica. Quero, contudo, honrar Karl Rahner também com a menção de nossa briga em torno do “sofrimento de Deus” ou da “incapacidade divina de sofrer”. Estive totalmente em desacordo com seu *Deus impassibilis e ele*, da mesma forma, com meu *Deus crucificado*. Brigas teológicas, porém, são boas, quando pela verdade. Se os teólogos não brigarem mais, quem os levaria a sério ou por eles se interessaria? Infelizmente, após Rahner, essa discussão arrefeceu no campo da teologia. Enfim, por quê?

Karl Rahner: abertura para os “sinais dos tempos” na teologia, na Igreja e na sociedade

Entrevista com Albert Raffelt

Albert Raffelt cursou Teologia em Münster, em München e em Mainz, e foi assistente científico de Karl Lehmann⁸¹ em Freiburg, na Brisgóvia. É doutor em Teologia com a tese *Espiritualidade e Filosofia: sobre o problema da mediação da experiência religioso-espiritual em L’Action de Maruice Blondel 1893*. Freiburg: Herder, 1978; Formou-se como bibliotecário científico em Freiburg e, em 1999, foi diretor substituto da Biblioteca da Universidade de Freiburg. Desde 2000, é professor honorário de Teologia Dogmática em Freiburg. Entre suas diversas publicações, citamos: ***Theologie studieren: Wissenschaftliches Arbeiten und Medienkunde***. Freiburg: Herder, 2003. Raffelt organizou, ao lado do cardeal Karl Lehmann, a obra ***Rechenschaft des Glaubens: Karl Rahner-Lesebuch***. Zürich: Benziger; Freiburg: Herder, 1979. Publicado também em inglês sob o título ***The content of faith: The best of Karl Rahner’s theological writings***. New York: Crossroad, 1993. Com Hansjürgen Verweyen, publicou, recentemente, o livro ***Leggere Karl Rahner*** (*Ler Karl Rahner*). Brescia: Queriniana, 2004.

IHU On-Line – Qual é o aporte mais importante de Karl Rahner para a teologia e a sociedade?

Albert Raffelt – Só se pode responder a essa pergunta, quando se faz uma representação das

realizações da vida de Karl Rahner e de seus pressupostos. Karl Rahner ingressou há mais de oitenta anos na Companhia de Jesus. A teologia católica era, naquela época, após o modernismo, angustiada, desatualizada e tradicionalista. Ela era angustiada perante as conquistas e os questionamentos científicos (método histórico-crítico, filosofia transcendental, ciências humanas) e sociais (questões sociais, democracia). A estreita dogmática escolar, rigidamente controlada em seu magistério, possibilitava uma controlada comunicação interna, mas nenhum autêntico desenvolvimento ante os esquemas tradicionais. Nessa situação, Karl Rahner se colocou inteiramente a serviço da Ordem e da teologia, assumiu a tradição – precisamente também a dogmática escolar – realizando-a em profundidade. Entretanto, simultaneamente ele também procurou o diálogo com a filosofia moderna (de Kant até seu mestre Heidegger) e a teologia protestante (por exemplo, a exegese no Dicionário Teológico para o Novo Testamento e a dogmática nas sessões do grupo de trabalho de teólogos evangélicos e católicos). Ele colocou bem cedo as questões pastorais de uma sociedade secularizada e pluralista. Já há mais de cinquenta anos, ele se questionou sobre o futuro do cristianismo numa sociedade mundial globalizada. Ele procurou criar situações de diálogo e colaborou em grupos de debate com este objetivo, por

⁸¹ Karl Lehmann, importante teólogo alemão, atualmente cardeal-arcebispo de Mainz e presidente da Conferência Episcopal da Alemanha. Escreveu recentemente um artigo sobre Kant que a **IHU On-Line** traduziu e publicou na íntegra na 93ª edição, de 22 de março de 2004. O Instituto Humanitas Unisinos – IHU – também traduziu e publicou o artigo *O Cristianismo – Uma religião entre outras? Um subsídio para o Diálogo Inter-religioso – na perspectiva católica de autoria de Karl Lehmann*. O artigo foi publicado em *Multitextos*, n. 1, out 2003. (Nota da **IHU On-Line**)

exemplo, a Paulus-Gesellschaft (Sociedade de São Paulo), que buscou o diálogo entre teologia e ciências naturais, mas também as ciências sociais e o então neomarxismo. Sobre esses dois pontos – o enraizamento na própria tradição, também onde ela não era “moderna”, e a abertura para os desenvolvimentos e questões científicas, teológicas e sociais – acrescenta-se um terceiro aspecto: o enraizamento numa profunda espiritualidade, que é fortemente marcada pelas fontes da Ordem Jesuítica e sobretudo pela espiritualidade de Inácio de Loyola. Por isso, como resposta à primeira pergunta, eu não mencionaria um tema, porém uma postura de Karl Rahner: a abertura para os “sinais dos tempos” na teologia, na Igreja e na sociedade e o diálogo com elas com base em uma postura que deseja introduzir no diálogo a riqueza da própria tradição, sem nenhum estreitamento ou restrição. Essa postura também permanece exemplar em outros contextos sociais.

IHU On-Line – Como o senhor vê a teologia nos tempos atuais? Quais são seus principais avanços e em que sentidos pode estar paralisada?

Albert Raffelt – A teologia católica atual, em oposição ao tempo em que Karl Rahner estudou a teologia católica, abandonou seu estreito âmbito escolástico interno. Ela se abriu às contribuições científicas da teologia protestante (na exegese histórico-crítica, no diálogo com a filosofia mais recente, na aceitação dos conhecimentos em ciências humanas). Algumas dessas contribuições também foram condicionadas por estímulos de Karl Rahner. Com o Concílio Vaticano II, a teologia católica atual contribuiu para o diálogo com os bispos, para uma renovação. Entretanto, o otimismo do concílio parece rompido, situação que o marca de maneira determinante. Correspondentemente, há fortes movimentos, que preferem manter fechadas as próprias fileiras, em vez de posicionar-se ante as questões da época. Por mais importante que seja garantir a própria identidade e manter vivas as próprias fontes, essa riqueza não é uma dádiva destinada apenas a um grupo eclesial básico. A Igreja e a teologia devem lançar seu olhar para os problemas de toda a humanidade.

Esta é também a orientação básica a ser aprendida de Karl Rahner. Ao lado dessa inibição dentro das próprias fileiras, de posicionar-se ante as questões da época, também existe naturalmente em algumas sociedades uma marginalização da teologia que vem de fora. Na Alemanha, pelo longo período do comunismo estatal ateu, pode-se sentir do lado oriental um desconhecimento e uma distância em grupos maiores da população. Também os grupos sociais dirigentes do lado ocidental freqüentemente estão distanciados da Igreja. Mostrar aqui, de maneira missionária, que o cristianismo não é uma simples superestrutura privada, mas se ocupa com as questões centrais do sentido da vida de cada um e do ordenamento dos valores da sociedade, é hoje a grande tarefa.

IHU On-Line – Como Rahner poderia iluminar hoje essa busca de uma teologia pública, ou seja, uma teologia que se deixe interpelar pelas ciências e ao mesmo tempo as interpele?

Albert Raffelt – Na obra de Rahner, pode-se ver concretamente de que modo ele se entregou ao diálogo com as ciências. O volume 15 de suas **Obras completas** intitula-se: *Verantwortung der Theologie: im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie* (Responsabilidade da teologia: em diálogo com as ciências naturais e a teoria social. Freiburg, 2002) e contém tentativas concretas de diálogo e também os escritos de discussões fáticas com cientistas naturais. Os temas são amplos. De um lado, há as questões da conciliabilidade da fé e das ciências naturais na existência concreta, uma visão sobre a evolução do mundo, no qual se encontra hoje a teologia. Há também problemas concretos que são provocados pela pesquisa em ciências naturais. Rahner apontou, por exemplo, para o problema da manipulação genética. Provavelmente não é com os modelos de pensamento e as soluções de questões individuais desenvolvidas por Rahner, que se podem encontrar soluções, porém sempre compensa estudar seus trabalhos como motivação. Continua sendo importante manter sua postura dialogal nas problemáticas atuais.

IHU On-Line – Como a teologia e a universidade poderiam ajudar a construir uma sociedade mais justa e plural num mundo globalizado e que cada vez gera mais miséria? Como estaria caracterizado o pensamento social de Karl Rahner?

Albert Raffelt – Creio que o próprio Rahner se assustaria um pouco diante dessa questão e consideraria sua própria contribuição para a solução dos problemas mundiais como insuficiente. Mesmo que isso fosse um fragmento de falsa modéstia, deve-se dizer que ele vinculou sua força de trabalho primeiramente com muitas tarefas teológicas específicas, sua própria atividade docente, uma multiplicidade de publicações individuais conexas, realizações de organização científica, como a edição e abrangente colaboração no *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-1965) (Enciclopédia teológica e eclesiástica), no *Handbuch der Pastoraltheologie* (Manual de teologia pastoral) (1964-1972), a colaboração, durante anos, em grupos de trabalho e finalmente nas associações do Concílio Vaticano II e depois no sínodo dos bispos na República Federal da Alemanha. Havia sempre questões bem concretas a serem solucionadas. E Karl Rahner não receou pensar também a fundo problemas detalhados: de pastoral empresarial até a missão (serviço social) em estações ferroviárias. Em tudo isso, sempre se pode sentir uma percepção atenta da realidade social. As conexões globais aparecem antes em sua obra em questões sobre as tarefas missionárias da Igreja mundial, como os questionamentos diretos sobre uma ordem social justa. Entretanto, sobretudo no âmbito do Vaticano II, no diálogo com as modernas teorias sociais e no diálogo com a teologia política, a qual brotou essencialmente de seu círculo estudantil, ele também se posicionou ante a questão sobre a responsabilidade da teologia por estruturas justas. Em todo o caso, não existe em Rahner uma elaborada filosofia e teologia social. Nesse aspecto, seu pensamento voltava-se primariamente para a liberdade individual em estruturas rígidas – também eclesiásticas, a questão, como os impulsos pelo novo podem tornar-se eficazes, sem que a Instituição (na Igreja como na sociedade) impeça movimentos novos e sem que o novo atue

apenas dissolutivamente, isto é, do ponto de vista teológico trata-se de uma compreensão da eficácia do carisma. Karl Rahner trouxe, porém, para o diálogo, concretas contribuições sociológicas individualizadas, como a necessidade de uma opinião pública também na Igreja. Parece-me importante que também por trás dessa questão se encontra o ímpeto espiritual da busca inaciana pela vontade de Deus para mim, em minha concreta situação de vida. Assim também não é de admirar, que ele apóie, sob muitos aspectos, os esforços concretos de seus coirmãos jesuítas na América Latina: por publicações marcantes, bem como por intervenções públicas ou também missivas a autoridades eclesiásticas.

IHU On-Line – Muitos autores dizem que Rahner estava à frente de seu tempo. Quais são as idéias de Rahner que o senhor assinalaria como mais inovadoras e que hoje em dia estariam muito vigentes? Com que igreja e sociedade sonhava Karl Rahner?

Albert Raffelt – Tenho algumas reservas nessa questão. Karl Rahner atuou em seu tempo e procurou solucionar tarefas concretas. Nisso ele é exemplar. Que em suas propostas de solução permaneça ainda muito potencial em aberto, muitas promessas não resolvidas, nisso ele certamente se antecipou ao seu tempo, mas nós devemos realizar esses impulsos sob condições atuais. Quando se encara a questão ecumênica, pode-se ver, no texto de suas *Obras Completas*, no volume 27 *Einheit in Vielfalt* (Unidade na multiplicidade) (Freiburg, 2002), como ele tentou manter abertas as portas entre confissões reformadoras e a Igreja Católica, sob as difíceis condições de rígidas promulgações romanas em meados do século passado e, como ele, com paciente cooperação em agremiações, procurou criar um clima melhor. Em suas grandes conferências nas faculdades escandinavas, em 1968, sobre a teologia do diálogo ecumênico, ele ressaltou, então, a base essencial de todo diálogo ecumênico: “O último pressuposto da teologia ecumênica é a unidade captada na esperança de perceber alguns aspectos comuns já existentes de ambos os lados e em acreditar na graça justificadora, que ainda precede a teologia,

junto com seu reconhecimento expresso em conceitos.” Esse ponto de partida da unidade já existente, em vez de o fazer das diferenças ainda persistentes, conduziu ao seu plano de uma reunificação das grandes confissões cristãs, que ele propôs em 1983 com Heinrich Fries: ***Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*** (*Unidade das Igrejas – real possibilidade*). Embora ele tivesse que suportar por causa disso, ainda pouco antes de sua morte, muita crítica do lado evangélico bem como do católico, o diálogo contudo prosseguiu. Existe, por exemplo, a *Declaração conjunta sobre a Doutrina da Justificação* entre a União Mundial Luterana e o Conselho Pontifício para a promoção da unidade dos cristãos, de 1997. Talvez seja necessária aqui mais paciência, do que aquela que Karl Rahner demonstrou em seus últimos anos, talvez se deva contar realisticamente com muito mais resistência de todos os lados. O mencionado princípio rahneriano no diálogo ecumênico, porém, parece-me estar correto. E seus esforços também não foram ineficazes, mas, se for mencionado o teologúmeno do “cristão anônimo”, deve-se dizer que ele não dava muita importância a essa designação. Isso ele ainda disse em sua última grande palestra *Experiências de um teólogo católico* (1984). Esse assunto é para cada teólogo realmente “católico”, que pensa de forma bem abrangente e que não desvirtua o termo “católico” como etiqueta confessional, de importância fundamental. Mesmo um duro crítico desse conceito, como Hans Urs von Balthasar, considera essa questão, quando ele fala de pessoas que realmente ama fora da Igreja, “aos quais de forma velada foi doado o espírito da verdade”. Poder-se-ia citar algo semelhante em Karl Barth ou Paul Tillich do lado evangélico, ou de Henri de Lubac do lado católico. A salvação e a graça não terminam nos limites da corporação institucional Igreja. Isso Karl Rahner já expôs há mais tempo em sua interpretação da Encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII (cf. ***Obras completas***, vol. 10, Freiburg 2003). O vocábulo do cristão anônimo surgiu, então, antes numa situação casual, a saber, em 1948, numa discussão com o professor de filosofia Wolfgang Stegmüller e os não-cristãos sinceros, neste caso, os existencialistas: “Evidentemente há existencialistas autênticos

e inautênticos, bem como cristãos autênticos e inautênticos. Mas, quando uma pessoa é autêntica, é chamado por Deus e sinceramente diz sim, ele é um cristão anônimo. O existencialista deve contar com o fato de que existencialmente ele faz algo diverso, do que ele supõe na interpretação existencial de seu existir e agir.” Mais tarde a etiqueta se tornou inflacionária e deu azo a críticas. Isso não é decisivo. Decisivo é que Karl Rahner direciona sua teologia para a vontade salvífica universal de Deus biblicamente testemunhada. Por isso ele não deixa a autodoação de Deus à sua criatura terminar em fronteiras institucionais. Com isso, ele não ultrapassa a questão sobre a necessidade da Igreja. Ele vê, contudo, a Igreja “não tanto como o círculo dos herdeiros da salvação”, porém como sua “antecipação histórica e sociologicamente concebível”. Sobre isso ainda haveria muito a ser dito, mas, em todo o caso, Rahner levantou uma questão importante e também deu respostas importantes. De uma discussão atual sobre uma “teologia da religião pluralista” ele se antecipou sob vários aspectos. A questão sobre a infalibilidade papal eu não considero tão central, mas como problematização teológico-profissional, que só pode ser explicada num contexto maior e naturalmente importante da permanência da Igreja na verdade, como um caso especial e também limítrofe. Rahner é totalmente claro nessa questão e se posiciona no chão da doutrina eclesial. Ele também não teme levantar críticas sobre interpretações insuficientes ou inadequadas. Sua controvérsia com Hans Küng o demonstra. Ele também conhece as dificuldades hermenêuticas de todo discurso dogmático na atual situação histórico-espiritual pluralista.

IHU On-Line – Que papel tem o cristianismo hoje numa sociedade global, de mercado, tão marcada pelas guerras?

Albert Raffelt – A teologia de Karl Rahner foi frequentemente caracterizada como “antropológica”, o que é correto, desde que não se distorça, com isso, a concepção de que Deus, em sua autodoação, é o centro da teologia. Esta, porém, se dirige ao homem, que é a “gramática” desta auto-expressão – que chega ao seu auge na incarna-

ção. Rahner formula neste contexto: “Se o próprio Deus é homem e o será eternamente, se toda teologia permanece por isso eternamente uma antropologia, se é vedado ao homem, pensar demasiado pouco de si, porque então ele pensaria demasiado pouco de Deus, e se este Deus continuar sendo o mistério infindável, então o homem é eternamente o mistério pronunciado de Deus, que participa eternamente do mistério de seu fundamento e também onde toda a provisoriedade passou, sempre ainda deve ser aceito como o inextinguível mistério no amor, que é bem-aventurado.” A proibição de pensar demasiado pouco do homem é certamente o núcleo daquilo que a teologia tem a dizer aqui. Pensa-se pouco do homem, quando se permite que ele seja reduzido à miséria, quando ele é coactado, quando é tolhida sua liberdade, quando ele é despersonalizado, quando ele é manipulado geneticamente e muitas outras retalhagens. A teologia, em suas múltiplas disciplinas, pode, histórica e sistematicamente, exegética e moral-teologicamente, elaborar critérios e ajudar cada cristão e a comunidade eclesial para uma ação cristã – não ela sozinha, porém numa função importante. A transposição deve concretizar-se de acordo com os contextos culturais, os conhecimentos científicos, e assim por diante. Rahner erigiu sua voz em diversos campos de conflito – do controle da natalidade até as armas atômicas.

IHU On-Line – Algum outro aspecto que gostaria de acrescentar e não foi perguntado?

Albert Raffelt – Gostaria de resumir que a obra de Karl Rahner é demasiado complexa e multifa-

cetada, não podendo um tema recobrir tudo. Convincente em sua obra é para mim, que, com base em posições filosóficas sistematicamente refletidas, conforme suas obras **Geist in Welt** (Espírito no mundo) e **Hörer des Wortes** (Ouvinte da palavra, volumes 2 e 4, Freiburg 1996 e 1997), numa passagem rica em materiais, pela tradição teológica e em conexão com a teologia escolástica de seu tempo e a ele prescrita, iluminou pensadamente as questões mais candentes da época. Nessa visão, ele não se encerrou na torre de marfim da teologia acadêmica, mas prestou serviços sociais bem concretos na Alemanha e na Áustria durante a II Guerra Mundial. Simultaneamente, ele refletiu os problemas pastorais e não se furtou ao trabalho de câmara de toda a Igreja como conselheiro no Concílio. Ele realizou tudo isso com um profundo estímulo espiritual. Sentiu-se isso até hoje em seus escritos, que se tornam emocionantes precisamente onde se torna nítida sua experiência espiritual – sejam apenas mencionados os sermões da época posterior à II Guerra Mundial **Von der Not und dem Segen des Gebetes** (Da necessidade e da bênção da oração), ou a conclusão de sua última grande palestra *Experiências de um teólogo católico*. Além de seus muitos trabalhos individuais – são mais de mil publicações – essa é sua herança não desgastada. A menção do escritor espiritual Karl Rahner não deve com isso desviar de seu considerável trabalho de pensador, nem de seus posicionamentos controversos, mas ela aponta para o cerne dessa teologia.

A relação entre a teologia cristã e o pluralismo cultural

Por Rosino Gibellini

A obra **A imaginação analógica. A teologia cristã e a cultura do pluralismo**, de David Tracy, publicada em português pela Editora Unisinos neste ano, é o tema do artigo que segue, elaborado pelo teólogo italiano Rosino Gibellini, especialmente para a **IHU On-Line**. No texto, ele comenta a importância da obra, cujo título original, é **The Analogical Imagination. Christian Theology and Culture of Pluralism**. O livro de D. Tracy foi publicado na coleção **Theologia Pública** da Editora Unisinos. Rosino Gibellini, doutor em Teologia e Filosofia, dirige as coleções *Giornale di Teologia e Biblioteca de teologia contemporânea* da Editora Queriniana, de Brescia, Itália. O estudioso é autor, entre outros livros, de **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998 e organizador de **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário / Vale Livros, 2005. Ele já concedeu várias entrevistas para a revista **IHU On-Line**, disponíveis na página www.unisinos.br/ihu.

David Tracy é um dos teólogos mais representativos da teologia norte-americana e internacional. A sua teologia poderia ser definida como uma teologia pública, porque é ciente de que o discurso teológico tem como interlocutores não somente a comunidade eclesial, mas também a academia (como complexo das ciências) e a sociedade.

Discípulo do teólogo canadense Lonergan, tem muito clara a importância do método na teologia, e o método escolhido por Tracy é o da co-relação, já ilustrado e praticado por Tillich na

sua teologia sistemática. Após o desenvolvimento lingüístico, contudo, o método da co-relação deve ser revisto em perspectiva hermenêutica: aqui os filósofos que inspiram o seu pensamento são Gadamer e Ricoeur (este último foi docente na Universidade de Chicago e colega de Tracy). A Chicago School foi, nas últimas décadas, o principal centro de estudos hermenêuticos. Ela se diferencia da Yale School, que inclui teólogos como Frey e Lindbeck, e pratica a intratextualidade, que se contrapõe claramente à co-relação, na versão de Tillich e na revisão de Tracy. A Yale School persegue a identidade cristã no pluralismo da conversação humana; a Chicago School, da qual Tracy é um representante, pratica a teologia como diálogo e como conversação no pluralismo da cultura.

A obra principal de Tracy é **The Analogical Imagination** (Nova Iorque, 1981), que não é, como se pode ver, uma obra muito recente, mas mantém o seu valor metodológico e de conteúdo, enquanto coloca em questão a relação entre a teologia cristã e o pluralismo da cultura. Uma teologia simplesmente tradicional aceita a autoridade da tradição e tende a repeti-la. Entretanto, a repetição não é autêntica “tradição”. Uma teologia ideológica realiza interpretação, mediação, tradução do significado e da verdade da tradição. É fiel à tradição sem ser autoritária; realiza uma mediação entre passado e presente, mas o passado serve para iluminar o presente e orientar em direção ao futuro; opera entre duas polaridades, a polaridade da tradição e a polaridade da complexa situação cultural na qual vivemos.

A teologia como diálogo e como conversação prática a interpretação.

Tracy escreve em seu ensaio:

A interpretação não é uma questão menor. Toda vez que agimos, deliberamos, julgamos, compreendemos ou até mesmo fazemos experiência, nós interpretamos. Compreender é interpretar.

Tracy, definitivamente, apresenta uma “teoria dos clássicos”. A interpretação toma como tema os clássicos, os grandes textos da tradição cristã, com base na bíblia no contexto da biblioteca da humanidade. Os clássicos têm uma reserva de sentido para todos, como demonstra o seu contínuo retorno e, portanto, a sua atualidade, marcada também pela história das interpretações que é própria dos textos clássicos.

Compreender é interpretar. Interpretar é conversar. Conversar com um texto clássico é encontrar a si mesmo face a questões e respostas dignas de um espírito livre.

Tracy substancialmente se pergunta sobre qual seria uma teologia no tempo do pluralismo da cultura. Se a situação se torna complexa, a teologia realiza a estratégia de compreender a complexidade, que se chama interpretação, diálogo,

conversação, para dizer o evento de Cristo na situação plural do nosso tempo. É uma estratégia pluralista, que dá espaço a outras histórias, que a narrativa ocidental havia marginalizado como a história dos pobres e dos oprimidos, da escravidão e dos negros, das mulheres, mas voltam a emergir no tempo do pluralismo da cultura. Por isso, a importância reconhecida dos clássicos da biblioteca da humanidade, e, entre estes, dos clássicos das religiões, que põem em questão a realidade última.

Nesta rede de co-relações, Tracy propõe proceder com “imaginação analógica”, que sabe colher nos textos e nas histórias narradas nos textos as semelhanças e as desigualdades, as “semelhanças-na-diferença”, tomando as diferenças como novas possibilidades de compreensão e de ação. Não se trata de dar lugar a um pluralismo preguiçoso, mas a uma exigente conversação guiada pela imaginação analógica, que sabe colher os fragmentos, além de totalidades ilusórias, como Tracy se expressa no ensaio *Forma e Fragmento*, inserido no livro **Perspectivas Teológicas para o Século XXI**, Aparecida: Santuário/Vale Livros, 2005, que antecipa o seu grande livro em preparação sobre o retorno de Deus no tempo da pós-modernidade.

A imaginação analógica da teologia cristã

Entrevista com David Tracy

O professor David Tracy, doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, e professor de Teologia Contemporânea e Filosofia da Religião na University of Chicago Divinity School, nos Estados Unidos é autor do livro **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Context of Pluralism**, de 1981. Este livro foi traduzido e publicado no início deste ano pela Editora Unisinos, na coleção *Theologia Publica*. E é sobre ele que **IHU On-Line** propôs uma breve entrevista por e-mail ao autor.

Tracy ministrou uma conferência no Simpósio O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos, em 2004. Entre seus livros publicados, também citamos **Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology** (1975); **Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope** (com tradução em francês, em alemão, em espanhol e em chinês) (1987).

IHU On-Line – O senhor pode falar um pouco sobre a sua trajetória teológica?

David Tracy – Como teólogo, eu afirmo o pluralismo da cristandade. Além disso, interessam-me religiões e movimentos seculares em nosso mundo multicultural e globalizado em constante crescimento.

IHU On-Line – Como o senhor chegou ao tema do livro? Quais eram suas preocupações?

David Tracy – Naquele momento, eu estava trabalhando em teoria hermenêutica, em parte como resultado de conversas com Gadamer e lecionando com Paul Ricoeur na Universidade de Chicago. Eu estava convencido de que a teologia precisava se voltar para a hermenêutica. A minha própria maneira de me voltar eu chamei de “imaginação analógica”, principalmente em homenagem às tradições hermenêutica e analógica na teologia católica através dos séculos.

IHU On-Line – Pode explicar um pouco os conceitos de apocalíptica e apofatismo?

David Tracy – Hoje em dia, apocalipse se refere largamente a uma leitura da história como não-contínua, mas profundamente rompida e, algumas vezes, catastrófica. Daí o ditado: quando a profecia falha, o apocalipse toma conta. Assim como o apocalipse está largamente relacionado à questão histórica, a tradição apofática⁸² está largamente relacionada à questão da linguagem, especificamente linguagens místicas para nomear Deus.

IHU On-Line – Em que consiste a Segunda Vinda? Qual é a sua importância para a teologia, hoje?

David Tracy – A Segunda Vinda foi ignorada no último século por teólogos progressivos como Rahner, Bultmann, e meu próprio trabalho anterior. De fato, a Segunda Vinda, que é um símbolo

⁸² A teologia apofática é uma das duas linhas da teologia mística e é conhecida também como “a via da negação”, uma teologia que fala de Deus de modo negativo, considerando que é mais honesto falar de Deus pelo que ele não é do que pelo que ele é, como, por exemplo, compreendendo que Deus é invisível, que não pode ser compreendido pela lógica humana. (fonte: <www.ecclesia.com.br>) (Nota do tradutor).

central do Novo Testamento, foi literalizada e tomada/usurpada por formas fundamentalistas do pensamento cristão. Eu concordo com Reinhold Niebuhr quando ele diz que muitos símbolos religiosos devem ser considerados seriamente, mas não literalmente. A Segunda Vinda é como um símbolo – não deve ser literalizada. Ela deve ser levada a sério como um lembrete do fato de que a história (como nossas vidas individuais) pode terminar a qualquer momento e que Deus nos espera.

IHU On-Line – O que significa, no início do século XXI, rezar: “Vem Senhor Jesus, vem!”?

David Tracy – Em primeiro lugar, estas palavras são cruciais para os cristãos como as palavras finais da bíblia. Segundo, elas lembram aos cristãos que ainda há uma característica messiânica para a cristandade: o paradoxo é que Cristo esteve entre nós, mas nós ainda esperamos pela sua volta. Cristãos freqüentemente tornam-se triunfalistas por lembrar somente da primeira vinda e esquecem da promessa e ameaça da Segunda Vinda de Cristo para os próprios cristãos.

IHU On-Line – Por quais caminhos anda hoje a teologia nos EUA? Quais as grandes correntes teológicas mais aprofundadas?

David Tracy – Hoje, nos Estados Unidos, a teologia possui várias formas. Entre elas se destacam: a feminista, a *womanist*⁸³ (feminismo negro), a *mujerista* (feminismo latino), teologias afro-americanas, teologias hispânicas e outras formas que são chamadas (por mim e por outros) de teologia pública – é a teologia que leva a sério suas responsabilidades aos públicos livres: uma sociedade ampla e sua luta por justiça, a Igreja e a academia. Todos os três públicos necessitam de séria atenção da teologia.

IHU On-Line – Da sua passagem pelo Brasil com seu irmão, o que lhe ficou mais na memória? O que mais lhe impressionou positiva e negativamente?

David Tracy – Eu fui (co)movido profundamente, às vezes até oprimido pela cultura brasileira – sua criatividade multicultural e multiétnica combinadas com os problemas (especialmente econômicos) que ainda afligem grandes segmentos da sociedade brasileira. Eu viajei muito pelo mundo, mas raramente fiquei tão impressionado quanto pela cultura brasileira nas suas várias formas. Eu fiquei especialmente impressionado pelo trabalho da minha amiga e antiga aluna Kathleen Halvey e de seus vários colegas no centro para vítimas de tortura, em Manaus.

⁸³ *Womanist* é originado do próprio inglês “mulher”; *mujerista* vem do espanhol *mujer* (também “mulher” em português). (Nota do tradutor)

Um pontificado aberto ao exterior e fechado ao interior da Igreja

Entrevista com Paul Valadier, SJ

Paul Valadier é jesuíta, doutor em Filosofia e em Teologia e professor de Filosofia Moral e Filosofia Política nas faculdades jesuítas de Paris – Centre Sèvres. Foi diretor da revista *Études* e atualmente é diretor da revista *Archives de Philosophie*. É autor de inúmeros livros traduzidos para diferentes idiomas: **La condition chrétienne, du monde sans en être**. Seuil, 2003. **L’Eglise en procès**. Flammarion, 2001; **Un christianisme d’avenir, Pour une nouvelle alliance entre raison et foi**. Seuil, 1999; **Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche**. Desclée, 1979; **Nietzsche et la Critique du christianisme**. Cerf, 1974. Traduções em português: **Elogio da Consciência**. Unisinos, 2000; **Moral em desordem**. Loyola, 2003; **A condição cristã**, Instituto Piaget, 2004. **IHU On-Line** entrevistou Valadier por e-mail.

IHU On-Line – No dia 16 de outubro de 1978, o cardeal Felici, porta-voz do conclave, anunciou do balcão da Praça de São Pedro o nome de Karol Wojtyła, arcebispo de Cracóvia, sucessor de Pedro. Quais foram as grandes novidades desse pontificado?

Paul Valadier – As contribuições de João Paulo II à Igreja são numerosas e consideráveis. Ele, incontestavelmente, devolveu confiança aos fiéis, muitas vezes confundidos pela época moderna. Ele permitiu-lhes um certo orgulho de ser católico, como se vê particularmente no seu contato com os jovens. Isso graças a uma reafirmação corajosa da força e da pertinência da fé católica. Além disso, ele deu uma estatura mundial ao papado, e com isso à Igreja, permitindo, assim, um esplendor inédito da mensagem evangélica de fé e de es-

perança. Ele exerceu, portanto, um magistério universal por sua palavra e por sua presença um pouco em toda a parte no mundo, de uma forma que é sem igual no passado. Ele também mostrou, de vez, o caráter excepcional e único do papado num mundo marcado pela comunicação, nele ocupando um lugar de primeiro plano.

IHU On-Line – Como personagem carismático, João Paulo II expressou, com convicção, temas fundamentais como a fraternidade, a solidariedade, o amor a quem pertence a outra cultura, o amor ao inimigo, a necessidade da reconciliação. Contudo, teve muitos problemas com temas, como liberdade sexual, controle da natalidade, aborto, eutanásia, pesquisa com embriões, clonagem terapêutica e outros. Como entender esse quadro, quando vindo de uma mesma pessoa?

Paul Valadier – Os observadores não se enganam, sem dúvida, ao apontar duas vertentes no pontificado de João Paulo II. De um lado, tudo o que concerne à ação e ao engajamento ao mundo: luta contra o comunismo, defesa dos direitos humanos, engajamento pela paz e a justiça, aproximação entre as grandes religiões, notadamente as relações com os judeus e o Estado de Israel etc...; de outro lado, o que concerne à ação e ao engajamento “interno” da Igreja: ensinamento dogmático e moral, viagens diversas para encorajar as igrejas locais, nomeações episcopais, movimento ecumênico... Se, sob o primeiro aspecto, se tem o prazer de sublinhar a abertura do Papa e sua coragem, sob o segundo, ele é facilmente qualificado como conservador, e até mesmo imobilis-

ta. Trata-se, então, de dois homens sem comunicação um com o outro, ou seja, contraditórios? Não me parece, pois João Paulo II quis uma Igreja forte, estabelecida sobre as suas bases morais e dogmáticas, unida contra as dissensões e as correntes teológicas diversas, impondo uma visão única e uniforme, para que ela pudesse proclamar melhor a sua mensagem. Uma Igreja dividida ou vacilante, em seu ponto de vista, não podia ter credibilidade. Tal era, assim me parece, a sua visão das coisas. Evidentemente, o Papa não parece ter tido sensibilidade à crítica de expressar uma dupla linguagem: abertura ao exterior, fechamento interior, defesa dos direitos humanos em toda a parte onde eles são lesados, mas indiferença a esses mesmos direitos na Igreja (notadamente do lado da Congregação para a Doutrina da fé, cujas práticas são gravemente problemáticas ante o direito e o respeito das pessoas sob suspeita). E é bem verdade que ele recuou, tendo em vista os documentos do Concílio Vaticano II, sempre evocados, mas freqüentemente interpretados de maneira restritiva. Ele também se caracterizou por uma grande incapacidade de enfrentar e resolver problemas graves, notadamente a rarefação dos ministros ordenados. A rigidez do Papa sobre o celibato eclesiástico impediu a Igreja de encarar as soluções urgentes que se impõem, caso se queira respeitar o direito dos fiéis de se alimentarem dos Sacramentos. Este imobilismo provoca, em nossos países europeus, não a reevangelização anunciada, mas um recuo da fé (uma descristianização, se assim se quiser) realmente preocupante. Da mesma forma, a apresentação da posição moral da Igreja por João Paulo II pode ser considerada inadequada, rija e pouco misericordiosa. A reafirmação contínua desse rigor contribuiu para afastar bom número de pessoas da fé católica, mas ela também enrijeceu o campo conservador e identitário, confirmando-o num dogmatismo que caracteriza, com freqüência, o jovem clero e que fecha a Igreja sobre si mesma. E ainda João Paulo II se interessou mais por sua ação sobre o mundo do que por um trabalho paciente de reforma da cúria romana ou dos mecanismos administrativos da Igreja. Sob este ponto de vista, ele deixa um grande fardo ao seu sucessor.

IHU On-Line – Na sua opinião, quais foram os grandes e os mais controversos documentos publicados no pontificado de João Paulo II?

Paul Valadier – João Paulo II escreveu muito, deixando farto ensinamento em suas encíclicas e discursos diversos. Até houve questionamentos se não havia alguns excessos em falas tão numerosas, tão longas e tão repetitivas que se tornava impossível segui-las ou simplesmente lê-las. Dito isso, a maré trazia consigo textos preciosos. Eu realço três textos particularmente fortes: *Redemptor Hominis* (1979), *Centesimus Annus* (1991) e *Fides et Ratio* (1998). É preciso falar também de alguns discursos, na ONU, em Nova Iorque, ou na UNESCO, em Paris, sobre a cultura, discurso de alto teor intelectual e de grande alcance universal. Entre os documentos mais controversos, eu cito a encíclica *Veritatis Splendor* (1993) que, sob pretexto de dar uma síntese da moral católica e de impô-la a todo ensino na Igreja, dá uma versão truncada e unilateral. Entre os textos que suscitam polémica e mais mal fundados, teologicamente falando, é preciso citar o *Motu próprio Ad tuendam fidem* (1998), que dá ao Papa poderes exorbitantes em matéria de doutrina, poderes não-fundados pela tradição. Outros textos, como *Evangelium Vitae* (1995), mostram até que ponto João Paulo II tinha dificuldade em compreender a natureza e os princípios duma democracia liberal. Sua legítima angústia diante de certos desvios morais e jurídicos o conduziu a posições intelectuais pouco defensáveis no plano filosófico e teológico (por exemplo, sua posição sobre a relação entre o direito e a moral, sua concepção da democracia quase identificada a um totalitarismo de um novo gênero). Sua condenação muito global das sociedades modernas, identificadas a “culturas de morte”, pode parecer, não somente excessiva e exageradamente negativa, mas injusta e carregando perigosamente uma sentença desprovida de esperança, pouco apta a fazer nossas sociedades saírem de seus impasses. Sobre todos esses pontos a irradiação pessoal do homem permitiu deixar na sombra, para a opinião pública mundial, posições intelectuais contestáveis. Entende-se a dificuldade do “diálogo” com uma sociedade laica, logo que

esta é identificada com uma “cultura de morte”, parecendo ignorar o valor de seus princípios fundamentais. De maneira geral, e certamente diversa de Paulo VI, a atitude de João Paulo II ante o mundo contemporâneo foi mais a do mestre que ensina e corrige do que a do homem em busca de diálogo (que era o programa de Paulo VI, fixado em sua primeira encíclica *Ecclesiam Suam*).

IHU On-Line – Dois pontos: João Paulo II “internacionalizou” a Igreja e, atualmente, África, América Latina e Ásia têm o maior número de católicos. Que desafios representam esses temas para o próximo pontificado?

Paul Valadier – A abertura à vastidão do mundo franqueou um grande passo com este pontificado, como se viu muito bem, graças às numerosas viagens do Papa e, num grau menor, graças à internacionalização da cúria, já iniciada antes dele. O centro de gravidade da Igreja passou da Europa para a América Latina, para a África e, em menor grau, para a Ásia. Deslocamento considerável do

qual se mensuram mal os efeitos. João Paulo II acompanhou este movimento. Seus sucessores deverão tirar dele todas as conseqüências; talvez fosse preciso desligar o papado do patriarcado latino, e criar outros patriarcados mais autônomos (a América Latina já abriu caminho para uma organização forte de seus episcopados). Sobretudo, será preciso dar mais liberdade às igrejas locais, sem abafá-las sob uma centralização excessiva, e assim honrar a diversidade e a pluralidade interna da Igreja Católica. Foi atingido o estágio supremo da centralização, então não se pode ir mais longe sem riscos de secessão, se as igrejas locais não forem entendidas melhor. Quanto mais houver esta diversidade, mais a exigência de comunhão em torno do Ministério de unidade de Pedro e de seus sucessores será importante. Longe de diminuir a importância do Papa, uma verdadeira descentralização na Igreja que fosse fiel ao Vaticano II, reforçaria a autoridade espiritual e moral, não como uma autoridade que se substitui às outras, mas como a autoridade de um servidor que as auxilia.

Os desafios da Igreja no século XXI

Entrevista com Aloísio Lorscheider

O cardeal Dom Aloísio Lorscheider, OFM, concedeu a entrevista, que segue, ao **IHU On-Line**, na residência dos franciscanos, em Porto Alegre. Dom Aloísio, arcebispo emérito de Aparecida do Norte, São Paulo, com 80 anos, renunciou ao cargo no dia 28 de janeiro de 2004. Ele é cardeal desde maio de 1976, e sua ordenação episcopal foi em 1962. Sua ordenação presbiteral aconteceu em agosto de 1948, e sua profissão religiosa foi em fevereiro de 1944. Dom Aloísio Lorscheider é graduado em Teologia e Filosofia pelo Convento dos Franciscanos de Divinópolis, Minas Gerais, e tem licenciatura e doutorado em Teologia Dogmática pelo Pontifício Ateneu Antoniano, de Roma, na Itália. Seu lema é *In Cruce Salus et Vita* (Na cruz, a salvação e a vida). Durante o episcopado, Dom Aloísio foi bispo de Santo Ângelo, RS (1962-1973); secretário-geral da CNBB (1968-1971); presidente da CNBB (1971-1978); secretário nacional de Teologia e Ecumenismo da CNBB (1964-1971); coordenador da Comissão Episcopal de Doutrina; arcebispo de Fortaleza, CE (1973-1995); 1º vice-presidente e presidente do CELAM (1976-1979); 1º vice-presidente e presidente da Cáritas Internacional; membro do Secretariado para a União dos Cristãos; membro do Conselho Pontifício *Cor Unum*; membro do Conselho Permanente do Sínodo; representante da CNBB no CELAM; membro da Congregação para os Bispos; membro da Congregação para o Clero; membro da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e Sociedade Vida Apostólica, membro do Conselho Pontifício da Cultura; e delegado da Assembléia Especial do Sínodo dos Bispos para a América (1997). Antes do episcopado, Dom Aloísio foi professor no Colégio Seráfico de Taquari, RS

(1949-1952); professor de Teologia Dogmática, Espiritualidade e Pastoral em Divinópolis, MG (1953-1958); professor de Teologia Dogmática e diretor dos estudantes no Pontifício Ateneu Antoniano em Roma (1958-1962); conselheiro provincial na Província Santa Cruz, MG; diretor dos estudantes, em Divinópolis, MG; visitador canônico da Província Franciscana Portuguesa. Em co-autoria com José Beozzo, Dom Aloísio escreveu o livro **500 Anos de Evangelização da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1992. Ele foi cogitado como um dos possíveis sucessores do Papa João Paulo II e participou da Comissão Teológica do Concílio Vaticano II. Ao lado de Dom Boaventura Kloppenburg, apresentou o evento **IHU Idéias** de 25 de novembro de 2004, cujo tema foi *Por onde anda a eclesiologia, hoje?* Limites e possibilidades depois de 40 anos da *Lumen Gentium*. Sobre o assunto, concedeu uma entrevista à **IHU On-Line** na 124ª edição, de 22 de novembro de 2004, que foi traduzida para o italiano e publicada no sítio www.queriniana.it

IHU On-Line – O senhor participou de dois conclaves. Que lembranças guarda?

Aloísio Lorscheider – Particpei do conclave que elegeu o cardeal Albino Luciani em 1978, cujo pontificado durou apenas 33 dias, e do que elegeu o cardeal Karol Wojtyła, que durou, praticamente, 27 anos. Depois de eleger João Paulo I, cheguei a Brasília, participei de uma reunião e tive um mal-estar. Levaram-me para um hospital e me puseram na UTI. No dia seguinte, veio me visitar o general Figueiredo, que depois seria presidente do Brasil, durante a ditadura, porque eu era presidente da CNBB na época. Ele me disse: “Dom

Aloísio, o senhor sabe que o Papa morreu?”. Eu respondi “Sim, claro, há um mês”. E ele me disse: “Não, o novo Papa!”. Foi assim que recebi a notícia. Quando saí do hospital, tive que arrumar as malas novamente e voltar a Roma, para participar de outro conclave. Todos ficaram impactados com a duração tão curta desse papado. Pensou-se em escolher um cardeal com bastante saúde. Depois de muita conversa e votos, foi eleito o cardeal Wojtyla.

IHU On-Line – Como é um conclave?

Aloísio Lorscheider – É difícil dizer. É um ambiente completamente isolado. Ninguém pode tomar nota de nada, tudo é queimado, ninguém tem gravador, ninguém tem rádio, televisão, nada. Tudo desaparece, fica o mais secreto possível. Nunca falta oração, porque sem oração nada se faz. E, aos poucos, pelas votações, vai aparecendo o candidato que a maioria dos cardeais prefere. Se eu achar que aquele é um bom candidato, eu voto nele. Saem várias rodadas. Nesta segunda-feira, dia 18 de abril, eles vão se reunir, a primeira rodada vai ser de manhã, muitos cardeais receberão votos. É muito difícil concentrar em um só. De tarde, vai haver mais duas rodadas. Na segunda rodada da tarde, já se pode perceber um pouco quais as tendências. Senão for assim, tem que esperar as quatro rodadas do dia seguinte, para se perceber com mais clareza. À medida que as votações vão se processando, aparece mais claro quem o conclave acha um bom candidato.

IHU On-Line – Considerando a Igreja hoje, com seus desafios, na sua visão, qual o perfil que deveria ter o próximo Papa?

Aloísio Lorscheider – Deve ser um homem de oração. Se não for um homem de oração, não chega a nada. Deve ter um coração muito aberto para a humanidade, um coração sensível, com ternura para com todos. Que tenha boa saúde, para poder cumprir razoavelmente os seus encargos, porque não é fácil tomar conta de tudo, acompanhar, vigiar, orientar tudo se não tiver boa saúde. Eu acho que seria bom um papa que tenha mais diálogo com os bispos, o que faltou um pouco nesse último pontificado, e, por meio dos bis-

pos, com os religiosos, sacerdotes e leigos. Mais diálogo, mais encontros, e conceder um pouco mais de autonomia aos bispos para decidirem questões que não precisam ser todas centralizadas em Roma. É importante um papa que confie nos bispos que ele mesmo indica.

IHU On-Line – Que diagnóstico faria da Igreja deixada por João Paulo?

Aloísio Lorscheider – João Paulo II foi um grande Papa, sem dúvida nenhuma. Ele abriu pistas novas que apreciamos. Uma delas foi o seu contato pessoal com o povo. A Igreja vai ao povo e não espera que o povo venha até ela. Outra pista interessante de pensar, não divulgada nos jornais, mas no meu entender foi muito importante, são as beatificações e canonizações de várias pessoas, sejam leigos, religiosas, padres, bispos, mártires, não-mártires. O Papa quis fazer sentir que nós somos todos chamados à santidade e por isso podemos trabalhar nisso. Um outro aspecto a destacar foi a continuidade que deu às visitas *Ad Limina*, à visita, a cada cinco anos, dos bispos ao Papa. Nessas visitas, o Papa inovou. Ele não só ouviu relatórios, mas se encontrou com os bispos na oração, na celebração da eucaristia, em conjunto e individualmente, e se encontrou com os bispos no almoço. Eram uns quatro encontros que, para os bispos e para a Igreja, foram muito importantes.

IHU On-Line – Que aspectos foram mais limitados dentro do pontificado de João Paulo II?

Aloísio Lorscheider – Acho que o Papa deveria ter se sentado mais com os bispos, depois de suas visitas pastorais aos países, para fazer uma avaliação da visita. Isso faltou. É difícil só com uma visita meio relâmpago, nas que o Papa dava seu recado, recolher frutos mais profundos. Acho que deveria ter havido mais tempo para discutir. Lembrou-me da primeira visita que ele fez ao México. Estávamos todos prontos, esperando uma avaliação, e isso nunca chegou. Aqui no Brasil também.

IHU On-Line – O senhor é favorável à renúncia do Papa aos 75 anos?

Aloísio Lorscheider – Sou, sim. O Papa, chegando a uma certa idade, deve renunciar, o que está previsto como possível na constituição sobre a eleição do pontífice. Também está no Direito Canônico, que é possível, mas não podemos obrigar o Papa a renunciar. Nós, bispos, também não somos obrigados, somos solicitados, só que o Papa aceita. Se um bispo não apresenta a renúncia, ele não vai ser castigado, mas não vai longe, será substituído, porque a idade não permite mais estar à frente da diocese. A mesma coisa deveria acontecer com o bispo de Roma, quando chega a uma certa idade, não há mais condições. Vivemos isso com Pio XII, com Paulo VI. João XXIII foi uma exceção. Seria bom aproveitar a possibilidade que existe de renúncia.

IHU On-Line – O conclave não faz nenhum espécie de avaliação dos desafios da Igreja contemporânea?

Aloísio Lorscheider – Não. É apenas uma eleição. Não há nenhum tipo de avaliação. Também ali acho que talvez haja uma falha, porque os cardeais poderiam fazer uma certa avaliação, mas não é realizada. Há assuntos que são tratados, nesse interregno, mas não são aprofundados. Se não exige solução imediata, eles deixam para o próximo Papa. É algo muito *light*. Há conversas em grupos menores, de dois ou três amigos, que discutem entre si, sugerem nomes, mas nenhuma discussão com todos.

IHU On-Line – Quais os problemas mais urgentes em relação à vida interna da Igreja?

Aloísio Lorscheider – Os problemas referentes à promoção da mulher, de modo especial, à ordenação sacerdotal de mulheres; ao celibato dos padres; à pastoral das metrópoles. Cidades crescendo, sem se ter o número suficiente de agentes de pastoral; o problema, muito sério, da desagregação familiar; o secularismo crescente, sobretudo em alguns países da Europa; o aumento rápido de outras denominações cristãs, denominadas “seitas”; a difusão do islamismo por meio da migração dos povos; a formação dos futuros sacerdotes; o sacramento da penitência, de modo particular, a sua celebração comunitária, com absolvição geral; o ecumenismo.

IHU On-Line – Como o próximo Papa teria que se defrontar sobre esses problemas?

Aloísio Lorscheider – São problemas que devem ser considerados, estudados, aprofundados, pois é muito difícil lidar com a solução *a priori*. Precisamos ouvir quase o mundo todo. O problema da ordenação de homens casados é uma faca de dois gumes. Não é tão simples como alguns pensam. O padre tem encargos que o pai de família não tem. O pai pode atender sua esposa, seus filhos. A discussão sobre o celibato é mais complexa do que a simples discussão sobre o casamento dos padres. Trata-se de ver se realmente é conveniente ou não, no mundo de hoje, ter padres casados. Isso significa que o padre celibatário continua sempre importante. É melhor tratar esses assuntos um pouco devagar, com lentidão e muita consideração.

IHU On-Line – E com relação à ordenação de mulheres?

Aloísio Lorscheider – Este é outro problema sério. Só que aí há outra interpretação que se dá ao documento que o Papa João Paulo II deu, dizendo que a ordenação está reservada aos homens. E essa é uma sentença definitiva. O que ele quis dizer com isso? Não ficou claro, ele não definiu como um dogma de fé. Temos a impressão de que um papa poderia retomar essa questão, que é muito séria. Não é por causa do preconceito contra a mulher, mas para a salvação das pessoas isso tem que ser visto. Aí entra um bem comum eclesial sobrenatural das pessoas. O Papa tinha uma opinião definitiva, mas pode ser que o próximo possa retomar o assunto. Isso nós vamos ver.

IHU On-Line – E quanto à discussão sobre os métodos contraceptivos?

Aloísio Lorscheider – Este é outro problema sério. A Igreja continua firme enquanto isso não se esclarecer. E não é tão simples. Agora tem esses métodos chamados naturais. Eles são ou não são contraceptivos? A Igreja diz que não, estão permitidos. Pensando logicamente, porém, o comprimido que impede a ovulação não é permitido, agora usar os tempos infecundos também é calculista, e isso é permitido. Em um casamento, o que é decisivo é realmente um amor profundo de pessoa

para pessoa. E esse amor profundo acontece dentro de um clima de diálogo sério e sincero. Entretanto, se vai tudo no cálculo, cuidando a temperatura, etc., fica sem espontaneidade. Vejo dificuldades mesmo com os chamados métodos naturais. O Papa Paulo VI deu quase como dogma não separar o ato conjugal do ato procriativo. Esse problema é uma cruz. Pior cruz, todavia, que o uso dos anticoncepcionais, que até poderíamos compreender como solução, são os matrimônios que fracassam. As pessoas se casam e depois de três meses se separam. Esse, para mim, é um problema sério. A Igreja pode declarar nulo esse matrimônio? Nós hoje temos os processos de nulidade matrimoniais. Não haveria, porém, outra possibilidade? Porque esses processos demoram uma eternidade. É uma dificuldade real, não é fictícia. Uma outra possibilidade seria o Papa dispensar o matrimônio chamado *rato e consumato* (consumado e ratificado). Nesses temas, há uma defasagem entre teoria e prática, entre os documentos e a vida concreta. O que fazer com as famílias que fracassam? A simples assistência não resolve. Como preparar melhor esse povo?

IHU On-Line – Atribui-se a João Paulo II um valor muito grande ao sacrifício... O senhor concorda? Como isso influenciou nas questões da Igreja, em geral?

Aloísio Lorscheider – João Paulo II via um valor muito grande no sacrifício que a forma de vida cristã exige. De modo geral, o Papa era inclinado a favorecer tudo que respirasse exigência. Nas questões morais, ele tomou uma posição sempre séria, exigente, como uma espécie de espiritualidade que impunha à Igreja. E nesse ponto, João Paulo II era irreduzível, extremamente coerente com as exigências evangélicas. A dificuldade está em até onde se pode e não se pode contemporizar. E isso aparece, sobretudo no casamento. O Papa escreveu diversos textos sobre casamento, mas esses pontos não são fáceis, como viver plenamente o casamento e viver dentro das exigências evangélicas... Por isso vem essa discussão dos

métodos anticoncepcionais, sim ou não. Estamos diante de uma realidade que é difícil e para a qual não temos resposta. No dia-a-dia, lidamos com realidades que nos ultrapassam.

IHU On-Line – Como João Paulo II se relacionou com a Nicarágua e Cuba?

Aloísio Lorscheider – Sua visita à Nicarágua foi um tanto conturbada. O Papa não tolerava que houvesse, no governo sandinista, padres como ministros de Estado. Já com Cuba, o relacionamento foi mais cordial. A visita a Cuba foi uma visita tranqüila; o próprio Fidel Castro parece ter-se sentido atraído pela personalidade do Papa. Eu acho que, na Nicarágua, João Paulo II não foi feliz e, em Cuba, sim. De todas as visitas, para mim, a realizada na Nicarágua foi a menos feliz. Na Nicarágua, não sei o que envenenou a convivência entre o Papa e a população. Ali alguma coisa não funcionou. Uma vez, em Roma, eu quis falar com Ernesto Cardenal sobre isso, mas ele não quis conversa. Eu calei a boca, não quis insistir. Eu tinha informado o Papa sobre a Nicarágua, mas ele não me ouviu. O Celam⁸⁴ tinha me mandado para fazer uma visita à América Central, para ver como estava a situação. Eu descrevi a situação, e eles acharam que eu devia falar com o Papa. E eu fui. Mas o Papa foi muito duro lá, não prestou atenção ao meu informe e expôs aqueles padres que estavam no governo sandinista na frente de todo o povo, de forma muito injusta.

IHU On-Line – O senhor sente otimismo em relação à Igreja do futuro?

Aloísio Lorscheider – A Igreja do futuro vai ser um estouro. Nós ainda vamos viver épocas muito gloriosas. Eu não duvido um instante disso. Na história sempre foi assim. A história da Igreja é mestre da vida. Já passamos épocas difíceis, como no final do século XIX, quando o papado estava em sua derrocada e aconteceu o contrário. A Igreja viveu épocas luminosas e vai viver de novo. Deus não abandona sua Igreja. Nós temos o Espírito Santo, que não corre para o mato, não.

⁸⁴ CELAM: Conselho Episcopal Latino-Americano. (Nota da **IHU On-Line**)

IHU On-Line – O senhor foi nomeado cardeal por Paulo VI. O que isso significou para o senhor?

Aloísio Lorscheider – Significou uma grande ilusão que depois se transformou em uma desilusão. Ser cardeal não tem muita importância, só para eleger o Papa e ter entrada franca no Vaticano. Importante mesmo é ser bispo. Eu acho que

muitos bispos bons mereciam ser cardeais e não são nomeados. Eu acho que, às vezes, ao se nomearem cardeais, se cometem, sem querer, é claro, injustiças. Paciência, é coisa humana da Igreja. Nunca mais fui a nomeações de cardeais, porque não me entusiasma, parece mais um teatro. Mesmo no funeral do Papa, para que ir? Ele está morto, vou fazer o quê? O mais importante é rezar, mas eu sou otimista, acredito muito na Igreja.

Queria uma Igreja semelhante à Igreja anterior ao Concílio Vaticano II

Entrevista com teólogo estadunidense

*Teólogo jesuíta norte-americano, com uma importante obra teológica traduzida para várias línguas, inclusive para o português, que prefere ficar no anonimato, avalia o pontificado de João Paulo II, destacando a ação do pontífice na Igreja Católica dos Estados Unidos, **IHU On-Line** entrevistou-o por e-mail e respeita seu pedido de não querer ser identificado. Os pontos analisados são: o descrédito da hierarquia norte-americana nomeada ao longo do pontificado, a plataforma de condução da Igreja deste papado, alguns desafios do próximo pontificado e os aspectos positivos e as grandes contradições de João Paulo II. Os subtítulos são nossos.*

IHU On-Line – Olhando a Igreja Católica norte-americana, como o senhor avalia esse pontificado?

Resposta – O Papa João Paulo II realizou muitas coisas boas, representando a Igreja no mundo, fora dela mesma, mas ele deixou a Igreja, nos Estados Unidos, profundamente polarizada e dividida, com um corpo alienado de teólogos e com um laicato dividido entre aqueles que são cegamente leais e aqueles que estão desapontados. Os desapontados são o setor pensante e ativo. E há um enorme grupo de leigos que simplesmente deixou a Igreja. Os que nela permanecem são muito críticos quanto à competência da hierarquia. A Igreja americana tem um laicato dinâmico, mas o número de sacerdotes está diminuindo rapidamente, e novos sacerdotes e seminaristas são de uma qualidade geralmente inferior com perspectivas conservadoras e retrógradas. Muitas mulheres estão alienadas da Igreja por causa de seu patriarcado oficial e visões sexistas, e as mulheres religiosas da Igreja não foram capazes de redefinir-se, de

modo que religiosas de institutos apostólicos parecem ser condenadas à extinção. A Igreja norte-americana tem grandes possibilidades, devido ao seu laicato letrado e talentoso, que compartilha um sentido de responsabilidade para a missão e para o bem-estar da Igreja, mas este Papa deixa para trás uma Igreja americana que falhou no desenvolvimento do caminho que poderia ter percorrido nos últimos 25 anos.

IHU On-Line – Quais foram os grandes pontos de tensão entre a Igreja Católica norte-americana e o Vaticano nestes últimos 25 anos?

Resposta – A Igreja Católica nos EUA tem uma hierarquia que se autodefine positivamente na lealdade ao Papa, e não negativamente na responsabilidade com seu povo. Este deixou a hierarquia sem nenhuma autoridade em relação à moral, já que a maioria dos membros da Igreja permanece impensadamente fiel (devido à reconhecida inexperience) em relação à doutrina. Especialmente sobre a ética sexual, a antes amplamente aceita autoridade da Igreja americana não mais existe. A hierarquia é percebida como sendo simplesmente um canal de opinião de um Vaticano que não entende a vida e a cultura dos Estados Unidos.

IHU On-Line – O Pontífice se opôs à Guerra do Golfo em 1991 e 13 anos depois, à invasão do Iraque. Como avalia a sintonia do Papa polonês com os presidentes norte-americanos?

Resposta – Eu não vejo a nacionalidade polonesa do Papa como um fator em sua falta de compreensão dos processos políticos dos Estados Unidos ou de sua visão hostil à guerra no Iraque.

Eu creio que sua visão representa os ensinamentos sociais católicos e uma visão mais ampla do mundo do que a da maioria dos líderes políticos americanos. Sua visão crítica da política externa americana é uma das muitas coisas boas deste papado.

IHU On-Line – Quais as grandes diferenças entre os pontificados de João XXIII, Paulo VI e João Paulo II?

Resposta – João XXIII abriu a Igreja para o mundo moderno da historicidade e da mudança, João Paulo II regulamentou a Igreja da mesma maneira como seus inimigos na Alemanha Nacional Socialista e na União Soviética regulamentaram os seus impérios. Paulo VI foi cauteloso, mas aberto, e ele nomeou bispos que tinham sua própria mentalidade; João Paulo II tinha uma lista de doutrinas que candidatos episcopais tinham que subscrever. Isso garantiu um corpo de bispos sem opinião nem pensamento pessoal, que canalizaram ensinamento e disciplina do centro para o povo.

IHU On-Line – Podemos dizer que João Paulo II abandonou as idéias do Concílio Vaticano II?

Resposta – Todos concordariam que João Paulo II foi um papa conservador e restaurador. Ele queria uma igreja semelhante à anterior ao Concílio Vaticano II, a Igreja na qual cresceu e que era uma firme resistência ao comunismo. Talvez o maior desserviço que João Paulo II prestou à Igreja tenha sido falhar em permitir que ela continuasse a evoluir após o Vaticano II. Ele criou uma situação análoga ao período após a condenação do modernismo⁸⁵, um período de relativo não-desenvolvimento na reflexão e prática teológica, de modo que enfrentar o mundo hoje vai requerer saltos para a frente, ao invés do lento desenvolvimento incrementador que poderia ter tido lugar nos últimos 25 anos.

IHU On-Line – Quais foram os grandes objetivos de João Paulo II em seu pontificado?

Resposta – Ele teve, provavelmente, objetivos abstratos amplamente definidos, mas não tenho informação sobre as fórmulas descritivas que os definem. No entanto, os objetivos subordinados são bem conhecidos: restauração da ordem e da disciplina universais na Igreja, melhores relações com outras religiões, especialmente os judeus, restauração da comunhão com as igrejas orientais, bem como com as igrejas protestantes. Suas viagens pretendiam construir uma solidariedade mundial entre os católicos, um sentido de Igreja mundial unida.

João Paulo II temia perder o controle da Igreja

IHU On-Line – O Papa, por um lado, fez notáveis gestos a favor da conciliação ecumênica entre as diferentes confissões cristãs, o comovedor pedido de perdão ao povo judeu na memorável viagem à Terra Santa demonstrou interesse por manter aberto o diálogo com o islamismo e o budismo. Por outro lado, silenciou vários que estudavam os temas do ecumenismo, da inculturação e do diálogo inter-religioso. Como ler essas facetas num mesmo pontificado?

Resposta – Elas representam uma das contradições deste papado. Suas ações não corresponderam às suas palavras. Ele disse muitas coisas maravilhosas, mas suas ações mostraram que muitas de suas promessas não foram apoiadas por suas ações; seus impulsos mais fortes foram a favor do controle de uma Igreja mundial. Ele temia que, em determinados momentos, ela pudesse fugir do seu controle.

IHU On-Line – Segundo diferentes leituras, na Europa, vive-se uma crise do catolicismo. Por que esse Papa não conseguiu frear este processo em curso?

Resposta – Este fato, este desenvolvimento histórico, deve ser colocado aos pés de João Paulo II.

⁸⁵ O teólogo se refere ao pontificado de Pio XI que com o *Syllabus* anatematizou o modernismo. (Nota da *IHU On-Line*)

Ele foi o líder da Igreja durante os anos em que a Europa do Norte continuou se afastando da Igreja Católica. Mas por que isso aconteceu? Minha opinião é que isso pode ser parte de suas limitações como um filho da Polônia durante os regimes Nazista e Comunista. Ele tem uma mentalidade totalitária; ele não compreende uma sociedade livre e aberta e como a autoridade deve ser pensada de maneira diferente e ser exercida diferentemente em tal contexto.

IHU On-Line – Wojtyla foi um líder que usou, como nenhum outro, a força do marketing para se fazer visível e se converter em notícia na Igreja e no mundo. Viagens, publicações, coletivas de imprensa, uso da Internet... inclusive nos últimos momentos de sua vida, mostrando sua deterioração física. Estar na mídia é suficiente para que a Igreja sobreviva na vida social, num mundo cuja vontade é precisamente a de romper com qualquer conexão com o passado?

Resposta – Esse tipo de questão necessita de uma resposta refinada e com nuances. Seu apelo às massas pelos meios de comunicação representou a Igreja (e nela Jesus Cristo) e também o transformou numa estrela com um notável culto à sua pessoa. O primeiro resultado é bom, o segundo, não, mas como mensurar onde se encontra o peso maior? Ele certamente deve ser medido de maneira diferenciada entre diversos grupos de pessoas e de posições na sociedade: as elites educadas, a ampla classe de burgueses católicos, os acadêmicos, o baixo clero, as massas de classes não-educadas ou trabalhadoras, os não-católicos e assim por diante. Ele foi seguramente um homem do momento presente, mas refletiu uma tradição do passado, uma tradição que, infelizmente, não pensou que ela precisasse ser interpretada de maneira nova para a situação presente global e para situações locais específicas. Alguns respeitaram a pessoa e ignoraram completamente ou contradisseram seus pontos de vista.

Autocrata espiritual e dogmático

IHU On-Line – João Paulo II defendia uma concepção religiosa profundamente antropocêntrica, porém muito tensa com qualquer concepção mais relativista sobre a vida humana. Como poderíamos descrever esse pontificado em matéria dogmática e moral?

Resposta – Rígida e antiintelectual. Toda esta conversa sobre ser um intelectual, isto é, ter uma mente aberta e questionadora que consideraria diferentes opiniões antes de decidir uma questão, está muito longe de descrever como ele procedeu. Ele foi um autocrata espiritual e dogmático e nomeou pessoas que poderiam reforçar suas posições com ação disciplinar contra opiniões opostas.

IHU On-Line – Quais os desafios do próximo pontificado?

Resposta – Disponibilidade universal da eucaristia; abertura para a ordenação de presbíteros casados (homens e mulheres); entrega ao laicato de algumas responsabilidades na Igreja, de acordo com sua responsabilidade para a missão da Igreja que lhes foi concedida pelo Vaticano II; descentralização da administração eclesiástica; construção de um clero que gere bispos que sejam líderes da Igreja num mundo muito mais complexo; trabalho comissionado em uma ética sexual; estabelecimento de uma estratégia ecumênica mais aberta; promoção de um clima no qual as publicações teológicas atuais sejam discutidas criticamente e apresentadas com credibilidade; desenvolvimento de uma classe de líderes sem uma cultura clericalista; fomento de uma genuína inculturação em igrejas não-ocidentais; estabelecimento da política de uma igreja mundial na qual a colegialidade legislada no Vaticano II possa se tornar realidade, encorajando lentamente uma cultura eclesial de pluralismo, isto é, uma eclesiologia de comunhão na qual a unidade reduza as diferenças em igrejas que não são toleradas, mas apreciadas.

O próximo pontificado será um tempo de transição significativo

Entrevista com Pedro Casaldáliga

Dom Pedro Casaldáliga concedeu a entrevista que segue por telefone de sua residência em São Félix de Araguaia. O bispo emérito atendeu à ligação telefônica da **IHU On-Line**, com humor, dizendo que nestes dias só parecem existir jornalistas no mundo. A resposta era de esperar: “Jornalistas e bispos, Dom Pedro”. Ele afirma que seus dias, na atualidade, são mais tranquilos que no passado. “Estou como o Papa João Paulo II, com parkinson, mas continuo rezando, escrevendo, atendendo visitas e fazendo algumas celebrações”. Ao longo da entrevista, o bispo avaliou o pontificado que termina, fez um diagnóstico da Igreja atual e apontou os principais problemas que devem ser atendidos para uma real mudança. Dom Pedro Casaldáliga é espanhol e chegou a São Félix do Araguaia em julho de 1968, um dos períodos mais duros da história do País. Logo após se instalar no local, recebeu o primeiro sinal do que o aguardava. Quatro crianças mortas, colocadas em caixas de sapatos, foram deixadas na varanda de sua casa. Apesar da perseguição e dos atentados dos quais foi vítima, o religioso continuou fiel aos seus princípios. Numa região de constantes conflitos fundiários, o bispo ajudou a fundar a Comissão Pastoral da Terra (CPT), organização que deu uma nova dimensão à questão agrária. Do Brasil, sua atuação estendeu-se para outras regiões da América Latina, sobretudo da América Central, marcada por impasses sociais semelhantes. Pelo seu trabalho recebeu o título de Doutor honoris causa da Unicamp, em outubro de 2000. Escritor e poeta, é autor de dezenas de livros, discos e vídeos sempre com o perfil da teologia de libertação. Ele é autor da Missa dos Quilombos e da Missa da Terra sem Males. “Fui considerado um ca-

brinho dentro do rebanho”, afirma D. Pedro na entrevista.

IHU On-Line – O que o senhor esperava de um papa polonês?

Pedro Casaldáliga – Inicialmente, foi uma surpresa, porque estávamos habituados com papas italianos e porque, nas “nossas bandas”, o cardeal Wojtyla não era conhecido. Em um segundo momento, os comentários eram mais críticos: “Papa polonês... Deve ter vivido o anticomunismo muito radicalmente, a tradição católica da Polônia é muito conservadora, sua formação deve ser muito tradicional”. Em um terceiro momento, os meios de comunicação se mostraram simpaticamente abertos a um homem batalhador, generoso, sacrificado... Em um quarto momento, ficamos parados, em atitude de espera e observação. Estávamos no pós-concílio. O que mais interessava a muitos de nós era a continuidade da linha marcada pelo Vaticano II e já se começava a sentir, em alguns setores da Igreja, a vontade de uma marcha a ré, de uma involução ou freamo do Concílio.

IHU On-Line – E aconteceu essa marcha a ré?

Pedro Casaldáliga – Nós devíamos ter dado essa abertura ao mundo, essa capacidade de escuta e de diálogo, essa vontade de não negar a história, não negar a ciência, de nos reconciliarmos com a legítima modernidade e de partir para o diálogo ecumênico eficaz e para um verdadeiro e novo diálogo inter-religioso. Um dos documentos revolucionários do Concílio foi reconhecer que a salvação está também fora dos marcos estritos da Igreja. Esperávamos isso do Concílio. O Vaticano II deu um chute inicial, e a caminhada da

Igreja devia ser nessa linha. Infelizmente, nos últimos anos, tem sido uma caminhada de involução. O concílio Vaticano II sem ser negado, porque seria inadmissível, tem sido deixado de lado por setores oficiais, sobretudo da cúria romana.

IHU On-Line – Haveria como separar, então, a pessoa do pontificado de João Paulo II?

Pedro Casaldáliga – Eu digo sempre que o problema do papado é um problema de instituição papal, ministério de Pedro, a Santa Sé, o Papa com a cúria. Depois, cada Papa individualmente, dependendo de sua personalidade, de sua formação se movimentará nesse esquema circular do pontificado romano de um modo ou de outro, mas primeiro se deveria reformar o próprio papado. Descentralizar, estimular a colegialidade, a autonomia das igrejas particulares, o reconhecimento das igrejas evangélicas e protestantes como igrejas mesmo e simplificar a cúria romana ao máximo. Há três grandes princípios: a colegialidade, a co-responsabilidade, a subsidiariedade. O que se pode resolver numa paróquia, numa diocese, numa conferência episcopal, não precisa ir a Roma.

IHU On-Line - O que implicaria reconhecer as igrejas protestantes como tais?

Pedro Casaldáliga – Reconhecer que são verdadeiras igrejas. Houve um documento muito infeliz, que muitos contestamos: o *Dominus Iesus*⁸⁶, que não reconhecia as igrejas evangélicas ou protestantes como sendo igrejas, mas apenas como comunidades cristãs. Muitos de nós insistimos, para que elas fossem reconhecidas mutuamente. O ecumenismo deve sair do espetáculo de gestos singulares, extraordinários, simbólicos e partir para a comunhão diária.

IHU On-Line – Uma vez terminado o papado de João Paulo II, que diagnóstico pode ser feito sobre a Igreja?

Pedro Casaldáliga – Nós temos essa herança. Há uma certa divisão forte dentro da Igreja Católica.

Sendo uma Igreja só, há duas tendências evidentes: uma mais para dentro, afirmar a identidade, reafirmar as posturas ortodoxas; outra mais aberta ao diálogo, ao pluralismo e, dependendo de quem for eleito Papa, pode reafirmar-se uma postura ou outra. Além disso, as bases da Igreja têm crescido em consciência e co-responsabilidade. Já não há aquela obediência infantil e cega. Queremos a unidade da Igreja, queremos a paz dentro da Igreja, mas com liberdade e a participação das outras. Não só a cúria romana, bispos e clero, mas leigos e, sobretudo leigas, co-responsabilidade eclesial, único modo de viver como irmãos e irmãs e de dar testemunho ao mundo.

IHU On-Line – No atual impasse da Igreja, como o senhor vê os candidatos ao pontificado?

Pedro Casaldáliga – Gostaria de lembrar algumas coisas. Em primeiro lugar, 114⁸⁷ dos cardeais, portanto, candidatos, que estão em Roma, foram eleitos pelo Papa João Paulo II. É normal pensar que são praticamente de sua linha. Em segundo lugar, cada pessoa é livre, mesmo com essa uniformidade aparente há muita diversidade pela formação, origem etc. Em terceiro lugar, sabemos que, além dos cardeais, o Espírito Santo tem alguma palavra no conclave, então podem acontecer surpresas.

IHU On-Line – Que conseqüências poderia trazer à Igreja um Papa como o cardeal Ratzinger?

Pedro Casaldáliga – Agora, cada vez menos, o Papa na Igreja terá um poder tão absoluto. Com João Paulo II, em certa medida também se fechou uma época. Ele era uma grande personalidade e era também personalista, autoritário e centralizador. Tinha, contudo, um grande carisma de convocação, e todo o mundo reconhece uma grande fidelidade, até heróica, a seus princípios. Um novo Papa será outra coisa, outra figura. Haverá mais liberdade, se souber relativizar o que é relativo e

⁸⁶ Declaração *Dominus Iesus* sobre a unicidade e a Universalidade Salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, de 6 de agosto de 2000. (Nota da *IHU On-Line*)

⁸⁷ O Conclave é composto por 117 cardeais. Como dois estarão ausentes, participarão 115. (Nota da *IHU On-Line*)

absolutizar o que é absoluto, de modo que vamos viver possivelmente, não um tempo revolucionário, mas um tempo de transição significativo.

IHU On-Line – Quais são as mudanças que a Igreja deve fazer no século XXI?

Pedro Casaldáliga – Optar pelos pobres e por todas as causas dos pobres. A opção evangélica pelos pobres é fundamental. Optar pelas causas da vida, da dignidade humana e para isso se aliar a todas as forças vivas da humanidade. Dentro da Igreja, estimular a convivência fraterna, como já indiquei antes. Para isso, rebaixar, ao máximo, o clericalismo exacerbado e potencializar a presença, a participação do laicato e, sobretudo da mulher, que continua sendo excluída da Igreja. Viver, mesmo no dia-a-dia, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

IHU On-Line – Como foi a relação entre a Igreja brasileira e o pontificado que terminou?

Pedro Casaldáliga – O problema dos últimos 30 anos com a teologia da libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, com toda nossa Igreja Latino-americana, a partir de Medellín, Puebla e Santo Domingo, é que reivindicávamos, e reivindicamos, essa opção pelos pobres explicitamente até as últimas conseqüências, de atingir as estruturas econômicas, políticas, culturais... Reivindicávamos,

e reivindicamos, a inculturação de todas as pastorais, da liturgia e da teologia, sobretudo em um mundo mestiço, afro, indígena... Reivindicando essa participação, nos propúnhamos novos ministérios, modos diferentes de organizar comunidades, e simplificava-se a estrutura de qualquer cúria diocesana e evidentemente a estrutura da cúria vaticana. Pedimos muito e seguiremos pedindo que o Papa deixe de ser chefe de Estado.

IHU On-Line – Como foi sua relação com João Paulo II?

Pedro Casaldáliga – Minha relação foi de um pequeno bispo de São Félix do Araguaia, da Igreja da América Latina, que se revitalizou com Medellín em 1968. Entrei nessa correnteza e tive os problemas que logicamente essa nossa Igreja devia ter. Além disso, escrevi *A missa dos quilombos*, *A missa da terra sem males* e fiz todas aquelas viagens de solidariedade na América Central, sobretudo, na Nicarágua. Publiquei muitos livros catequéticos inovadores. Por isso, fui considerado um cabritinho rebelde dentro do rebanho. Houve admoestações, mas tomei sempre isso com um certo humor, sabendo que o Reino de Deus continua, lamentando quando esses fatos provocam escândalos e prejudicam a caminhada do povo latino-americano.

Uma maior flexibilidade dogmática e ritual

Entrevista com Walter Altmann

“João Paulo II teve um firme compromisso com o ecumenismo, tanto nos escritos quanto nas práticas”, salienta Walter Altmann, pastor presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) desde dezembro de 2002. Ele reconhece algumas mudanças que o próximo Pontífice deve implementar. “Penso que o novo Papa deveria partilhar mais o poder, encorajar a participação de todas e todos. Tratar-se-ia de ouvir mais as e os fiéis, as teólogas e os teólogos, os bispos nas várias regiões do mundo para atender às necessidades específicas de cada contexto”, afirma.

Altmann é formado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), de São Leopoldo. É doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha. Foi presidente do Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI) de 1995 a 2001, professor na Escola Superior de Teologia e no Instituto de Pós-graduação em Teologia de 1974 a 2002, reitor da Escola Superior de Teologia de 1981 a 1987, membro da Comissão Internacional de Estudos da Federação Luterana Mundial de 1977 a 1984 e membro da Comissão Brasileira Católico-Luterana de 1974 a 1982. Também integra a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo desde 1982. Altmann concedeu à **IHU On-Line** por e-mail a entrevista transcrita abaixo.

IHU On-Line – Como foi percebido o pontificado de João Paulo II pelos luteranos? Que pontos assinalaria como positivos e como negativos?

Walter Altmann – Sem dúvida alguma, o Papa João Paulo II viveu um pontificado marcado por sua pessoa carismática e por gestos significativos.

Foi ousado ao sair do palácio apostólico, indo ao encontro de povos, de políticos, de jovens, de igrejas e de religiões. Foi corajoso ao pedir desculpas pelos pecados das filhas e dos filhos da Igreja Católica, Romana diante dos outros. Foi coerente na sua encíclica *Ut unum sint*, de 1995, ao reforçar o compromisso “irreversível” da Igreja Católica, Romana para com o ecumenismo. Sob seu pontificado, foi assinada a Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação (pela graça e fé, e não por nosso mérito), em 31 de outubro (dia da Reforma) de 1999. Esta revoga as antigas condenações e estabelece um amplo consenso sobre o tema que, para os luteranos, é o mais importante de todos. Por ora, porém, o acordo carece de consequências práticas, como a hospitalidade eucarística, que o Papa restringiu a casos excepcionais (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003). Também não reconheceu os ministérios protestantes e afirmou que as igrejas protestantes não seriam, propriamente dito, “igrejas” (*Dominus Iesus*, 2000). Portanto, não houve avanços. Houve até um retrocesso na leitura dos documentos do Concílio Vaticano II, leitura esta mais romana do que católica.

IHU On-Line – Como caracterizaria o conceito de ecumenismo e de diálogo inter-religioso que João Paulo II tinha em seus escritos e em suas práticas?

Walter Altmann – João Paulo II teve um firme compromisso com o ecumenismo, tanto nos escritos quanto nas práticas. Como pessoa, demonstrou ousadia e humildade. Visitou o Conselho Mundial de Igrejas, na sua sede em Genebra, em 1984. Convocou líderes religiosos para uma oração pela paz em 1986 e 2002. Recebeu teólogos,

inclusive luteranos, em audiência e foi atencioso ao saudar, em cartas por ele mesmo assinadas, momentos importantes na vida das igrejas e do movimento ecumênico. Pude ser testemunha do compromisso ecumênico do Papa. Participei como delegado fraternal do Sínodo das Américas, realizado no Vaticano (1997), representando o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), na qualidade de seu presidente. Nessa ocasião, fui também distinguido por um convite do Papa João Paulo II para um almoço em sua residência e oração pela unidade em sua capela privativa. Ao mesmo tempo, o Papa João Paulo II nunca deixou dúvida sobre o papel de liderança da Igreja Católica, Romana nas questões de fé. Mesmo demonstrando certa abertura para discutir o papel de Pedro como símbolo da unidade, pensou mais nas igrejas ortodoxas orientais do que nas protestantes. Priorizou a evangelização para preservar e aumentar o rebanho católico-romano. Ao mesmo tempo que visitou uma sinagoga e uma mesquita, algo inédito para um Papa, restringiu a vanguarda das teólogas e teólogos católicas/os no diálogo inter-religioso, por exemplo na Índia. Apoiou movimentos conservadores e anti-ecumênicos na Igreja Católica (por exemplo o Opus Dei) e deixou de apoiar movimentos progressistas e ecumênicos, como, em muitos lugares, os jesuítas. Restringiu muito a prática da hospitalidade eucarística que vinha sendo praticada, em muitos lugares, de forma bastante aberta, ou seja, enquanto sempre afirmou, de modo geral, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, impediu mudanças teológicas e práticas que poderiam concretizá-lo.

IHU On-Line – Que mudanças precisaria fazer o próximo líder da Igreja Católica para promover uma renovação do cristianismo que responda às necessidades do mundo de hoje?

Walter Altmann – Parece-me que serão necessárias mudanças concretas que garantam uma maior flexibilidade dogmática e ritual. Penso que o novo Papa deveria partilhar mais o poder, encorajar a participação de todas e todos. Tratar-se-ia de ouvir mais as e os fiéis, as teólogas e os teólogos, os bispos nas várias regiões do mundo para

atender às necessidades específicas de cada contexto. Apesar da impressionante comoção no mundo inteiro em torno do falecimento do Papa, muitas e muitos católicas/os não praticam, por exemplo, as regras da moral sexual e a proibição de meios contraceptivos. Essas regras também não ajudam, devido ao modo de vida na pós-modernidade e o perigo da AIDS, que continua se espalhando de forma espantosa. Não poucas pessoas deixaram a Igreja Católica por não encontrarem nela a fé que procuravam – algo bastante acentuado no Brasil. O próximo Papa deveria dialogar com a ciência de um modo mais flexível, pois os novos desafios da bioética não podem ser resolvidos por posições que não deixam espaço para diálogo e mudança. Por fim, deveria manter o compromisso de João Paulo II para com a paz e a justiça social, mas, talvez, permitindo uma maior diversidade na sua expressão teológica e prática.

IHU On-Line – Com base no movimento mundial em torno da vida e da morte, ou melhor, da pessoa de João Paulo II, houve luteranos que afirmaram a necessidade de haver alguma estrutura semelhante para os protestantes. Como o senhor vê a estrutura da sua própria Igreja? Como vê a estrutura hierárquica da Igreja Católica?

Walter Altmann – João Paulo II conseguiu, de modo impressionante, articular a Igreja universalmente, impregnando-lhe uma postura coerente. Deu-lhe grande visibilidade e conseguiu respeito de todos os lados. Como luteranos, não temos uma figura com esta visibilidade e com este poder de integração. Nossos processos de decisão e articulação são lentos e pouco centralizados, temos grande diversidade internamente. Isso nos faz facilmente menos identificáveis. Dificilmente conseguimos grande visibilidade no espaço público. Mesmo assim, nossa estrutura participativa, pouco hierárquica, e nossa cultura de conviver com a diversidade caracterizam a identidade luterana e são, no meu entender, pontos fortes da nossa tradição. Contudo, importa ressaltar que diversidade não significa arbitrariedade, e é tarefa dos órgãos competentes - dos concílios e conselhos, da pastora e dos pastores sinodais e do pastor presidente –

zelar pela unidade na base do Evangelho e da confessionalidade luterana, em perspectiva e sensibilidade ecumênicas.

IHU On-Line – Olhando para todo o cristianismo e para as igrejas que o compõem, quais são os principais desafios que devem enfrentar no século XXI?

Walter Altmann – Embora isso dependa um tanto de cada contexto específico, somos mais e mais mundialmente interdependentes. As igrejas e religiões não são isentas disso. Como juntar, então, diversidade e unidade, um mundo globalizado e uma grande pluralidade de identidades culturais específicas? Como igrejas, precisamos estender nossa comunhão ecumênica, sempre criteriosa à luz do Evangelho. Certamente, é preciso um profundo trabalho teológico, em diálogo com as igrejas irmãs, as outras religiões, o mundo... Precisamos dar nossa contribuição para a sociedade, lutando, entre outras, pela erradicação da fome e da miséria, pois estas não conhecem fronteiras nem confissões religiosas. Devem-se adotar posturas crítico-construtivas em relação à política, ze-

lando pela paz, pela justiça, pelo reconhecimento da dignidade de todas e todos. Os desafios da ciência e da tecnologia precisam um acompanhamento de perto, algo muito exigente, mas imprescindível para lembrar que deve ter como fim, sempre, o bem-estar do ser humano num ambiente saudável.

IHU On-Line – Algum outro aspecto em relação ao pontificado passado ou próximo que deseje acrescentar e não foi perguntado?

Walter Altmann – Somos gratos pela vida e pelo testemunho de João Paulo II, um líder cristão de profunda fé. Somos gratos por todos os momentos de amizade, de comunhão e de cooperação vividos com pessoas pertencentes à Igreja Católica, Romana, tanto fiéis como ministros. Pedimos ao Espírito Santo que ilumine os cardeais na escolha da pessoa certa para conduzir a Igreja nos anos por virem, tendo em vista a comunhão ecumênica, o diálogo inter-religioso, a interação com a ciência e o firme compromisso para com a justiça e a paz. Reafirmamos nosso firme compromisso para fazer a nossa parte neste caminho.

A opinião de alguns teólogos brasileiros sobre o encontro de Bento XVI com Hans Küng

A equipe da **IHU On-Line** colheu os depoimentos do padre e teólogo **José Oscar Beozzo**, um dos maiores historiadores da Igreja na América Latina e coordenador geral do Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (Cesep), do doutor em teologia e professor da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) **Faustino Teixeira** e do frei **Luiz Carlos Susin**, doutor em Teologia e professor do curso de Teologia da PUCRS sobre o encontro de Bento XVI com Hans Küng, originalmente publicados na página www.unisinos.br/ihu. Os três especialistas tocaram em um ponto comum: o Papa parece estar sinalizando que chegou o momento de a Igreja Católica dialogar.

José Oscar Beozzo

“É altamente positivo que o Papa tenha recebido o teólogo Hans Küng, um severo crítico da crescente centralização romana e do paulatino afastamento das inspirações maiores do Concílio. São elas: igreja vista como povo de Deus e não apenas como seu segmento hierarárquico; liturgia centrada na assembléia orante dos batizados e sacerdócio comum dos fieis e não apenas no papel do ministro ordenado; atropelo da colegialidade episcopal do governo da Igreja, com o contínuo esvaziamento dos sínodos, desprovidos de qualquer papel realmente ativo na determinação dos rumos a ser por ela seguidos. Hans Küng nunca deixou também de denunciar as dificuldades geradas para o ecumenismo pela *Dominus Jesus* e as seguidas condenações de teólogas e teólogos da América Latina, Ásia, Europa, Estados Unidos. A inculturação da liturgia e da teologia na África, na Ásia e na América Latina sofreram contínuos entraves no último pontificado. O que esperamos

é que este seja um primeiro passo e que possa também ser aberto um diálogo com a América Latina, com teólogas e teólogos que sofreram processos ou punições da parte da Congregação da Doutrina para a Fé, como Leonardo Boff e Ivone Gebara, Gustavo Gutierrez e Jon Sobrino. E que esta prática se estenda, sobretudo, aos teólogos da Índia e Sri Lanka, que refletem sobre os caminhos do diálogo inter-religioso, e aos dos Estados Unidos e Europa, que se debruçam sobre as difíceis questões da bioética ou da sexualidade humana. Seria um belo gesto da parte de Bento XVI se continuasse a tradição, aberta por Paulo VI e continuada por João Paulo II, de fazer cardeais teólogos que haviam passado maus momentos com o antigo Santo Ofício, como foi o caso de Congar, Henri de Lubac e outros. Um gesto semelhante em relação, por exemplo, a Gustavo Gutierrez seria uma bela maneira de se reconhecer o bom serviço prestado por ele e pela teologia da libertação não só à Igreja da América Latina, mas a toda a Igreja”.

Luiz Carlos Susin

“Hans Küng, jantando na casa de descanso do Papa: não havia lugar e hora melhor para retomar um relacionamento de dois ex-colegas que tinham tomando direções tão diferentes a certa altura de um caminho feito em comum. Ambos eram teólogos bem formados pela geração Nova Teologia antes do Concílio. Tanto que ambos, ao lado dos seus mestres, foram os mais jovens peritos conciliares. E ambos deram grande contribuição ao Concílio. De Ratzinger se sabe por meio das posições do Cardeal Frings, a quem assessorou. De Hans Küng, pelas conferências impactantes feitas aos bispos durante o Concílio. Depois, Hans Küng facilitou a vinda de Ratzinger para a

mesma universidade, para formarem uma equipe. Mas veio a crise de 1968 e, a partir daí, as posições de ambos diante da cultura e do pensamento que tentava dar conta da cultura começaram a tomar distâncias. Pessoalmente, conheço melhor o que Küng pensa de Ratzinger do que o contrário, pois Ratzinger sempre foi lacônico ao falar de Küng. Este, sobretudo em suas *Memórias*, além de ser um grande falador e até um sonhador, faz juízos críticos sobre o ex-colega que, como teólogo, teria assumido uma posição defensiva mais do que de diálogo. Quando Ratzinger assumiu a Congregação que deu as cartas a João Paulo II para que retirasse de Küng o reconhecimento de teólogo católico, isso já tinha acontecido. Talvez Ratzinger tivesse se contentado com o que veio fazendo depois, somente *Notificações*. Mas o mais provável é que tenha mantido a posição por coerência com a direção dada pelo Papa de então. Sendo agora Papa, pode assumir uma posição mais coerente consigo mesmo. Talvez, mas é preciso esperar mais um pouco. O fato de Küng ter sido muito duro no final do pontificado anterior e de ter sido silencioso desde o começo deste, revela que tinha esperança de ser melhor tratado pelo ex-colega. Esse demorado jantar, sem dúvida, é um bom sinal para a teologia católica e para criar-se uma nova atmosfera na Igreja Católica e para o diálogo e o debate voltarem a atravessar toda a Igreja, desde o Papa. Parece que o sinal vai nessa direção, ainda que dois professores alemães apenas se cumprimentem sem se abraçarem – ainda".

Faustino Teixeira

“Para todos nós que trabalhamos o tema do diálogo inter-religioso, o encontro de Hans Küng

com o Papa Bento XVI significa um horizonte de esperança num tempo marcado por muita intransigência da Igreja Católica com as outras religiões. Vejo neste encontro a possibilidade de retomada de uma perspectiva de mais humildade, cortesia e otimismo, e também de respeito para com a comunidade teológica, que, nos últimos anos, vem sofrendo sérios embates e perseguições. Considero importante o compromisso assumido pelos dois de ‘olhar para frente’ e, sobretudo, inaugurar um novo clima de discussão e de liberdade para tratar as questões relevantes para a Igreja neste século XXI. Marco Politi já havia sublinhado que o novo pontificado nos reserva ‘muitas surpresas’. Assim esperamos! Nós, como teólogos, devemos apostar nestas surpresas e fazer avançar a reflexão com ousadia e respeito. Talvez sejam importantes toques de centelha, como diria João da Cruz, que estejam fazendo acordar em Bento XVI o teólogo dotado, amável e aberto, o pesquisador progressista de Tübingen, que se eclipsou no grande inquisidor Ratzinger. O momento é outro e a situação diversa. Ao se tornar Papa, o cardeal Ratzinger deixa de ser alguém que se ocupa de um setor específico, marcado por um peso institucional umbroso, para assumir a tarefa extremamente delicada, desafiante e luminosa de ser um pastor atento à universalidade dos fiéis. O seu testemunho agora deve ser de incentivo e encorajamento, de atenção e sensibilidade aos sinais dos tempos, de ousadia no diálogo com os povos, culturas e religiões, de apoio na busca de um exercício ético alternativo. O desafio maior não é o de fixar a comunidade católica nos estreitos domínios de uma fé surda e impermeável aos tempos modernos. O desafio é alargar as cordas da identidade cristã e ampliar seus horizontes, acolhendo com alegria e carinho o pluralismo religioso".

A teologia feminista e o Deus de muitos nomes

Entrevista com Wanda Deifelt

Wanda Deifelt é professora da Escola Superior de Teologia (EST), do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), em São Leopoldo, e coordenadora do Núcleo de Pesquisa de Gênero (NPG). Por 14 anos, foi titular da disciplina de Teologia Feminista no Curso de Teologia da EST. Atualmente, é professora de Teologia Cristã no Luther College, em Owa, estado de Decorah, nos EUA. Graduada e mestre em Teologia, Wanda Deifelt, é doutora em Filosofia pela Universidade de Northwestern, Estados Unidos, com tese intitulada *Toward a Latin American Feminist Hermeneutics*. É co-autora do livro **À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. A pesquisadora foi entrevistada pela **IHU On-Line**, na edição nº 60, de 19/05/2003, na editoria Memória, em razão da morte da teóloga Dorothee Sölle.

A entrevista que segue, foi concedida por Wanda Deifelt ao teólogo Faustino Teixeira, durante o Fórum Mundial de Teologia e Libertação, em janeiro de 2005, em Porto Alegre. Faustino Teixeira é professor do Departamento de Ciência da Religião no Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e consultor da Capes e do ISER-Assessoria do Rio de Janeiro. Dele publicamos um artigo na 131ª edição, de 7 de março de 2005, e uma entrevista na 133ª edição, de 21 de março de 2005. Agradecemos ao professor Teixeira a entrevista, que foi editada pela equipe da **IHU On-Line**.

IHU On-Line – Qual é a denominação com a qual a teologia da mulher se identifica, teologia feminista ou teologia do gênero?

Wanda Deifelt – Na América Latina, chegamos a um consenso de chamar de teologia feminista da libertação. A expressão foi adotada em um congresso no Rio de Janeiro, em dezembro de 1993. As teólogas que participamos, chegamos a esta conclusão: que o nosso fazer teológico, no contexto latino-americano, se chamaria teologia feminista da libertação. Entendemos que as teologias negra, feminista, indígena passam a ser os novos momentos, as novas faces da teologia da libertação. Em um primeiro momento, nos entendemos como teologia da mulher, porque se tratava de dar uma voz à mulher como agente e dizer: “Nós também somos sujeitos, somos partícipes, também fazemos teologia”. Em um segundo momento, afirmamos que nossa teologia é teologia feminina, porque o que nós fazemos é uma alternativa viável do que seria o fazer teológico tradicional. Em outros lugares da América Latina, também surgiu esse fazer feminino contraposto a uma teologia racional. Apareceu, assim, um fazer teologia com ternura, com compaixão. Mesmo aquelas pessoas que, na década de 1980, tinham uma certa resistência ao termo feminista, reconheceram que, conforme o dicionário Aurélio, feminismo significa movimento que busca equiparação, e aceitaram o termo. Portanto, não é um machismo de saia, mas é um movimento que busca tornar igual, não uma igualdade biológica, e sim de direitos. Em relação à questão de gênero, não existe uma teologia de gênero, pois gênero é um instrumental de análise. Assim como o marxismo usa a classe como instrumental de análise, a teoria feminista utiliza o gênero como uma categoria interpretativa, isso é um instrumento que ajuda a analisar, mas ela não é a única usada pela teologia fe-

minista. Também usamos o instrumental de classe, de etnia, de idade, categorias que constituem a própria existência humana. Reduzir a teologia feminista à questão de gênero é reduzir o seu escopo.

IHU On-Line – A teologia feminista ainda encontra resistências na teologia da libertação?

Wanda Deifelt – Ainda sente-se essa resistência na teologia e, lamentavelmente, na teologia da libertação. No entanto, devemos afirmar que há, hoje, muito mais abertura para a teologia feminista do que havia há 15 anos. Lembro de uma conversa histórica com Juan Luis Segundo⁸⁸, na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, no início dos anos 1980. Eu, estudante de Teologia, perguntava para Segundo, como entrava a mulher na teologia da libertação. Eu percebia uma teologia muito androcêntrica, com uma ênfase exclusiva na análise de classe social, da pobreza e por causa do meu trabalho em comunidades de base, na periferia de Porto Alegre e São Leopoldo, percebia que quem mais se envolvia nos processos de mudanças eram as mulheres. Juan Luis Segundo foi muito preciso na sua resposta, dizendo que o feminismo era uma categoria de primeiro mundo, e as prioridades na América Latina seriam, primeiramente, questões sociais, da pobreza e, em segundo lugar, deveríamos falar sobre as questões do negro, dos povos indígenas, das mulheres... Para ele, introduzir essas temáticas na teologia da libertação naquele momento significaria um esfacelamento do próprio movimento. Eu verbalizei minha discordância porque percebia que a teologia tinha muito mais a oferecer do que esse discurso monolítico. De fato, a teologia da libertação teve visões muito excludentes. Hoje há muito mais abertura, porque os homens teólogos perceberam que as teologias feminista e negra não têm intenção de esfacelar, mas de acionar. Isso foi um

pouco de ingenuidade e falta de perspectiva política e articulação. E hoje vivemos em um mundo mais plural que não tem um único discurso. O desafio é: como juntar essa pluralidade de discursos em uma rede que consiga, de fato, abrigar as pessoas.

IHU On-Line – O instrumental teórico da teologia feminista abre a possibilidade de trabalhar, por exemplo, o homossexualismo, ou é uma dificuldade?

Wanda Deifelt – A teologia feminista, usando o referencial de gênero, abriu possibilidades para outras expressões. A teoria feminista é identificada como matriz e parteira de outras expressões, como, por exemplo, a teoria *queer*⁸⁹, que inclui todas as expressões sexuais que não são heterossexuais, que questionam a normatividade. Acho que esta é uma das contribuições da teologia feminista: parar de pensar em discursos dicotômicos e pensar na complexidade. Isso inclui pensar maneiras de expressar a sexualidade que não sejam exclusivamente as hegemônicas e de reconhecer que nossos discursos e conhecimentos sobre o corpo humano e a sexualidade são fragmentados, parciais e incompletos. A teoria *queer* está trazendo algumas contribuições muito importantes. É uma teoria independente da feminista, mas em diálogo. Um dos primeiros passos da teoria feminista foi dizer como os estereótipos de gênero nos afetam. Vivemos numa cultura que é conivente com a violência doméstica, com a mutilação genital, com o abuso de cirurgia plástica, uma cultura que reduz a mulher ao efêmero, ao corpo esteticamente aceito. Em segundo lugar, a educação e a psicologia se apropriaram dos estudos de gênero e explicaram esses estereótipos. Na educação, foi apontando como os estereótipos de gênero são igualmente perniciosos aos homens, porque os dois sofrem com a educação machista. Ela poda

⁸⁸ Juan Luis Segundo (1925-1996), uruguaio e jesuíta, foi um dos mais importantes teólogos da libertação. É autor de uma vasta obra. Citamos, entre os seus livros, **Teologia aberta para o leigo adulto**. São Paulo: Loyola, 1977-1978, em 5 volumes (Essa comunidade chamada igreja; Graça e condição humana; A nossa idéia de Deus; Os sacramentos hoje; e Evolução e culpa) (Nota da **IHU On-Line**).

⁸⁹ Para entender melhor esta teoria confira André Sidnei Musskopf, **À meia luz: a emergência de uma teologia gay. Seus dilemas e dificuldades**. Cadernos IHU Idéias, n.º. 32, de 2005. Reproduzido também neste número. (Nota da **IHU On-Line**)

também os meninos daquilo que poderiam ser. Toda a questão da afetividade, do não depender do outro ou da outra é uma visão do ideal de um masculino estereotipado. Esse é um momento importante, porque a maioria dos institutos de teologia católicos tem mais homens que mulheres e vão reconhecendo que precisam desse subsídio para trabalhar com ambos.

IHU On-Line – O discurso da teologia feminista parece ter relações muito estreitas com o da teologia das religiões...

Wanda Deifelt – Sim. Há algumas aproximações. Na teologia da libertação, nós falamos em alteridade, mas a alteridade seria o pobre, o índio, o negro... A teologia das religiões pensa no *outro* que está em mim, então eu também sou estrangeira de mim, e essa é a pergunta teológica do estranhamento. Nós precisamos ter a familiaridade, não podemos falar do divino sem essa proximidade. No entanto, é preciso um deslocamento, um estranhamento para a teologia. Em relação ao nome que damos à divindade, por exemplo, no momento em que o falar teológico se acomoda a um nome, este é o único nome, é uma tentativa de encapsular o divino. Não é que a divindade não esteja nesse único nome, mas é muito mais que aquele nome. Trata-se de um exercício de criatividade, de buscar como está embutida, em nossa religião monoteísta, esta pluralidade. A teologia da cristandade sempre tendeu a um modelo eurocêntrico de falar de Deus e aí deve haver um deslocamento. Por exemplo, se pensarmos na teologia da criação, ela pressupõe que tudo o que exis-

te vem de Deus e tudo o que existe, nesta criação, inclui pessoas que não partilham da mesma experiência de divindade e ainda assim, com base em uma teologia da criação, deve ver Deus em ação ali. Um segundo deslocamento é encontrar na própria tradição judaico-cristã onde Deus se manifesta para as pessoas das outras religiões. No livro do Gênesis (Gn 16, 13), Deus se revela para Agar, uma escrava egípcia, estrangeira, que não está de acordo com a religião do tempo: uma africana, escrava de outra religião. Não só ele se revela, também ela dá a Deus um nome: “Você é o Deus que vê”⁹⁰. O fato de outra religião dar um nome para Deus, que é diferente do que eu dou, está nas próprias raízes de nossa religião. Alguém podia pensar isso no judaísmo, mas, no cristianismo, falamos de uma divindade que toma corpo em um Deus que escolhe nascer do jeito mais frágil, um bebê que opta por toda a vulnerabilidade e permite mostrar, para nossa concepção cristã, a opção pelo inesperado, o inédito. O cristianismo deve voltar sempre a essa experiência fundante. Se levarmos a sério a metáfora da Igreja como um corpo, não podemos pressupor uma estrutura hierárquica monolítica, porque precisa ter pluralidade, e essa pluralidade inclui o corpo de Cristo como um Cristo cósmico que abrange outras expressões. Um último movimento importante é considerar que estamos falando de uma divindade que confia nas suas criaturas e as convida para que O possam encontrar no outro e na outra. A outra pessoa é a linguagem de Deus, que não tem outra maneira para falar conosco a não ser pela concretude, e a outra pessoa é a metáfora.

⁹⁰ O texto citado diz: “Agar invocou o nome de Javé, que lhe havia falado, e disse: “Tu és o Deus-que-me-vê””. (Nota da **IHU On-Line**)

À meia luz: a emergência de uma teologia gay Seus dilemas e possibilidades

Por André Sidnei Musskopf

*Feito um anjo decadente
Meio santo, meio gente, à meia luz
Feito virgem inocente
Meio Deus, meio demônio, feito nós
Feito bicho em longo cio
Meio bom, meio ruim, quase normal
Feito a vida, enlouquecida
Meio morte, meio gozo
(Milton Nascimento, Feito nós)*

Introdução

A mesa, a pista, a rua, a cama e os armários

Velas, música suave, comida delicadamente preparada, mesa cuidadosamente posta, um jantar romântico – à meia luz. Uma conversa, música, confidências, sussurros, um bar – à meia luz. Som alto, luzes piscando, fumaça de cigarro, uma bebida, uma danceteria – à meia luz. Uma noite, uma caminhada, a lua como parceira, à margem, os perigos escondidos da rua – à meia luz. Lençóis, corpos suados, movimento, intimidade e prazer, uma cama – à meia luz. Erotismo, possibilidade, medo, excitação, desabafo, flerte – tudo acontece à meia luz. Escondido, protegido, subversivo. Mistério, ocultamento, invisibilidade. A vida à meia luz é cheia de possibilidades e dilemas. Se esta realidade marca a experiência de pessoas não-heterossexuais, ela também marca a sua reflexão e o seu discurso teológico.

A homossexualidade tem sido um dos temas mais controversos da atualidade nas sociedades

ocidentais. Depois dos Movimentos de Libertação Negro e Feminista, a presença articulada e visível de grupos homossexuais tem sacudido as estruturas destas sociedades, não apenas eurocêntricas e androcêntricas, mas também heterocêntricas. Trata-se de questionamentos e grupos ora assimilados, ora silenciados, mas raramente exitosos em suas reivindicações de mudança estrutural. A reivindicação de direitos civis e humanos questiona não apenas os fundamentos sociais e culturais, mas também os fundamentos da organização e prática eclesial, bem como o discurso teológico que a fundamenta.

Em geral, tem havido um descompasso entre a discussão no âmbito público (estatal) e a discussão na esfera das igrejas sobre o tema da homossexualidade. Em diversos países, determinados direitos (registro de uniões homoafetivas – com a conseqüente garantia de direitos previdenciários, adoção de filhos, ou, até mesmo, a proibição de discriminação) já são assegurados constitucionalmente. No entanto, o reconhecimento destes direitos pelas igrejas tem ocorrido apenas num período posterior. No âmbito das igrejas protestantes históricas, a atitude tem sido mais de respeito e tolerância pastoral do que reconhecimento e valorização da sua experiência. Muitas vezes encarando a homossexualidade como um desvio ou transtorno sexual e pecado, a sua presença não representa o questionamento da estrutura heterocêntrica da Igreja (e da sociedade).

Em conseqüência, toda a reflexão e produção teológica desta perspectiva ficam restrita ao

âmbito marginal, escondido no “armário”⁹¹, à meia luz. O armário, além de marcar a vida pessoal e particular de muitos homens e mulheres que não se identificam com o padrão heterossexual, serve, também, como paradigma para o fazer teológico sob esta perspectiva. Para chegar à mesa das discussões teológicas, é preciso “sair do armário” e correr os riscos pessoais, comunitários e sociais que isso implica. É preciso a coragem e ousadia de, sempre de novo, abrir as portas do armário, assumir-se e enfrentar os discursos que causam a marginalização. A teologia gay se localiza, ainda hoje, no espaço entre o escuro do armário e as brechas de luz. É deste lugar que reflete sobre sua fé e, por causa dela, ameaça romper com as portas e exigir sua cidadania teológica e religiosa. Muito se tem produzido na América Latina neste campo, formal e informalmente. No entanto, a invisibilização deste trabalho ainda é muito forte. Ele continua guardado nos armários das nossas universidades e seminários, nos armários das nossas bibliotecas particulares e nos armários das editoras que ousam publicá-los, mas não ousam divulgá-los ou não têm os meios para fazê-lo. Vários são os motivos e não cabe aqui discorrer sobre eles. Basta dizer que essa teologia está sendo construída, à meia luz, por entre as brechas dos armários que se abrem e se fecham.

1 A penumbra que esconde

Na década de 60, iniciou-se, especialmente na Igreja Católica, Romana, algo que se chamou de uma “nova época histórica”, com grandes promessas de abertura e renovação da Igreja. Depois da criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) – 1955, que rompeu o isolamento entre as diferentes igrejas na América Latina, da Revolução Cubana – 1959, que expôs as relações sociais de exploração e dominação, e da Crise dos

Estados Populistas, despertando a busca por um novo modelo de Igreja, o Concílio Vaticano II (1962, 63, 64, 65), sob João XXIII, suscitou um sentido de renovação e mudança, dando elementos doutrinários que auxiliaram na reflexão sobre este movimento que explodia nas entranhas da América Latina. A igreja começou a tomar consciência de sua identidade particular, colocando as bases para o desenvolvimento da teologia da libertação, um esforço de formular uma teologia que refletisse esta realidade. Assim, falava-se na emergência de um “novo sujeito histórico” e também teológico⁹².

A publicação de duas obras, *Pedagogia do Oprimido*. Paulo Freire, 1970 e *Teologia da Libertação*. Gustavo Gutiérrez, 1971, sistematizou, pela primeira vez, estes anseios, percebendo que as teorias e idéias oriundas do Hemisfério Norte, especialmente da Europa, não respondiam, e talvez nunca tivessem respondido, às reais necessidades do povo latino-americano. Ambos os escritos têm como referência a práxis deste “povo secularmente oprimido que começa a emergir como sujeito de sua libertação”⁹³. Como dizia Gutiérrez:

Nós não teremos uma autêntica teologia da libertação até que os próprios oprimidos sejam capazes de expressar-se livremente e criativamente na sociedade e entre o povo de Deus... Nós não teremos nosso grande salto à frente, para uma perspectiva teológica completamente nova, até que os marginalizados e explorados tenham começado a tornar-se os artesãos de sua própria libertação – até que a sua voz se faça ouvida diretamente, sem mediações, sem intérpretes – até que eles mesmos tomem conta, na luz dos seus próprios valores, de sua própria experiência do Senhor nos seus esforços de libertar a si mesmos. Nós não teremos o nosso salto teológico quantitativo até que os oprimidos eles mesmos teologizem⁹⁴.

Nesta mesma época, estava em franca organização e expansão a Segunda Onda do Movimento Feminista, ligado à luta das mulheres junto aos movimentos dos Direitos Civis e antibélicos. O marco que delineou os postulados teóricos da re-

⁹¹ A expressão “sair do armário” é uma tradução da expressão *coming out (of the closet)*, que se refere aos diferentes estágios de assumir-se como gay ou lésbica.

⁹² Cf. J. O.BEOZZO, *A Igreja latino-americana às vésperas do concílio*. Veja também: DUSSEL, *Dinamica de la opción de la Iglesia por los pobres (1968-1979)*.

⁹³ STRECK; WACHS, *Educação Cristã*, p. 245.

⁹⁴ GUTIÉRREZ, *The Poor in the Church*, p. 65 apud BROWN, *Gustavo Gutiérrez – An introduction to Liberation Theology*, p. 70.

flexão feminista foi o livro de Simone de Beauvoir **O Segundo Sexo**, 1949, no qual ela questiona a disparidade entre os sexos.⁹⁵ Nas suas pegadas, outras mulheres começaram a organizar-se e lutar pelo seu espaço na sociedade. Na área da teologia, a irrupção da teologia feminista se deu com Mary Daly em *The Church and the Second Sex*, 1968, e *Beyond God the Father*, 1973, falando das “arrasadoras e traiçoeiras dinâmicas que funcionam para sustentar a maneira sexista de ver o mundo”⁹⁶.

Na América Latina, de maneira especial no seio da teologia da libertação, aos poucos, começou-se a construir uma teologia feminista da libertação. Enquanto a década de 60 presenciou a emergência da mulher na Igreja, com sua participação na vida eclesial, as dimensões de gênero ainda não despertaram nas reflexões sobre as dinâmicas da pobreza e exclusão social. No entanto, as mulheres começaram a participar de cursos, prefigurando uma reflexão teológica própria. A partir de meados da década de 70, começou-se a falar sobre “a teologia e a questão da mulher”, percebendo-se a sua opressão e discriminação na teologia e na vida eclesial. Somente a partir da década de 80, aconteceu uma aproximação com o feminismo pelo contato com teólogas feministas do Primeiro Mundo. Agora se falava numa “teologia na ótica da mulher”, que passou a discutir a construção androcêntrica, patriarcal e racionalista do discurso teológico. Somente a partir da década de 90, as teólogas feministas latino-americanas começaram a utilizar as categorias de gênero como mediação analítica na construção do discurso teológico. Com isso, aprofundou-se a análise das relações e o seu questionamento,

propondo-se uma nova forma de conceber a Igreja e a teologia⁹⁷.

É importante assinalar também a emergência do Movimento Afro neste contexto e os seus reflexos na teologia. O movimento construído ao redor das figuras de Malcom X e Martin Luther King Jr. levantou a voz contra as injustiças sofridas pelo povo negro nos Estados Unidos. Com seu empenho, também nasceu a teologia negra norte-americana. Em 1969, James H. Cone publicou **Black Theology & Black Power**, um marco na construção desta teologia. Na América Latina, este tipo de reflexão, pelo menos sistematizada, é bastante recente, e um dos lugares onde tem sido construída é nas consultas sobre cultura negra e teologia na América Latina, promovidas pelo Atabaque.⁹⁸ Uma das diferenças básicas no contexto brasileiro e latino-americano é que aqui se trabalha muito mais na perspectiva do diálogo inter-religioso e da discussão com/sobre as religiões afro-brasileiras e afro-latino-americanas, do que nos Estados Unidos, onde houve uma cristianização quase completa.

No meio desta efervescência de sujeitos históricos e teológicos “novos”, todos estes movimentos estiveram, de certa forma, entrelaçados, com determinado paralelismo também na América Latina. Sobre o contexto norte-americano, R. Cleaver afirma:

A crescente militância destas organizações Afro-Americanas, retroalimentando-se com os movimentos anti-guerra e de libertação de mulheres, criou as condições históricas onde lésbicas e homens gays puderam vislumbrar e então construir um movimento que não dependia de validação por peritos médicos e legais, como os grupos homófilos tinham, mas reclamando poder sobre suas próprias vidas⁹⁹.

⁹⁵ Cf. M. L. FREIBERG, M. L. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras de IECLB*, p. 74, apresenta o contraponto da situação brasileira: “No Brasil, a produção teórica acerca da condição da mulher trouxe, em 1967, o livro *A mulher na construção do futuro*, de Rose Marie Muraro; em 1969, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* de Heleieth Saffioti; e, em 1971, a tradução do livro *A mística feminina*, de Betty Friedan”.

⁹⁶ DALY, *Beyond God the Father*, p. 6.

⁹⁷ Cf. D. BRUNELLI, *Teologia e Gênero*, p. 209-18.

⁹⁸ Além das publicações do Atabaque, e outras mais antigas, recentemente foram publicados *Teologia Afroamericana y hermenéutica bíblica*, pelo Guasá (Grupo de Teología Afroamericana) e *Abrindo Sulcos – Para uma Teologia Afro-americana e Caribenha*, por Maricel Mena López e Peter Theodore Nash.

⁹⁹ CLEAVER, *Know my name*, p. 24.

Ou seja, foi neste contexto que se organizou o moderno Movimento Homossexual¹⁰⁰. Em 1869, as relações homoeróticas foram, pela primeira vez, nomeadas (para além da concepção de sodomia proveniente de uma interpretação equivocada do texto bíblico sobre Sodoma e Gomorra¹⁰¹). O médico húngaro Karl Maria Kertbeny cunhou o termo *homossexualismo* para falar de uma inversão sexual, uma doença passível de cura, tornando seu uso corrente no século XX, adotado pela medicina higienista no Brasil.¹⁰² No final da década de 1960, o Movimento Homossexual, que já estava bastante articulado em diferentes grupos no mundo inteiro, teve o seu evento unificador na Revolta de Stonewall, em 1969¹⁰³.

Stonewall foi um ponto decisivo na história de homens gays e lésbicas, não somente na América do Norte, mas também na Europa. Ela tornou um movimento por aceitação e assimilação em um movimento militante por 'libertação gay'. (...) O significado vem do fato de que ela nos capacitou a começar a pensar nós mesmos como sujeitos históricos¹⁰⁴.

Também no Brasil, sentiram-se os reflexos de Stonewall e desse movimento mundial por libertação de gays e lésbicas. Com o abrandamento da ditadura militar, instaurada em 1964, e a volta dos/as exilados/as a partir da anistia de 1979, novas idéias foram trazidas na bagagem. Já em 1978, foi fundado o jornal *Lampião*, que abordava sistematicamente a questão homossexual. Em 1979, foi criado o Grupo de Afirmação Homossexual (SOMOS) e, em 1980, a Ação Lésbico-Feminista, que serviram de espinha dorsal para o Move-

mento de Libertação Homossexual no Brasil¹⁰⁵. A partir daí, a luta por direitos para gays e lésbicas tomou corpo e assumiu a homossexualidade como uma identidade. Apesar disso, sua participação na reflexão teológica não se efetivou, de maneira especial na América Latina, da mesma forma como a teologia da libertação, com sua opção preferencial pelos/as pobres, e a teologia feminista, com a reapropriação e valorização do potencial das mulheres. Especialmente porque a questão da homossexualidade esteve ligada a uma moral sexual rígida e à interpretação de determinados textos bíblicos, aistoricamente vinculados ao tema.

Desde as décadas de 60 e 70, tanto a pedagogia da libertação quanto a teologia da libertação, a teologia feminista e a teologia negra passaram por desenvolvimentos, diferenciações e abertura para diversos temas e áreas (questões de classe, raça, ecologia etc.). A sua pergunta por novos sujeitos (velhos) dentro da história e da teologia serviram para questionar as verdades cristalizadas da tradição que excluía, e excluem, pessoas tanto de uma como de outra. Como afirma P. T. Nash:

Nos inícios dos anos 60, não havia Teologia Negra publicada, não havia teologia feminista, teologia da libertação latino-americana, e teologias asiáticas publicadas. Certamente não havia teologia gay ou mulherista impressa. Havia, é claro, teologias e acercamentos teológicos feitos por mulheres e negros. Sem dúvida nenhuma, homens gays e lésbicas têm escrito teologia cristã desde o nascimento da igreja, mas eles não identificavam seus pontos de partida teológicos como sua experiência de corpo e mente¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Durante a década de 60, surgiram grupos de militância homossexual no mundo inteiro, como *Daughters of Bilitis* e *Mattachine Society* (Estados Unidos), *Arcadie* (França), *Forbundet 48* (Dinamarca) e *COC* (Holanda). Veja FRY; MACRAE, *O que é homossexualidade*, p. 80-100.

¹⁰¹ Veja discussão de Daniel A. HELMINIAK, *O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*, p. 39-46.

¹⁰² Cf. J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 177-79, que comenta o surgimento do termo na Europa e sua aplicação pelos médicos brasileiros Leonídio Ribeiro, Viveiros de Castro e Pires de Almeida.

¹⁰³ Stonewall Rebellion, ato que iniciou no dia 28 de Junho de 1969, quando numa das tradicionais batidas da polícia de Nova Iorque a estabelecimentos freqüentados por homossexuais, que não se renderam, mas revidaram, enfrentando os policiais. No dia seguinte, tomaram as ruas em protesto, marcando o início das Paradas do Orgulho Gay que hoje, seguramente, são as maiores manifestações políticas no mundo inteiro.

¹⁰⁴ CLEAVER, *Know my name – A gay liberation theology*, p. 24-5.

¹⁰⁵ Para uma discussão do Movimento Homossexual no Brasil, J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 335-51.

¹⁰⁶ NASH, *Reading race, reading the Bible*, p. 21-2.

2 A luz que permite distinguir formas

No contexto norte-americano, nos passos da teologia feminista e da teologia negra, no final da década de 70, começaram a surgir algumas reflexões autodefinindo-se como teologia *gay*.¹⁰⁷ Grande parte destes estudos também são devidos aos princípios teológicos e epistemológicos expostos pelas teologias da libertação. No contexto brasileiro, o desenvolvimento de uma teologia *gay* articulada é ainda incipiente. Além de estudos na área da antropologia e da sociologia, que tentam fazer a conexão entre a experiência homossexual e a experiência religiosa, no âmbito da teologia esta reflexão tem ficado restrita ao estudo de textos bíblicos (em geral os “textos de terror”), ou à reflexão na área do aconselhamento pastoral¹⁰⁸. Por sua vez, esta reflexão tem sido levada a cabo mais por pessoas “simpatizantes” da causa do que pelos próprios homossexuais, emergindo como sujeitos teológicos. No Brasil, e em toda a América Latina, a teologia *gay* ainda não é reconhecida como uma teologia emergente, ao lado das teologias feministas, negra, indígena e pentecostal.

Esta realidade também é visível nas reflexões de teólogos/as latino-americanos/as que hesitam em mencionar este sujeito teológico emergente. Em tese de doutorado defendida recentemente por C. Bock, no capítulo em que faz um balanço da teologia da libertação durante a década de 90, ele constata a diversificação e emergência de novos sujeitos teológicos. Nos textos que o autor avalia, sempre se mencionam mulheres, afro-des-

cendentes e indígenas. Apenas em uma das referências aparecem homossexuais como vítimas da exclusão e marginalização da sociedade moderna¹⁰⁹. Ivan Perez Hernández encontra menções rápidas em textos de Frei Beto (1990), Luis N. Rivera Pagán (1995) e Ofelia Ortega (1996). O autor afirma:

Con todo lo alentadoras que son las declaraciones de Beto, Rivera Pagán y Ortega, las mismas se insertan en lo que Libânio y Murad describen como el primer paso del proceso de la elaboración de un ‘nuevo enfoque teológico’. Como hemos visto, las voces de homosexuales de ambos os sexos, bisexuales y transexuales han sido invitadas a hablar; las voces mismas pugnan por hablar; las voces necesitan hablar. Pero esas voces no han articulado todavía discursos homoeróticos nítidos y sistemáticos que enriquezcan más aún el ramillete de nuevas teologías de la liberación en ALC. Aunque admito que recién comienzan a aparecer iniciativas en tal dirección, creo que las mismas no se han movido hasta ahora sino en el nivel de la exploración¹¹⁰.

No âmbito da Comunidade de Educação Teológica Ecumênica Latino-Americana e Caribenha (CETELA) esta situação começou a mudar. Em sua 7ª Jornada Teológica, realizada na Bolívia, em 2003, foi incluída, no painel *Rostros de la Teología Latinoamericana*, a presença da teologia *gay*. Esta, provavelmente, foi a primeira vez que se ousou chamar esta teologia para a mesa. A declaração final da Jornada assim lê:

... sentimos la necesidad de continuar en la tarea de deconstrucción de teorías y modelos teológicos y educativos, que bajo las visiones patriarcales, el etnocentrismo, la violencia, los mitos excluyentes de otros, el antropocentrismo, el centralismo del conocimiento, el heterosexismo y la homofobia, se constituyen en impedimentos para que florezca la vida¹¹¹.

¹⁰⁷ O primeiro exemplo deste tipo de literatura provavelmente seja o livro de D. W. OBERHOLTZER, *Is gay good?: ethics, theology and homosexuality*, de 1973. Ainda na década de 70, foi publicado *Towards a theology of gay liberation*, por M. MACOURT. Obras mais expressivas datam da década de 90: J. M. CLARK (*Defying the darkness: gay theology in the shadows* - 1997, *A defiant celebration: theological ethics and gay liberation theology* - 1990, *A place to start: toward an unapologetic gay liberation theology* - 1989, *Beyond our ghettos: gay theology in ecological perspective* - 1993), G. D. COMSTOCK (*Gay theology without apology* - 1993), R. CLEAVER, *Know my name - A gay liberation theology* - 1995), R. GOSS (*Jesus acted up - A gay and lesbian manifesto* - 1993).

¹⁰⁸ Por exemplo, J. A. TRASFERETTI, *Pastoral com homossexuais*. E também as traduções dos livros de D. A. HELMINIAK, *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*, A. A. BRASH, *Encarando nossas diferenças*, e a edição da *Revista Mandrágora, Religião e homossexualidade*.

¹⁰⁹ Cf. C. BOCK, *Teologia em mosaico*, p. 141. O autor cita o texto de J. R. REGIDOR, *Libertação e alteridade - 25 anos de história da Teologia da Libertação*.

¹¹⁰ HERNÁNDEZ, *Teologías de la Liberación y minorías sexuales en America Latina y el Caribe*, p. 127-28.

¹¹¹ ULLOA, *Teologías de Abya-Yala y formación teológica*, p. 454.

O meu próprio trabalho – *Uma brecha no armário: propostas para uma Teologia Gay* – foi a primeira publicação a assim se definir na América Latina. Isso pode dar a impressão de que pouco tem sido produzido no âmbito da teologia gay, afirmação verdadeira levando em conta materiais que estão disponíveis e amplamente divulgados. É a minha própria experiência que editoras, seminários e escolas de teologia não estão interessados em tornar público o fato de que publicaram ou apoiaram a criação e publicação de materiais nesta área. Muito do que teólogos e estudiosos gays têm produzido, ao longo dos últimos 10 ou 20 anos, está escondido nas bibliotecas onde teses e dissertações de mestrado e doutorado foram escritas e defendidas, esperando pelas boas intenções das editoras. Ou tornadas invisíveis nas estantes dos fundos de livrarias, ausentes dos catálogos, em bibliotecas privadas. Invisibilidade ainda é uma característica forte da teologia gay na América Latina.

Há pelo menos três formas por meio das quais uma reflexão teológica gay está sendo desenvolvida na América Latina. Em primeiro lugar, depois da emergência da pandemia da Aids, inúmeras Organizações Não-Governamentais (ONGs) foram criadas e se desenvolveram, especialmente na última década, tornando-se também local de articulação de grupos ativistas gays. Não é diferente de outras partes do mundo onde HIV e Aids foram consideradas uma “peste gay” e, por isso, as pessoas que majoritariamente integraram estas ONGs foram aquelas a quem esta situação dizia respeito, quer dizer, a comunidade gay e seus/as aliados/as. Nestes espaços, onde pessoas gays podiam encontrar-se em segurança e discutir políticas e ações públicas, houve uma preocupação com a teologia apoiada pela maioria das tradições e denominações religiosas, que perpetuava a marginalização da comunidade gay e agora das pessoas, vivendo com HIV e Aids, e debates teológicos e discussões sobre religião também aconteceram. O resultado é um grande número de panfletos e livretos, falando sobre tradição religiosa, questionando os ensinamentos tradicionais que consideram homossexualidade um pecado e HIV e Aids um castigo, refletindo sobre interpretações

bíblicas sobre a experiência de ser gay e viver com HIV e Aids. Estes panfletos e livretos, às vezes traduções do inglês, representam muito do que foi produzido sobre o que eu chamo de teologia gay na América Latina.

O segundo lugar onde tem se desenvolvido uma teologia gay é nas Comunidades Religiosas GLTTB (Gays, lésbicas, travestis, transgêneros e bissexuais), que estão crescendo significativamente em nosso continente. *Igrejas da Comunidade Metropolitana* (Metropolitan Community Churches) estão presentes em praticamente cada país da América Latina. Além destas, diversos outros grupos e comunidades religiosas estão surgindo. Em São Leopoldo/RS, existe o *Grupo de Celebração Ecumênica Inclusiva*, fundada há dois anos, no contexto de uma ONG-Aids, que pretende ser um espaço seguro de celebração para pessoas que não se sentem confortáveis em locais de culto tradicionais, especialmente gays, lésbicas e travestis. Este grupo participou dos *Encontros de Grupos Cristãos GLTTB do Cone Sul* (realizados, em 2002, em Buenos Aires e, em 2003, em Montevideú). Como membro da comissão organizadora do primeiro, e palestrante em ambos, sou testemunha da teologia que está sendo produzida nestes espaços religiosos GLTTB em toda a América Latina. Uma teologia muito variada e ecumênica, muito viva e propositiva. Estes grupos, na sua maioria, entendem que parte de seu mandato e de sua reflexão teológica deve ser dedicada a atividades na comunidade, à luta contra todo tipo de preconceitos, ao amor a todas as pessoas, ao cuidado delas e ao acolhimento daquelas que se sentem discriminadas. Por meio de prédicas, liturgias e militância, estas comunidades e grupos criam e vivem outra forma de teologia gay, produzida na América Latina.

Isto pode parecer bastante óbvio e não tanto do que geralmente se entende por teologia, como um exercício acadêmico, uma reflexão racional e uma construção sistematizada. Mas é exatamente deste tipo de reflexão e prática que a teologia da libertação emergiu (da base) e em cujo chão foi construída a teologia feminista e negra (experiência). Além disso, como uma tentativa de sistematizar e criar espaço nos meios teóricos e teológicos,

na academia, muitos teólogos têm pesquisado e escrito sobre este assunto. Ainda que a maioria destas produções seja invisibilizada, como mencionado anteriormente, eu tenho me deparado com vários desses trabalhos, inclusive, alguns já mencionados neste artigo, sendo alguns exemplos:

- Ivan Pérez Hernández – Cubano, realizando seus estudos de Doutorado na Universidade de Chicago sobre teologia da libertação gay e a ausência das minorias sexuais nos discursos das teologias da libertação.
- Mário Ribas – Brasileiro, defendeu Dissertação de Mestrado *Escritura, Tradição e Razão no debate sobre homossexualidade dentro do Anglicanismo*. Atualmente realizando pesquisa de Doutorado na África do Sul sobre *Em direção a uma Teologia Sexual Pós-Colonial – Um enfoque crítico aos paradigmas heterossexuais da dogmática*.
- Thomas Hanks – Estadunidense, está há mais de 40 anos na Argentina à frente da organização *Outras Ovelhas*, responsável por grande produção de materiais e articulação de grupos religiosos GLTTB. Publicou diversos livros, incluindo *Subversive Gospel*, para o qual continua buscando editora para a versão do livro em espanhol.
- Johannes Hopman – Holandês, que morou parte significativa de sua vida no Chile, onde defendeu Dissertação de Mestrado *Culpa, Cristianismo e Identidade Homossexual*, no Departamento de Estudos de Gênero da Universidade do Chile.
- Manoel Villalobos Mendoza – Mexicano, defendeu Dissertação de Mestrado *Appeal to the biblical tradition in contemporary discussions of homosexuality* no Catholic Theological Union de Chicago.
- José Trasferetti – Brasileiro, teólogo católico moral, com livros publicados sobre ética e aconselhamento pastoral com homossexuais.

A maioria destes teólogos eu conheço pessoalmente ou por e-mail, numa rede informal de teólogos gays na e da América Latina. E estou se-

guro de que há muitos outros. Estas menções servem apenas para ilustrar que, mesmo que seja uma surpresa para muitas pessoas que haja, de fato, algo chamado “teologia gay” na América Latina, isso não é novo ou inexistente, mas ainda invisível e desacreditado. Em resumo, mesmo que muito do que tem sido produzido na América Latina sobre homossexualidade e teologia esteja no âmbito das ONG’s e Comunidades GLTTB, tem havido um esforço para sistematizar este conhecimento e ter uma voz no espectro teológico. Esta voz tem sido ignorada por muitos, e mantida nos armários por outros, mas há um crescente movimento, especialmente em face da diversificação das teologias da libertação, reclamando autoridade teológica. Um movimento que é capaz de não somente questionar preconceitos teológicos sobre gênero e sexo, mas ainda permitir que novas formas deste contexto que continua à meia luz sejam percebidas e apropriadas.

3 “Uma brecha no armário”¹¹²

Em 2001, escrevi *Uma brecha no armário – Propostas para uma Teologia Gay* como meu trabalho de conclusão do bacharelado em teologia. Naquela época, e ainda hoje, as pessoas reagiam perguntando se era possível que houvesse algo como uma “teologia gay”. Nossos seminários e escolas de teologia ainda não pararam para escutar o que as pessoas homossexuais têm a dizer sobre a teologia, como experimentam e compreendem a sua fé, pois não acreditam que seja um trabalho sério e bem articulado. Com *Uma brecha no armário*, eu queria mostrar que há um grupo que exige o direito à cidadania religiosa e pode articular uma teologia própria, baseando-se na sua experiência, como se falava tanto na década de 70 nos círculos da teologia da libertação e da segunda onda do Movimento Feminista.

Apesar de não terem permitido, ou pelo menos incluído, as reflexões teológicas de homossexuais, as próprias teologia da libertação e teologia feminista forneceram o instrumental teórico para

¹¹² Este trecho é um resumo do livro *Uma brecha no armário – Propostas para uma Teologia Gay*.

a emergência deste sujeito. Por um lado, a ênfase na exclusão, marginalização e opressão, e na reflexão com base nesta situação pregada e desenvolvida pela teologia da libertação. Por outro lado, a ênfase da mesma experiência vivida por questões de sexo e gênero pelas mulheres e o desenvolvimento da teoria de gênero, o questionamento do discurso racionalista e novas formas de construção teológica da teologia feminista.¹¹³ Dessa forma, grande parte do que se tem configurado como teologia *gay* empresta ou brota destes movimentos e propostas teológicas que emergiram na década de 70.

O resgate da experiência cotidiana destas pessoas que vivem à margem do sistema heteronormativo representa material fecundo para uma reflexão sobre a teologia. Assim como nas Comunidades Eclesiais de Base e nos Grupos de Mulheres, *gays* e lésbicas resgatam suas experiências, suas formas de sentir, ver e encarar o mundo, para poderem emergir como sujeitos da sua própria realidade, no fazer da sua própria história e na construção de uma teologia que responda às suas vivências. O compartilhar das histórias invisibilizadas é o meio para sair da escuridão e do silêncio. Embora muitas vezes não seja considerada uma forma autêntica de fazer teologia, campo ainda dominado por padrões de objetivismo e universalismo, é na subjetividade e na particularidade do contar histórias de vida que *gays* e lésbicas recuperam o seu passado de opressão e dominação, curando profundas feridas, permitem a vida e fazem frente ao sistema que oprime e marginaliza, tornando-se sujeitos do seu presente e do seu futuro. Como afirma Mark Thompson:

No passado distante, pessoas *gays* foram rotuladas como hereges, demônios e perversões da natureza, provendo assim justificção para as campanhas de genocídios desprendidas contra elas. Em tempos mais recentes, pessoas *gays* têm sido categorizadas pseudocientificamente, colocadas no falso e arbitrário gueto da homossexualidade, forçadas a assumir um papel que não tem finalidade social, semelhante à forma

como os povos nativos ao redor do mundo têm sido contidos e rendidos impotentes. Pessoas *gays* têm tido que viver à margem da aldeia global ou trabalhar dentro de sua corrente em negação ou disfarce. Como resultado, feridas emocionais correm na profundidade e são longamente lembradas. É aqui, neste lugar machucado, que nossas vidas encontram um solo compartilhado, nossos espíritos uma língua comum. Este mito sobre nossa sexualidade foi tramado por aqueles que possivelmente não poderiam nos entender, ainda que soubessem o suficiente para beneficiar-se de nossa opressão¹¹⁴.

Da margem surge uma cultura que influencia e questiona o padrão social. Uma subcultura que, na verdade, fornece os limites para a cultura dominante que usa categorias como “bicha” e “sapatão” para definir o que é muito baixo, muito extravagante, muito suave ou perigoso, muito agressivo ou sexual. Esta subcultura *gay*, com a sua experiência antes negada ou ignorada, surge como fonte e destino também da reflexão teológica. Uma experiência que é específica e comum ao mesmo tempo. Específica às pessoas homossexuais que vivenciam situações e experiências diferentes daquelas vividas por heterossexuais, pois passam por períodos de dúvidas e incertezas com relação a si mesmas (uma vez que a sociedade e a cultura dominante não oferecem modelos para a construção de sua identidade), períodos de negação e aceitação, numa sociedade em que a sua forma de expressão sexual não participa da norma. E é uma experiência comum, porque pessoas de diferentes contextos têm esta experiência, sofrem os mesmos preconceitos, passam pelas mesmas crises e dúvidas, e encontram apoio e conforto na mutualidade de suas experiências.

Partindo da história de três homens *gays*, Francisco, Rafael e Gabriel, das situações e experiências que viveram no processo de construção da sua identidade sexual e da sua afirmação (muitas vezes não-pública) como homens homossexuais, e o entrelaçamento de suas histórias de vida, temas teológicos tradicionais e posturas teológicas cristalizadas vão ganhando um olhar dife-

¹¹³ É preciso mencionar que, no âmbito da teologia feminista, algumas correntes contaram com a participação e construção teológica feita por mulheres lésbicas, sendo o feminismo, muitas vezes, rotulado como coisa de sapatonas, mulheres mal-amadas, etc.

¹¹⁴ THOMPSON, *Gay spirit*, p. XIV.

rente, um “olhar teológico gay”¹¹⁵. Assim, a sexualidade não-heterossexual se manifesta na vida destes homens desde a infância, período em que há um **silêncio** generalizado na vida das crianças com relação a sexo. Sendo a homossexualidade invisibilizada e cercada de estereótipos, não há modelos positivos de pessoas que vivem sua sexualidade como homossexuais. Quando há alguma referência, são piadas preconceituosas e pejorativas ou conselhos censuradores, para que se evite este “mal”, que pode trazer como consequência repreensão social e até condenação divina. Do silêncio social brota o silêncio acerca dos próprios desejos e a sua vivência, uma forma de proteção numa sociedade que não só discrimina mas também violenta e agride. O silêncio sobre a homossexualidade oprime as pessoas homossexuais de duas formas: primeiro, impedindo o acesso a quaisquer informações que poderiam auxiliar no processo de construção da identidade; segundo, por meio da política *don't ask, don't tell*, que perpetua a invisibilidade da experiência homossexual, relegando-a ao território do não-dito. Em ambos os casos, as pessoas homossexuais estão impedidas de pronunciar o seu mundo. A teologia *gay*, utilizando o **diálogo** “como meio de devolver a palavra àqueles de quem ela foi roubada, a quem foi reduzido à condição de objeto”¹¹⁶, devolve-lhes a palavra por meio do ouvir e contar dessas histórias.

É por isso que, neste silêncio encobridor, acontece uma “confusão”, uma mistura de sentimentos e sensações que homens *gays* vivem em seus corpos. Eles aprendem um vocabulário não-verbal que, por um lado, os ajuda a esconder-se, retraindo quaisquer traços de sensibilidade e delicadeza, em geral associados a veados ou mulheres. Por outro lado, este vocabulário os ajuda a encontrarem-se uns os outros. A sua **corporeidade** expressa esse profundo conhecimento

acerca de si mesmo que também é aprendido na relação íntimo-afetiva com companheiros e namorados, em que a descoberta do corpo do outro, e do próprio corpo, apura a sensibilidade e a consciência corporal. Essa intimidade “entre homens” é algo que é negado aos homens heterossexuais, especialmente pelo medo de serem confundidos com homossexuais¹¹⁷. Ao romperem com o padrão e descobrirem sua corporeidade, homens *gays* também propiciam um modelo alternativo de vivência para homens heterossexuais, buscando uma reflexão de sua presença corporal, em que o corpo é entendido de maneira integral. Além disso, permitem compreender de maneira nova o que significa a **encarnação** de Jesus Cristo, o próprio Deus se fazendo carne e corpo e habitando entre nós. Apesar de Jesus Cristo ter chegado até nos como uma figura praticamente assexuada, a sua prática e a sua morte na cruz revelam sua corporeidade em seu mais concreto sentido. É pelo nosso corpo que experimentamos o mundo, as outras pessoas e Deus. A fé cristã é uma fé encarnada, que parte da corporeidade desse Deus encarnado e da contínua repetição dessa encarnação nos relacionamentos que entabulamos. Ao resgatar a corporeidade encarnacional de Jesus por meio da experiência de homens *gays*, a teologia *gay* propõe uma **crístologia** que revela Jesus como aquele que se coloca ao lado dos/as excluídos/as e oprimidos/as sexualmente em presença corporal, pois a sua atuação está em correlação direta com a luta de *gays* e lésbicas por justiça e liberdade. A consciência da corporeidade de homens *gays* revela o pecado presente na ideologia patriarcal, heterossexista e excludente, pois questiona esses sistemas e propõe novas formas de relacionamento, baseadas na auto-entrega, na mutualidade e no cuidado para com o/a outro/a, visando a uma vivência corporal saudável, fundada na liberdade, na in-

¹¹⁵ Para ver as histórias de vida de Francisco, Rafael e Gabriel na íntegra veja A. S. MUSSKOPF, *Uma brecha no armário*, p. 21-53. A reflexão que segue é um resumo do último capítulo do livro (p. 54-83).

¹¹⁶ STRECK, *Correntes pedagógicas*, p. 34. O autor comenta a proposta pedagógica de Paulo Freire.

¹¹⁷ Cf. J. NELSON, *The intimate connection*, p. 62, “buscar validação, amor e afeição de outros homens, no entanto, é algo amedrontador, pois nós temos sido ensinados a nos relacionar com outros homens numa base diferente – competição. Os *gays* homens, que simboliza afeição, abertura, e vulnerabilidade de homem para homem, simboliza o que parece ser negado aos homens heterossexuais”.

clusão e na justiça, pretendidas por Jesus Cristo para todas as pessoas.

Além das mensagens sociais e culturais negativas com relação à homossexualidade às quais homossexuais estão expostos desde a infância e adolescência, o discurso religioso legitima essa concepção pela interpretação de textos bíblicos específicos e pela tradição da Igreja. A bíblia, em geral, tem sido usada, com base nos “textos de terror”, para provar que a homossexualidade é algo pecaminoso e antinatural. No entanto, a teologia gay propõe uma **hermenêutica bíblica** que vá além destes textos (que ademais já foram desconstruídos por diversos autores e autoras) e perguntar como homens gays lêem a bíblia. Como afirma Ken Stone “esta construção acontece, entre outros lugares, no local da leitura sempre quando os leitores gays são encorajados através de sua leitura a responder às fontes autoritativas de ‘heterossexualidade compulsória’”.¹¹⁸ Não se trata de provar a legitimidade da homossexualidade, mas de curar as feridas deixadas por pregações feitas com base em leituras fundamentalistas, permitindo que a vida de homens gays ilumine os próprios textos. Além disso, a **tradição da Igreja** desenvolveu uma relação conflituosa com a sexualidade, especialmente a partir de teólogos como Agostinho, Jerônimo e Orígenes, segundo a qual se vincula sexo e pecado. Considerando que as pessoas homossexuais são definidas *a priori* por sua sexualidade, toda a resistência em relação ao sexo é transferida para os homossexuais que encarnam pessoas absolutamente “luxuriosas”, cuja única preocupação é a satisfação de seus desejos sexuais. Segundo John Boswell, a condenação da homossexualidade como **pecado** não é algo definitivo na tradição da Igreja, mas se tornou um absoluto ético a partir da utilização de determinados posicionamentos dos Pais da Igreja sobre comportamentos homossexuais e heterossexuais, além de estarem baseados em conceitos superados pela cultura ocidental (como o conceito de natureza

humana imutável e sexo restrito à procriação, por exemplo)¹¹⁹. Todo este aparato ideológico-religioso acarreta uma imensurável carga de **culpa** por parte de homossexuais que não se sentem aceitos por Deus, que lutam vorazmente contra sua identidade sexual e que, quando se aceitam, precisam curar as feridas deixadas por essa culpa. A teologia gay faz uma releitura destas tradições e procura sua origem no entrelaçamento com questões de sexo e gênero da cultura em que tais compreensões se originaram. Dessa forma, rompe com a noção de pecado como exercício da sexualidade e identifica-o no sistema heterossexista e homofóbico que culpabiliza as sexualidades desviantes.

Diante de tantas forças e circunstâncias que formam uma trama que visa a impedir a aceitação do ser homossexual e a construção de sua identidade, é comum pessoas negarem seus desejos e construir uma identidade heterossexual falsa, buscando cura (prometida por vários segmentos religiosos e até psicoterapêuticos) e, em geral, acabando por viver uma vida dupla. Para quem ousa assumir-se como homossexual, desencadeia-se o processo de **saída do armário**, que rompe com os modelos fornecidos pela sociedade e inicia a construção de algo novo. Como afirma Larry K. Graham “ser gay é uma opção no nível que de fato importa: se a pessoa reprime o desejo homossexual ou constrói sua identidade ao redor dela”.¹²⁰ Esse processo acontece de maneiras diferentes para cada pessoa e em diferentes níveis (assumir-se a si mesmo, perante a família, no emprego, publicamente...) e implica assumir o risco de ser rechaçado, humilhado e menosprezado. Segundo R. Cleaver, “‘sair do armário’, mesmo que apenas para si mesmo, é o ato de dar nome à opressão e nomear-se como alguém que está fora do sistema que define os papéis sociais a partir do gênero biológico”¹²¹. Assumir-se, assim, implica a reconstrução da auto-imagem. Significa olhar para si mesmo de maneira positiva e afirmativa. Quando isso acontece, uma nova relação consigo

¹¹⁸ STONE, *Biblical interpretation as a technology of the self*, p. 150.

¹¹⁹ Para discussão aprofundada veja J. BOSWELL, *Christianity, social tolerance and homosexuality*, p. 137-66.

¹²⁰ GRAHAM, *Discovering images of God*, p. 43.

¹²¹ Cf. R. CLEAVER, *Know my name – A gay liberation theology*, p. 41-61.

mesmo, com as outras pessoas e com Deus é possível, e homens *gays* podem reconhecer-se outra vez como seres humanos integrais e “ser um ser humano integral, em termos teológicos, é orientar-se para concretizar a **imagem de Deus**”, “revelada como uma qualidade de relacionamento disponível para todos e não limitada a dons especiais disponíveis somente a uma seleta classe de pessoas”¹²². A **justificação por graça e fé**, doutrina central da Reforma Luterana, se apresenta como parâmetro fundamental para a teologia *gay*, uma vez que, com base nela, a justificação, a validação como ser humano integral, não vem do sistema que dita normas de comportamento, mas do amor de Deus, da obra de Cristo, da qual dependem todas as pessoas, homossexuais e heterossexuais, pois todos pecaram e carecem da graça de Deus (Rm 3.23). Assim como também afirma Lutero:

Disso cada um pode ver com clareza de que modo o cristão é livre de todas as coisas e está acima de todas as coisas de modo que não precisa de nenhuma obra para ser justo e salvo, mas a fé sozinha lhe presenteia tudo isso em abundância¹²³.

A negação do ser homossexual é a negação do agir salvífico de Deus em Jesus Cristo, pois nega a sua existência como ser humano, criado à imagem de Deus. A doutrina da justificação por graça e fé é central para a teologia *gay*, pois aceita o ser – homossexual – por causa do amor incondicional de Deus e o liberta de tudo que o oprime para o serviço. Pela **fé** homens *gays* são libertados para se colocarem a serviço do próximo. Sua vida passa a estar orientada pela auto-entrega e pela autodoação, inclusive pela forma como vivem sua sexualidade. É o rompimento com o pecado da homofobia exterior e internalizada e a libertação para uma nova vida.

Assim como a experiência de opressão pelo silêncio e pela tradição bíblica e dogmática das igrejas gera novas leituras de temas teológicos tradicionais, também o processo de libertação, com base na consciência do amor e da aceitação de

Deus, gera novas leituras e novas vivências. Uma vez que espaços de socialização como a família, a escola, o trabalho e a comunidade religiosa geralmente não possibilitam essa construção, a comunidade *gay*, em seus espaços de encontro e vivência, fornece essa possibilidade. Como afirma Robert Goss “a comunidade *gay* e lésbica provê um lugar onde eles podem descobrir a si mesmos e encontrar auto-afirmação. É um lugar onde eles podem produzir sua identidade, testá-la e afirmá-la contra os efeitos destruidores da homofobia”¹²⁴. Nesses lugares, em geral ainda escondidos e camuflados, à margem dos grandes centros de circulação, o que cria um clima de clandestinidade e expõe essas pessoas a inúmeros riscos, é que se encontram para compartilhar suas histórias, construindo comunidade. Nesses espaços, gera-se um **subcultura gay** (que dá importância a valores distintos da cultura dominante) com uma linguagem, sistema de símbolos, códigos de vestimenta, princípios e normas de comportamento e estilos de vida próprios. É por isso que essa comunidade também desafia os conceitos tradicionais de **eclesiologia**, pois, como afirma Dan Spencer “nossa eclesiologia está enraizada em nossos esforços libertadores para ‘resistir’ ao heterossexismo e à homofobia e para ‘celebrar’ nossa identidade e unicidade. Como consequência, situa a identidade da igreja no movimento das margens ‘da’ comunidade para as margens ‘como’ comunidade...”¹²⁵ Essa não quer ser uma eclesiologia especificamente para “*igrejas gays*”, mas um exercício de respeito às diferenças, envolvimento na luta contra estruturas heterossexistas opressoras e na busca por justiça para todas as pessoas.

É verdade que, nesses espaços, acontecem inúmeros encontros e desencontros. Muitos deles acabam em envolvimento sexual. Esta **multiplicidade de parceiros** tem sido muito discutida e criticada pelos defensores de uma moral sexual restrita ao âmbito do casamento e da procriação e, assim, heterocentrada. No entanto,

¹²² GRAHAM, *Discovering images of God*, p. 53, 166.

¹²³ LUTERO, *Tratado de Martinho Lutero sobre a liberdade cristã*, p. 445.

¹²⁴ GOSS, *Jesus acted up*, p. 36.

¹²⁵ SPENCER, *Iglesia en los márgenes*, p. 599.

Quando vistos no desabrochar mais amplo da identidade e comunhão humana, e permitida ser nomeada do ponto de vista dos participantes cujas vidas são transformadas pela experiência, os múltiplos relacionamentos sexuais ao longo do caminho perdem seu status de “promíscuas”. Eles são um tanto fluídos, mas valiosos componentes de um processo complexo mais amplo de autodescoberta e auto-afirmação. Seu status moral não é, em última análise, determinado pela natureza dos atos por si mesmos ou pela sua “multiplicidade passageira”, mas pelo cuidado, prazer e afirmação mútua que são compartilhados por estes parceiros sexuais¹²⁶.

A teologia gay também propõe uma **ética sexual** nova, não derivada da compreensão heterossexual de matrimônio cuja finalidade central é a procriação, mas na valorização do ser humano na sua integralidade. É uma ética sexual centrada na autonomia de propósito relacional do sexo, no apoio mútuo à integralidade de cada um, na intimidade, na autodoação. Como afirma Rosemary R. Ruether “as relações são morais quando são mútuas, comprometidas, fiéis, e apóiam o desenvolvimento pessoal pleno da outra pessoa. As relações são imorais quando abusam, são violentas, exploradoras, mantêm as pessoas em estados de desenvolvimento truncados e conduzem à mentira, ao engano e à traição”.¹²⁷ Não é uma ética que prega a multiplicidade de parceiros, mas que avalia sob o critério da qualidade dos relacionamentos. Da mesma forma, a **amizade**, como proposta por Mary Hunt, pode tornar-se um novo **valor ético** para todos os relacionamentos humanos com base na experiência de homossexuais,¹²⁸ pois, como afirma um amigo de Mel White que freqüentava saunas, “eu não venho mais aqui para sexo. (...) De fato esta nunca foi minha razão principal para visitar este lugar. Eu venho aqui para estar com pessoas gays como eu, e para falar sobre coisas que ninguém mais entenderia”¹²⁹.

Essas são algumas reflexões iniciais, considerando-se a experiência de homens gays, procurando a sua ligação com temas de importância teológica. É um exercício de criação, de imagina-

ção, algo tão caro aos movimentos libertadores instaurados na América Latina a partir da década de 70. É um exercício que ajuda a distinguir formas, ainda não bem definidas, neste contexto à *meia luz*. A falta de nitidez e clareza não é apenas um reflexo da incipiência deste processo, mas também pode ser uma forma de permanecer na provisoriedade, evitando os discursos ortodoxamente rígidos e impermeáveis, universalizantes e racionalistas.

4 À meia luz: dilemas e possibilidades

Até aqui venho falando de “teologia gay”, comunidades GLTTB, homossexuais, gays e lésbicas, indiscriminadamente. Cabe agora refletir brevemente sobre estes termos e categorias, não apenas a título de esclarecimento, mas porque esta discussão aponta para um dos principais dilemas da teologia gay na América Latina (e além dela). Dilemas que engendram inúmeras possibilidades para esta reflexão e construção teológica.

4.1 Esclarecendo e encobrendo: teoria queer e os problemas das categorias

No seio dos movimentos de libertação homossexual da década de 60 e 70, surgiram os estudos gays e lésbicos, que foram desenvolvidos sob diferentes perspectivas, nas mais diversas áreas do conhecimento. Enquanto os estudos feministas passaram a adotar a teoria de gênero nas suas análises para questionar os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, os estudos gays e lésbicos utilizaram-se substancialmente desta teoria, mas desenvolveram seus estudos notadamente na área da sexualidade. Com o aprofundamento destes estudos, e também com o engajamento dos movimentos políticos de luta pelo reconhecimento de direitos de gays e lésbicas, estas catego-

¹²⁶ GRAHAM, *Discovering images of God*, p. 75.

¹²⁷ RUETHER, *Homofobia, heterossexismo y práctica pastoral*, p. 589.

¹²⁸ Veja artigo M. HUNT, *Amigas verdaderas: amigas en la acción*. Também M. HUNT, *Amor lesbiano*, p. 273.

¹²⁹ WHITE, *Stranger at the gate*, p. 139.

rias de identidade revelaram-se demasiadamente limitantes¹³⁰.

Desde Michel Foucault, os estudos sobre a sexualidade humana e, de maneira especial, as sexualidades não-heterossexuais, tomaram um rumo nunca antes visto. É claro que outros/as teóricos/as e pesquisadores/as em diferentes períodos da história contestaram os padrões de vivência da sexualidade e provocaram rupturas. Freud, por exemplo, já havia demonstrado como todas as pessoas, em níveis e por meio de atos diferenciados, são sexualmente “pervertidas”¹³¹. No entanto, o final do século XVIII e o século XIX forneceram as condições para que se rompesse com a idéia de que a sexualidade humana é algo fixo e homogêneo, revelando a inexistência de um padrão de vivência sexual que pudesse ser identificado transversalmente na história e, assim, definido como melhor, superior ou ideal. Também a sexualidade tem uma história¹³². Assim, a grande contribuição de Michel Foucault foi revelar como poder e conhecimento estão envolvidos numa complexa rede de relações, definindo os padrões que regem os seres humanos em detrimento de formas diferenciadas consideradas subversivas, anômalas, desviantes, inferiores, subdesenvolvidas. A referência a Michel Foucault não é apenas histórica, mas remete aos inícios da corrente teórica contemporânea chamada de *teoria queer*¹³³.

A *teoria queer* teve sua gênese no final dos anos 80 e inícios dos anos 90 de maneira precursora na academia norte-americana. Teóricos/as da sexualidade passaram a apropriar-se da refle-

xão de filósofos pós-estruturalistas, inaugurando esta nova teoria. Assim, os estudos *queer*, à semelhança dos estudos *gays* e lésbicos, têm sua origem nos movimentos de libertação e lutas por direitos humanos para pessoas marginalizadas por causa de sua experiência sexual fora dos parâmetros heteronormativos. Grupos como ACT UP e Queer Nation foram o contexto onde brotaram as reivindicações daqueles e daquelas que não se enquadravam nas recém-criadas categorias “gay” e “lésbica”¹³⁴. Como afirma T. Spargo:

Bissexualidade, transsexualidade, sadomasoquismo e identificação transgênero, todas implicitamente contestaram o ideal inclusivo da política assimilacionista. A incompatibilidade pode ser parcialmente interpretada como respeitabilidade. Se você quer ser uma parte igual de um mundo heterossexual, provando quão comum, como exatamente-como-você (mas talvez um pouquinho mais sensível ou artístico) você é, simplesmente não vai dar para ostentar seus desejos e relações mais excessivas, transgressivas¹³⁵.

Na perspectiva do liberalismo do século XX, do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, a *teoria queer* assume a complexidade e paradoxalidade da experiência humana e a incorpora à reflexão sobre a sexualidade. Com isso questiona o binarismo, e o conseqüente dualismo, homo/heterossexual, não simplesmente opondo-se ao heterocentrismo mas, a partir da sua derrocada, propõe uma construção teórica que considere a multiplicidade de identidades sexuais. O questionamento deste binarismo/dualismo não implica apenas o rompimento com a normatividade da sexualidade heterossexual, mas a problematização da

¹³⁰ Cf. T. SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, p. 27-39, descreve a história do Movimento de Libertação Homossexual da década de 70, onde se formou uma categoria homossexual hegemônica baseada num discurso assimilacionista, cuja crítica levou ao Movimento Homossexual contemporâneo e à idéia de identidade (e teoria) *queer*.

¹³¹ Veja S. FREUD, *On sexuality: three essays on the theory of sexuality and other works*.

¹³² Obras importantes que desconstróem essa idéia são: M. FOUCAULT, *A história da sexualidade*, Vol. I, II e III, P. BROWN, *Corpo e sociedade*, e T. LAQUEUR, *Inventando o sexo*.

¹³³ Cf. W. B. TURNER, *A genealogy of Queer Theory*, p. 10, “As condições de possibilidade para a teoria *queer* provavelmente surgiram em algum lugar entre a publicação de duas das principais obras de Foucault: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* em 1966 e *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, em 1975”. Ainda assim, SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, adverte: “Foucault não é a origem da teoria *queer*, nem a teoria *queer* é o destino do pensamento de Foucault” (p. 10).

¹³⁴ Cf. T. SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, p. 28, nos anos 70 “sujeitos que se identificavam como gay e lésbica estavam ostensivamente escolhendo ou reclamando uma posição. Ser gay ou lésbica era uma questão de orgulho, não de patologia; de resistência, não de auto-extinção”. No entanto, “durante a década de 80, versões das experiências gay e lésbica, promovidas dentro das campanhas políticas foram criticadas por privilegiar valores brancos de classe média” (p. 31).

¹³⁵ SPARGO, *Foucault and Queer Theory*, p. 31.

organização social construída ao redor dela. Seu ponto de partida é que a vida pessoal não é apenas política, mas sexualizada e, conseqüentemente, heterossexualizada. Por isso, seu objetivo tem sido dar um passo além dos estudos de gênero e tornar a sexualidade um assunto de relevância acadêmica, não só nos discursos e estudos da Medicina e da psicologia, mas em áreas tão diversas quanto economia, sociologia, antropologia, política, religião¹³⁶. No entanto, a *teoria queer* não se desenvolve em contraste/contradição com a teoria feminista de gênero, mas brota dela.

A escolha do termo *queer* já revela algo de sua epistemologia. O Movimento Homossexual da década de 70 e 80 apropriou-se deste termo e passou a utilizá-lo de maneira propositiva, assumindo a sua posição na contracorrente do padrão de gênero e sexualidade atribuído a homens e mulheres. A opção por este termo expressa o objetivo de superar a dicotomia entre homo e heterossexuais e valorizar a diversidade de experiências na própria comunidade homossexual. Conforme W. B. Turner,

“Queer” tem a virtude de oferecer, no contexto da investigação acadêmica sobre identidade de gênero e identidade sexual, um termo relativamente novo que conota etimologicamente um cruzamento de fronteiras mas que se refere a nada em particular, por isso deixando a pergunta por suas denotações aberta a contestação e revisão¹³⁷.

Embora esta teoria conte com mais de uma década de história na academia norte-americana, ela é praticamente desconhecida no contexto brasileiro. Além de estudos sobre a sexualidade brasileira, que poderiam ser analisados/interpretados/classificados sob esta ótica¹³⁸, um exemplo da existência de uma pesquisa *queer* na academia brasileira é a articulação da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura¹³⁹, a existência de alguns Núcleos de Pesquisa que têm se ocupado com esta temática¹⁴⁰ e a reflexão de alguns/as teóricos/as em particular¹⁴¹. Mas não há, no contexto brasileiro, uma sistematização da proposta e da história desta teoria¹⁴².

A própria tradução terminológica (vinculada que está estritamente à sua proposta epistemológica) é difícil no contexto brasileiro. Mário César Lugarinho, em artigo para a Folha de São Paulo, utiliza a expressão “teoria homossexual”, sem mencionar explicitamente a *teoria queer* e apresenta a seguinte definição:

A investigação passa a exigir uma ampla rede interdisciplinar que pode abranger desde o discurso médico e sanitário até a filosofia, a sociologia ou, até, a teologia. Para tanto se constituiu o conceito de homocultura, a extensa rede de relações sociais e culturais que constrói a identidade homossexual.¹⁴³

A utilização do termo *gay* para falar da proposta teológica da qual estamos tratando coloca,

¹³⁶ Cf. W. B. TURNER, *A genealogy of Queer Theory*, p. 22, “Porque a sociedade está organizada num modelo heterossexual, desafiar as reivindicações presumíveis de heteronormatividade força o questionamento da lógica de governo, religião, medicina, lei, e cada disciplina que estrutura a vida das pessoas”.

¹³⁷ TURNER, *A genealogy of Queer Theory*, p. 35. Como afirmam A. STEIN e K. PLUMMER, *I can't even think straight: Queer Theory and the missing sexual revolution in sociology*, p. 134, “Mais estritamente, é um jogo político na palavra *queer*, por longo tempo identificada como ‘homossexualidade’, e a mais nova série de ‘afirmações reversas’ na qual as categorias construídas através da medicalização são usadas contra elas mesmas”.

¹³⁸ Destacam-se estudos de R. PARKER, E. MACRAE, J. S. TREVISAN, D. LOPES, J. F. COSTA, J. GREEN, R. VAINFAS, R. M. MURARO.

¹³⁹ Veja breve histórico da ABEH em <<http://www.unb.br/fac/abeh/>>.

¹⁴⁰ Grupo de Estudos de Educação e Relações de Gênero <<http://www.ufrgs.br/faced/geerge/>>, Grupo de Pesquisa Olhar e Corpo: transgênico, transnacional, transorgânico (UFF), e o Núcleo de Pesquisa de Gênero do IEPG.

¹⁴¹ Um exemplo é Guacira Lopes LOURO, que recentemente publicou *Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e Teoria Queer*.

¹⁴² Cf. D. LOPES, *Estudos gays e Estudos literários*. “No caso brasileiro, se não podemos falar de um campo ainda, também não podemos proceder como se nada houvesse sido feito. Se a base para a emergência dos estudos gays e lésbicos, em última instância, remete à constituição do que Foucault chamou de sexo rei na segunda metade do século 19 e da necessidade de se demarcar entre uma heterossexualidade e de uma homossexualidade (...) é de vital importância os trabalhos que foram feitos pela história, antropologia e psicanálise brasileiras e brasilianistas, no sentido de conhecer melhor a sexualidade brasileira”.

¹⁴³ LUGARINHO, *Universidade GLS*, p. 11.

por si só, dilemas e possibilidades. Em primeiro lugar, ela dá a visibilidade de um grupo historicamente excluído e discriminado socialmente e politicamente. O termo *gay* permite a articulação de um grupo de pessoas na sua luta pelo reconhecimento social e religioso. É uma opção política, já que este termo tornou-se bastante popular no Brasil e na América Latina. Além disso, tratando deste tema no contexto brasileiro e latino-americano, fica evidente a limitação e a suavização da discussão pelo emprego de termos da língua inglesa. Encontrar termos e categorias próprias, contextuais, apresenta-se como outro desafio para esta reflexão. Mais uma vez, o emprego do termo *gay* justifica-se pelo seu impacto político e pelo certo estranhamento que ainda provoca, especialmente quando utilizado na área da teologia. Quando usado neste contexto ele refere-se à experiência de homens homossexuais. Dessa forma, esbarramos na restritividade desta categoria. É difícil unificar todas as relações homoafetivas masculinas sob este termo. As relações íntimo-erótico-afetivas entre homens são muito mais múltiplas e diversas do que este termo pode expressar. Corre-se o risco de essencializar e naturalizar um novo grupo. Por isso é importante não perder de vista esta limitação, embora ela não deslegitime aquilo que se propõe nesta reflexão. Expresso sob o fundo crítico da *teoria queer*, este termo permite a irrupção de um sujeito histórico (e teológico) capaz de questionar o discurso heteronormativo e criar brechas para que as múltiplas sexualidades ecoem nas construções teóricas e teológicas, revelando que a sexualidade é um componente essencial na construção do conhecimento. Mas a apropriação da *teoria queer* neste contexto também carrega outros dilemas e possibilidades.

4.2 Obscurecendo e revelando: O difícil diálogo entre *teoria queer* e teologia

Não é novidade que, para a maioria das igrejas cristãs, tratar abertamente e dialogicamente da sexualidade humana tem sido difícil. Especialmente no âmbito eclesiástico, o assunto da sexualidade continua sendo um refúgio de identidade

das denominações religiosas. A religião e as igrejas têm sido as guardiãs dos fundamentos morais de uma sociedade em deterioração. Apesar disso, inúmeras igrejas têm sido forçadas a encarar este assunto, principalmente depois que a homossexualidade, por meio do Movimento Homossexual e dos estudos *gays/lésbicos/queer*, questionou suas doutrinas na área da sexualidade. Nesse sentido, a discussão em torno da homossexualidade não apenas tem implicações para homossexuais, mas força uma releitura e reavaliação da sexualidade humana como um todo. Este tem sido o maior medo e o motivo da grande resistência em se discutir a homossexualidade em primeiro lugar.

Na área da teologia, este tema tem sido abordado com um freqüente crescimento. Por definir-se como ciência, a teologia mantém uma certa independência com relação à religião instituída. Desse modo, como afirma Ralph C. Wushke, “a interação de poder e conhecimento já teve um impacto na teologia e na Igreja, e terá ainda mais no futuro. A crítica pós-colonial é um exemplo”¹⁴⁴. Embora a idéia de desestabilização, embutida no pensamento pós-estruturalista, na área da sexualidade, desenvolvida especialmente pela *teoria queer*, seja um grande desafio para um discurso eclesiástico e teológico/acadêmico rígido e fundamentado em categorias estáticas, R. C. Wuske procura traçar as contribuições da *teoria queer* para a ética cristã.

Enquanto, em sua maioria, os discursos religiosos e teológicos afirmativos da homossexualidade têm argumentado pela inclusão de homossexuais, eles têm se fundamentado em idéias e ideais estáticos de identidade. Um exemplo disso são argumentos centrados na “natureza” de pessoas homossexuais. Nesses discursos, procura-se defender uma “natureza homossexual” que equivaleria a uma “natureza heterossexual”. Esta construção cria o dito binarismo que a *teoria queer* quer romper. Além disso, ela está fundamentada na noção heterocêntrica que diz que homossexuais também desejam seguir modelo heterocêntrico, apenas adequando-o à sua experiência particular. Assim, a defesa de uma “natureza” homossexual

¹⁴⁴ WUSHKE, (Un)covering Ground: Explorations in Queer Theory, Ethics and Theology, p. 9 .

serve aos propósitos da manutenção da normatividade do padrão heterossexual.

A resistência, porém, ao tema não acontece apenas no âmbito da religião e da teologia. Também os/as teóricos/as *queer*, pela própria natureza institucional do discurso eclesiástico e teológico, têm resistido a algo como uma *teologia queer*. Os estudos *queer* continuam sendo, marcadamente, uma área do conhecimento secular. Laurel C. Schneider, ao fazer a revisão das principais obras escritas que procuram entrelaçar *teoria queer* e teologia/religião¹⁴⁵ chega à conclusão de que:

Desenvolver novas teologias que incluam e até mesmo afirmem a homossexualidade pode fazer alguns cristãos gays se sentirem melhor, mas o aspecto compulsório da religião continua, por isso, sempre excluindo *queerness* mesmo depois que homossexuais forem aceitos¹⁴⁶.

Schneider discute a relação entre a luta por direitos sociais (liberacionistas), que requer categorias definidas, e a ambivalência da proposta da *teoria queer*. Como os discursos liberacionistas se fundamentam nas categorias para defender os grupos, eles entram em conflito com a proposta de desestabilização das identidades fixas defendida pela *teoria queer*. Segundo L. C. Schneider:

Teóricos *queer* em religião têm a tarefa de complicar as posições guerreantes sem perder de vista os obstáculos que permanecem para aqueles que eles ajudariam. (...) Teologia *queer* precisa ambos do limite crítico que a teoria *queer* oferece e a inclusão profética que liberacionistas exigem. No final, inclusão total pode significar que nem a homossexualidade nem a norma heterosse-

xual ficará intacta. De fato, é possível que não haja Cristianismo para *queers*, embora possa haver um Jesus *queer*¹⁴⁷.

Muito menos tem sido proposto o diálogo entre a reflexão no âmbito da teoria *queer* e a teologia no contexto brasileiro. Na II Conferência da ABEH, por exemplo, num universo de 180 trabalhos apresentados, havia apenas uma mesa com cinco trabalhos sobre homossexualidade e religião. Dentre estes, apenas da área da teologia, sendo os outros da antropologia, da sociologia, da psicologia e da comunicação. Ou seja, embora haja uma reflexão, este diálogo não se estabelece entre teoria *queer* e teologia, mas muito mais entre estudos da homossexualidade e religião como também expressa a crescente busca por reflexões sobre a relação das igrejas e das religiões com a homossexualidade¹⁴⁸.

A aplicação da teoria *queer* na área da teologia provoca, em primeiro lugar, uma quebra dos discursos universais (as metanarrativas)¹⁴⁹. Ela rompe com qualquer idéia ou possibilidade de articular uma teologia naturalizada ou essencializada com base em ideologias de gênero, sexo, raça etc. É com esta compreensão que se torna possível a articulação de uma teologia gay, como parte de uma polifonia de vozes teológicas. Ela assume a parcialidade e a provisoriade de sua reflexão, definindo o contexto do qual parte: a experiência particular e a histórica de homens gays, como definida anteriormente.

¹⁴⁵ SCHNEIDER, *Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology*, analisa as seguintes obras: G. D. COMSTOCK; S. E. HENKING (Ed.), *Que(e)rying religion: A critical anthology*; M. D. JORDAN, *The invention of sodomy*; E. STUART (org.), *Religion is a queer thing: A guide to the Christian faith for lesbian, gay, bisexual and transgendered people*; J. J. McNEIL, *Freedom, glorious freedom: The spiritual journey to the fullness of life for gays, lesbians, and everybody else*; G. D. COMSTOCK, *Unrepentant, self-affirming, practicing: Lesbian/gay people within organized religion*; D. T. SPENCER, *Gay and Gays: Ethics, ecology, and the erotic*; L. J. TESSIER, *Dancing after the whirlwind: Feminist reflections on sex, denial, and spiritual transformation*; J. J. CLARK, *Defying the darkness: Gay theology in the shadows*.

¹⁴⁶ SCHNEIDER, *Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology*, p. 11.

¹⁴⁷ SCHNEIDER, *Homosexuality, Queer Theory and Christian Theology*, p. 11.

¹⁴⁸ Veja, por exemplo, a presença quase constante de artigos sobre religião na G-Magazine, Revista Gay de maior circulação no Brasil.

¹⁴⁹ Veja M. ALTHAUS-REID, *Indecent Theology*, teóloga argentina que procura fazer a ligação entre a Teoria Queer e a Teologia, definida por ela como uma "Teologia indecente".

Conclusão

Ninguém aqui é puro, anjo ou demônio

Religiosidade e sexualidade: Um jeito brasileiro queer de ser?

A pesquisa realizada no âmbito da História da Igreja nas últimas décadas revelou a paradoxalidade da cristianização do continente latino-americano. O colonialismo mercantilista europeu do século XVI veio acompanhado/abençoado da missão da Igreja. No evento do descobrimento/conquista das Américas, a Igreja e o Estado se uniram para dominar os povos nativos e trazer a eles a boa nova cristã e a civilização. Sem fazer generalizações totalitárias, o cristianismo do período colonial se aliou à política mercantilista dos países europeus visando ao bem maior da salvação dos “povos primitivos” aqui “esquecidos”. Com a ascensão do tráfico negreiro, outros povos, agora africanos, foram trazidos ao continente, apresentando-se como chão fértil para a Igreja sedenta por fiéis catequizados e convertidos. A infantilização, a selvagerização e a demonização da cultura e a experiência religiosa destes povos serviram ao objetivo tanto da Igreja, que expandiu seus domínios e realizou sua “missão”, quanto dos Estados europeus que se valeram de “cidadãos” civilizados/domesticados para a exploração das riquezas do continente. Apesar desta conversão por meio da supressão e do apagamento das religiões originárias, elas permaneceram vivas nas práticas sincréticas e ressignificadas a ponto de renascerem neste início de século com toda a força.

O grande desafio da teologia latino-americana na atualidade é refletir teologicamente sobre o pluralismo religioso. Especialmente sobre a noção apurada de interdependência gerada pelas crises

e preocupações no âmbito da ecologia, a unidade e o diálogo entre as diferentes religiões se colocam como imperativo¹⁵⁰. A pluralidade/diversidade religiosa é reconhecida como uma marca da religiosidade brasileira e latino-americana. Mas esta não é sua única característica. Como defende Adilson Schultz, em sua Dissertação de Mestrado sobre a missão cristã no protestantismo brasileiro, esta religiosidade também é marcada pela simultaneidade/ambigüidade. A emergência das religiões afro-ameríndias não provoca simplesmente o deslocamento de parcelas da população para estas religiões, mas diferentes tradições religiosas convivem simultaneamente na experiência dos/as crentes. Esta simultaneidade e esta ambigüidade apontam para uma religiosidade específica que caracteriza o contexto brasileiro. Por isso, como afirma A. Schultz:

Reivindicar um status legítimo para a categoria da ambigüidade na teologia coloca a nossa relação com Deus num nível mais humano, eximindo-nos do peso da perfeição, da certeza e da segurança total da fé. Dizer que nossa relação com Deus e de Deus conosco é ambígua insere na fé e na teologia a perspectiva da provisoriidade, da fragmentariedade¹⁵¹.

A realidade colonizada da América Latina não apenas deixou suas marcas na religiosidade, mas também na configuração das sexualidades no Brasil e na América Latina. Estudos sobre o empreendimento colonial revelam como o sexo é um componente da dominação de povos e culturas. Nesse sentido, o sexo, e a sexualidade, não é entendido como uma consequência da presença do colonizador, mas como forma de reforçar a dominação, no caso da América Latina, afirmando a supremacia branca européia. Essas relações servem para demarcar as fronteiras de raça e gênero entre colonizadores e colonizados¹⁵². A configuração das sexualidades brasileiras também é fruto

¹⁵⁰ Veja, por exemplo, G. GUTIÉRREZ, *Situação e tarefas da Teologia da Libertação* (p. 49-77), W. ALTMANN, *O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo na América Latina* (p. 391-414), F. TEIXEIRA, *A interpelação do diálogo inter-religioso para a Teologia* (p. 415-434).

¹⁵¹ Cf. A. SCHULTZ, *Misturando os espíritos...*, p. 104. Além da idéia de uma “teologia da ambigüidade” (tirada por A. Schultz de G. COTE, *Deus canta na noite: a ambigüidade como convite a crer*), o “paradigma da interculturalidade” tem sido usado na reflexão teórica latino-americana como possibilidade de diálogo (Para uma abordagem do “paradigma da interculturalidade” veja M. PREISWERK, *Hacia una Educación Teológica Intercultural*).

¹⁵² Para uma análise detalhada da sexualidade no contexto da colonização, veja obras de A. L. STOLER, *Race and the education of desire: Foucault's History of sexuality and the colonial order of things* e *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*.

do empreendimento colonial iniciado no século XVI e carrega as ambigüidades desta história. Como afirma J. S. Trevisan sobre o Brasil:

Um povo nascido de um embrião de prisioneiros e bandidos portugueses aqui deixados, que se amalgamou com indígenas e, posteriormente, com negros africanos para cá trazidos como escravos. Esse “povo”, de incerta configuração, vive à procura de si mesmo, perdido no interior de enormes distâncias onde o idioma português tornou-se causalmente a língua mãe¹⁵³.

As importantes obras de Richard Parker corroboram para um retrato da sexualidade brasileira como múltipla, diversa e ambígua. Assim, a festa popular do Carnaval aparece como metáfora inegável desta situação, principalmente, as análises da prática de travestismo no contexto desta festa. Outra vez conforme J. S. Trevisan:

No Carnaval, os instintos não pedem licença para passar; dança-se, canta-se, trepa-se, briga-se, rouba-se e se mata num único movimento tornado voragem, de modo que Freud talvez pudesse acrescentar dados preciosos à sua inacabada “metapsicologia” se tivesse conhecido o Carnaval brasileiro. Abrindo caminho no coração da nossa miséria, pode-se encontrar esse gosto indiscutível pela devassidão, fartamente presente no decorrer da vida e história brasileiras¹⁵⁴.

Além do Carnaval, esta ambigüidade da sexualidade brasileira se reflete, de maneira geral, na cultura (em seus meios teatrais, literários, musicais¹⁵⁵). É procedente a pergunta pelo papel da instituição religiosa católica, romana, nesta configuração. No caso da homossexualidade, como afirma Luiz Mott, desde a Santa Inquisição, quan-

do foram perseguidos, queimados, afogados e enforcados milhares de homossexuais, a Igreja Católica, Romana manteve uma política de “ingênuia indiferença”. Somente com o Papa João Paulo II é que esta igreja assumiu uma postura homofóbica extrema, declarando a homossexualidade “intrinsecamente má”¹⁵⁶. Portanto, a sexualidade brasileira sempre esteve muito vinculada a um determinado tipo de religiosidade, ambas marcadas pela ambigüidade e pela simultaneidade.

As idéias trazidas, nesta última parte do texto, movem-se no campo das hipóteses e carecem de aprofundamento. Nesta compreensão, elas apontam para uma possível relação e contribuição da *teoria queer* para a construção teológica brasileira e latino-americana e, ao mesmo tempo, as possibilidades que este contexto oferece para esta construção. O conceito de ambigüidade/simultaneidade é usado em correlação com a idéia de *queerness*¹⁵⁷ (definir) para articular a realidade e uma reflexão teórica que lhe dê sentido. Com isso, afirma-se que, mesmo depois da teologia da libertação clássica, da teologia feminista da libertação e da teologia negra latino-americana, a reflexão teológica latino-americana não conseguiu articular-se de maneira a incluir a diversidade sexual e religiosa marcada pela ambigüidade e simultaneidade.

A teologia *gay*, no horizonte crítico da teoria *queer*, apresenta-se como uma tentativa de alcançar este objetivo, com base em uma hermenêutica

¹⁵³ TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 46-7.

¹⁵⁴ TREVISAN, *Devassos no paraíso*, p. 58. O autor faz referência aos estudos de Gilberto Freyre. Outro exemplo de estudo sobre a sexualidade brasileira no Carnaval é J. GREEN, *Além do Carnaval – Homossexualidade masculina no Brasil do século XX*.

¹⁵⁵ No capítulo IV – *A arte de ser ambígua* (p. 229-331) – J. S. TREVISAN, *Devassos no paraíso*, revela esta ambigüidade cultural, iniciando o capítulo com a epígrafe (p. 229) “Não vim para esclarecer nada. O que eu puder confundir, eu confundo” (letra de música de Ney Matogrosso de 1983), e afirma sobre Caetano Veloso e o movimento tropicalista: “Sua ambigüidade, que perturbava militares e esquerdas, foi também responsável pela imagem de um Caetano não ortodoxo na área dos costumes” (p. 286).

¹⁵⁶ Cf. L. MOTT, *A igreja e a questão homossexual no Brasil*, p. 40.

¹⁵⁷ Utilizo o termo *queer/queerness*, como usado no contexto de fala Inglesa (América do Norte). Ele pode referir-se à *teoria queer*, às sexualidades não-heterossexuais, ou simplesmente à sua etimologia gramatical (significando excêntrico/excentricidade, singular/singularidade, esquisito/esquisitice, ambíguo/ambigüidade, estranho/estranheza, suspeito, duvidoso, etc.). Ou como define E. K. SEDGWICK, *Tendencies*, p. 3, *queer* pode referir-se a “uma trama aberta de possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado quando os elementos constituintes do gênero de alguém, da sexualidade de alguém não são feitos (ou não podem ser feitos) para significar monoliticamente”.

da ambigüidade/simultaneidade que parte da corporeidade *queer*¹⁵⁸. Nesse processo, ela não ignora as diferentes teologias específicas, mas permite o seu encontro e diálogo, numa complexa rede de relações na qual questões de raça, etnia, sexo, gênero, sexualidade, classe, se entrelaçam e revelam os mecanismos de um sistema racionalista, patriarcal, androcêntrico e heterocêntrico, que promove a exclusão de muitos e muitas da reflexão teológica e da vida eclesial.

Neste horizonte utópico, a teologia *gay* continuará sendo construída à *meia luz*, cheia de dilemas e possibilidades, assim como a vida humana sempre é. Não por causa do medo, da ameaça ou da invisibilização, mas por causa da sua busca corporal pela compreensão da fé.

Referências Bibliográficas

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2001.
- ALTMANN, Walter. O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo na América Latina. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 391-414.
- BEOZZO, José O. (org.). *A igreja latino-americana às vésperas do concílio*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- BOCK, Carlos. *Teologia em mosaico*. São Leopoldo: EST, 2002. Tese (Doutorado), Escola Superior de Teologia, 2002.
- BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago, 1980.
- BROWN, Peter. *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BROWN, Robert McAfee. *Gustavo Gutiérrez – An introduction to Liberation Theology*. Maryknoll/NY: Orbis, 1990.
- BRUNELLI, Delir. Teologia e Gênero. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 209-18.
- CLEAVER, Richard. *Know my name – A Gay Liberation Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon, 1985.
- DUSSEL, Enrique. Dinâmica de la opción de la Iglesia por los pobres (1968-1979). In: *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*. Bogotá: CODECAL/CEHILA, 1979. p. 7-58.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade*. 14 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001. Vol. II, II e III.
- FREIBERG, Maristela L. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da IECLB*. São Leopoldo: IEPG, 1997. Dissertação (Mestrado).
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos 81).
- GOSS, Robert. *Jesus acted up*. New York: Harper Collins, 1994.
- GRAHAM, Larry K. *Discovering images of God – Narratives of care among lesbians and gays*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Situação e tarefas da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 49-77.
- HELMINIAK, Daniel A. *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*. São Paulo: Edições GLS, 1994.
- HERNÁNDEZ, Iván Pérez. *Teologías de la Liberación y minorías sexuales en América Latina y el Caribe. Consideraciones preliminares*. In: TRASFERETTI, José. *Teologia e sexualidade*. São Paulo: Átomo, 2004.
- HUNT, Mary. *Amigas verdaderas, amigas en la acción*. In: RESS, M. J.; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJORUP, Lene. *Del cielo a la tierra – una antología de teología feminista*. Chile: Sello Azul, 1994.
- HUNT, Mary. *Amor lesbiano: hacia una teología de la amistad*. In: NELSON, James; LONGFELLOW, Sandra. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 268-87.
- LAQUEUR, Thomaz. *Inventando o sexo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LUTERO, Martinho. *Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã*. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1989. Vol. 2.
- MOTT, Luiz. A igreja e a questão homossexual no Brasil. In: *Mandrágora: Religião e homossexualidade*, ano 5, n. 5. São Paulo: UMESP, 1999.
- MUSSKOPF, André S. *Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade*. In: TRASFERETTI, José. *Teologia e sexualidade*. São Paulo: Átomo, 2004.
- MUSSKOPF, André S. *Uma brecha no armário: Propostas para uma Teologia Gay*. São Leopoldo: EST, 2002.
- NASH, Peter T. *Reading race, reading the Bible*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.
- NELSON, James. *The intimate connection – Male sexuality, masculine spirituality*. Pennsylvania: Westminster, 1988.

¹⁵⁸ Homens não-heterossexuais têm tido sua corporeidade definida com base em sua sexualidade não-normativa. A consciência desta identificação corporal permite o questionamento de padrões sociais e papéis de gênero e sexuais atribuídos a homens e mulheres. A corporeidade *queer*, por sua própria construção, que exige conhecimento e sensibilidade sobre si mesmo, se converte em paradigma central para a avaliação e construção teológica nesta realidade. Para uma discussão mais aprofundada, veja A. S. Musskopf, *Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade*.

- PRESIWERK, Mathias. Hacia una educación teológica intercultural. *Revista Impulso – Religião em diálogo*, Piracicaba, v. 14, n. 34, p. 77-93, 2004.
- RUETHER, Rosemary R. Homofobia, heterossexismo, y práctica pastoral. In: NELSON, James; LONGFELLOW, Sandra. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 583-97.
- SCHNEIDER, Laurel C. Homosexuality, Queer Theory, and Christianity. *Religious Studies Review*, v. 26, n. 1, p. 3-11, 2000.
- SCHULTZ, Adilson. *Misturando espíritos...* São Leopoldo: IEPG, 2001 Dissertação (Mestrado).
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendencies*. Durham: Duke University Press, 1993.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. New York: Totem, 1999.
- SPENCER, Dan. *Iglesia en los márgenes*. In: NELSON, James; LONGFELLOW, Sandra. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1996. p. 598-604.
- STEIN, Arlene; PLUMMER, Ken. "I Can't Even Think Straight": "Queer" Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology. In: SEIDMAN, Steven (Ed.). *Queer Theory/Sociology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. p. 129-44.
- STONE, Ken. Biblical interpretation as a technology of the self: gay men and the ethics of reading. In: FEWELL, Danna N.; PHILLIPS, Gary A. (org.). *Semeia*. N. 77. Society of Biblical Literature, 1997. p. 139-155.
- STRECK, Danilo R. *Correntes pedagógicas*. Petrópolis: Vozes; CELADEC, 1994.
- TEIXEIRA, Faustino. A interpelação do diálogo inter-religioso para a Teologia. In: SUSIN, Luiz C. *Sarça ardente*. São Paul : Paulinas, 2000. p. 415-34.
- THOMPSON, Mark. *Gay Spirit – Myth and meaning*. New York: St. Martin's, 1987.
- TREVISAN, João S. *Devassos no paraíso*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- TURNER, William B. *A genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University, 2000.
- ULLOA, Amílcar. *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: interacciones y desafíos*. Bogotá: CETELA, 2004.
- WHITE, Mel. *Stranger at the gate*. New York: PLUME; Penguin Group, 1994.
- WUSHKE, Ralph K. (Un)covering ground: Explorations in Queer Theory, Ethics and Theology. University of Toronto, 2004. Polígrafo.

