

O fator pluralidade no mundo religioso: da sociologia a uma teologia pluralista

The *plurality fator* in the religious world: from the sociology to a pluralist theology

Elias Wolff*

Resumo

A compreensão sociológica da realidade religiosa plural do nosso tempo conduz à reflexão sobre como o *fator pluralidade* é elemento constitutivo de cada sistema religioso e da identidade religiosa da pessoa crente. Manifesta-se aqui, de um lado, a exigência de uma identidade religiosa dialógica. De outro lado, para muitas pessoas a pluralidade alarga a identidade religiosa por uma fé sincrética e a múltipla pertença. A compreensão sociológica desse fato conduz à reflexão teológica que busca entender a pluralidade no próprio Mistério, o divino, como objeto de fé, analisando-o nas formas como as religiões entendem a sua natureza e afirmam a sua relação com a humanidade. Nesse fato a teologia fundamenta a natureza transcendental e reveladora de toda religião, com significativas implicações e desafios para uma fé cristã, cuja pluralidade se intensifica no tempo atual.

Palavras-chave: Pluralismo religioso. Ciência das Religiões. Teologia das religiões. Diálogo Inter-religioso.

Abstract

The socio-anthropological understanding the plural religious reality of our time leads to reflection on how the plurality factor is a constitutive element of each religious system and the religious identity of the believer. Here, on the one hand, there is a demand for a dialogical religious identity. On the other hand, for many people, plurality extends religious identity through syncretic faith and multiple belonging. The sociological understanding of this fact leads to theological reflection that seeks to understand the plurality in the Mystery itself, the divine, as an object of faith, analyzing it in the ways that religions understand its nature and its relation with the humanity. In this fact, the theology underlies the transcendental and revealing nature of all religion, with significant implications and challenges for the Christian faith, which is also increasingly plural today.

Keywords: Religious Pluralism. Science of Religions. Theology of Religions. Interfaith Dialogue.

Artigo submetido em 03 de maio de 2021 e aprovado em 03 de agosto de 2024.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor da PUC PR. ORCID: 0000-0003-2479-2340.
País de origem: Brasil. E-mail: elias.wolff@pucpr.br.

Introdução

É um fato incontestável que vivemos num mundo religiosamente plural. As Ciências das Religiões analisam como os diversos sistemas religiosos se encontram e se desencontram no cotidiano das relações tecidas no complexo social. O *fator pluralidade* se expressa tanto no interior de cada religião, quanto no ato de crer de seus adeptos, individual e comunitariamente. Partindo de uma análise socioantropológica da pluralidade religiosa, este artigo busca entendê-la também teologicamente. Como fato antropológico, constata-se que nenhuma identidade religiosa é plenamente “pura” em sua origem e no seu desenvolvimento. Numa hermenêutica teológica, a hipótese a ser verificada aqui é se a pluralidade que se verifica na experiência religiosa revela algo do Mistério, Deus, em sua própria natureza e nas formas pelas quais ele se revelar para a humanidade. Isso apresenta exigências para a fé cristã, propondo o redimensionamento semântico de categorias como “revelação”, “verdade” e “salvação”, entre outras, numa perspectiva dialógica com o mundo religioso plural atual. A hermenêutica teológica aqui realizada assume a proposta pluralista como a que melhor possibilita compreender o significado teológico do mundo religioso plural do nosso tempo.

1 O mundo religiosamente plural

Houve um tempo que determinados países ou determinadas regiões do planeta, imaginavam-se com uma identidade religiosa única, definida, visível. Estudiosos verificam que “O mundo se dividia entre as religiões” (Barros, 2007, p. 43.131), e assim também alguns países ou regiões de países¹. Mas as coisas não são assim na atualidade. A novidade é que nunca como em nosso tempo o *fator pluralidade* se tornou tão intenso e tão visível no âmbito religioso. A religião ocupa espaço na literatura, na arte, na ciência, no esporte..., não há um só lugar ou dimensão da vida humana que não tenha alguma forma de expressão religiosa. A vitalidade humana é, em última instância, equivalente à sua expressão de fé. Esse fato descarta, de vez, a tese do fim da religião com o progresso sociocultural da humanidade, como propunham alguns estudos que associavam secularização

¹ Exemplo: A Itália “toda” sentia-se católica apostólica romana; a Inglaterra, anglicana; a Alemanha se dividiu entre católicos romanos e protestantes, conforme o princípio *cujus régio, eius religio*.

e ateísmo. Temos hoje tanto uma afirmação do sagrado em múltiplas e novas concepções, como a sobrevivência das religiões tradicionais, não obstante as dificuldades que encontram para isso. Isso não significa apenas “retorno ao/do sagrado” ou uma “revanche de Deus” (Kepel, 1991)² contra as afirmações de sua morte (Nietzsche, Marx, Freud, entre outros), mas algo próprio da dinâmica da história humana, que sempre foi religiosa.

Assim, constata-se que o panorama religioso atual, multifacetado, fragmentado e mutante, configura-se por comunidades religiosas autônomas e independentes, que abrem fronteiras no interior das instituições religiosas estabelecidas; por novas religiosidades desinstitucionalizadas; e por religiões arraigadas em suas instituições tradicionais. Há religiosidades de consumo, sintonizadas com a lógica do mercado neoliberal, que buscam o triunfalismo a qualquer custo e espiritualizam a realidade; e há propostas religiosas que se encarnam de forma ativa nos diversos contextos socioculturais, por uma liturgia e mística militante, tendo suas doutrinas em diálogo com as culturas e as demais religiões, e práticas que contribuem para as transformações sociais e afirmações de direitos que qualificam a vida humana e de toda a criação. Essa diversidade religiosa apresenta, por um lado, possibilidades de uma “cultura do encontro” e uma “cultura do diálogo” entre os universos de sentido que cada religião propõe. Por outro lado, existem estruturas e doutrinas que separam, dividem, geram violência, propagando fundamentalismos e intolerância religiosa.

Esse cenário religioso plural leva à questão sobre o significado de “religião”. Sabe-se que tal não é um conceito unívoco e a complexidade da sua aplicação às diversas expressões de fé e correntes espirituais mostra a complexidade dos diversos universos semânticos no qual ele é entendido. “Religião” é um conceito que extrapola uma determinada tradição religiosa, evitando a tendência de associá-lo exclusivamente a uma e considerar as demais “paganismo” (Brandt, 1978). E. Durkheim entende que “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é,

² Em: *A Revanche de Deus*, Gilles Kepel (1991) analisa correntes religiosas que se opõem ao mundo secularizado. Nessas correntes constata-se duas características: tendências ao fundamentalismo (entre cristãos, judeus, muçulmanos, a Verdade Suprema do Japão), propondo uma espécie de teocracia moral, com um discurso sacralizador da política, antimoderno e patriarcal (Castelles, 2001, p. 40); e tendências nacionalistas de caráter identitário - zapatistas no México, o movimento feminista, o movimento ambientalista, o Movimento dos Sem Terra, entre outros (cf. Bobsin, 2002, p.116).

separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem” (Durkheim, 1996, p. 32). Grosso modo, “religião” designa a crença de indígenas, afros, hindus, budistas, judeus, cristãos, muçulmanos, ciganos, entre outros. Assim aplicado o conceito “religião” parece excessivamente vago, que tudo abarca e com nada se identifica. Mas tal fluidez é na verdade uma das características do pluralismo religioso e espiritual em tempos de pós-modernidade. Mostra o caráter fragmentário e ambíguo próprio das sociedades contemporâneas, que oscilam entre os polos da transcendência e da imanência, do humano e do divino, do profano e do sagrado.

O fato é que é impossível ser indiferente à existência do pluralismo religioso atual, o qual foi, por muito tempo, negado e subestimado no seu potencial de congregar pessoas e formar convicções. Mesmo sem concordar com todas as religiosidades hodiernas, é preciso admitir o esforço que realizam para oferecer sentido à vida das pessoas e da realidade como um todo. As doutrinas religiosas mostram-se com significativo potencial para transformar visões de mundo e modelar comportamentos. Isso apresenta desafios para a organização social dos povos. Ainda não estão assegurados os princípios da autonomia entre cultura e religião, o direito à existência e à liberdade desses âmbitos. Em muitos países uma equivocada relação entre religião e política sustenta teocracias que ideologizam a religião para favorecer interesses alheios à fé das pessoas. Isso acentua as tensões e os conflitos entre as religiões, dificultando a convivência pacífica, do diálogo e da cooperação inter-religiosa. Fato que incide no meio social, fragmentando-o ainda mais. O demonstram os confessionalismos fechados, exclusivistas e anti-dialógicos.

2 Cada religião é plural

A pluralidade é constitutiva também dos diferentes sistemas religiosos. Uma crença não surge no vácuo, emerge no contexto de outras crenças, com características sincréticas pela assimilação de elementos que são reinterpretados e ganham novas contribuições rituais, doutrinários e éticas. Alguns exemplos: a) o *hinduísmo* nasce da antiga tradição védica e as mantém ainda hoje; b) o *budismo* se origina integrando grupos diversos - ascéticos, religiosos e filosóficos - que rejeitaram rituais e sacrifícios do bramanismo védico, a autoridade dos Vedas e

dos brâmanes. Buda ensinou o Caminho do Meio entre a indulgência sensual e o ascetismo rígido do movimento *Śramaṇa* existente em sua região. c) No *judaísmo*, o monoteísmo não foi uma característica original da sua fé ortodoxa, desenvolveu-se por um legado plural de monoteísmos, dualismos e politeísmos. Israel adora apenas Jahweh, mas admite a existência de outros poderes divinos, rivais³. Com a queda do reino do Norte (772 a.C) e depois com a reforma do rei Josias, se afirmou a monolatria, mas não ainda o monoteísmo (Wacker, 2009, p. 25-27). Com o tempo, ideias diferentes e até contraditórias e a combinação de ritos de diversas origens formaram a concepção do Deus YHWH, como único verdadeiro, em oposição a outras divindades. Juan L. Segundo conclui que até o Exílio, “A unicidade de Deus é uma verdade que foi ignorada... o próprio Deus a foi insinuando como resposta aos problemas que supunha a compaixão” (Segundo, 1991, p. 83)⁴. d) O *cristianismo* herdou do judaísmo importantes ritos, como o Batismo e a Ceia, reconfigurados pela doutrina da Igreja. Herdou muito também das religiões europeias, como a festa do Natal, que originalmente era celebração do solstício de inverno e o nascimento anual do Deus Sol, e foi associado com o nascimento de Jesus Cristo. A fé cristã é plural também no seu desenvolvimento, conforme as diferentes comunidades e territórios onde o Evangelho foi assumido (Wolff; Souza dos Santos, 2016, p. 71). Nos dois primeiros séculos, a religião cristã tem uma espiritualidade gentia, baseada na teurgia caldéia e no gnosticismo, o protocaticismo dos “Doze”, o judeu-cristianismo jacobita. Quando se forma a cristandade, a fé cristã assume três características: uma perspectiva universalista; reconhece a autodeterminação do indivíduo; e o valor da tradição (Bazán, 2002, p. 73). Na Idade Média, o cristianismo ocidental passa por uma forte uniformização e as tentativas de concentração no estilo romano levaram à ruptura com o cristianismo oriental. A partir do século XVI a fé cristã se fragmenta ainda mais com os reformadores, fragmentação que se intensifica no século XX, com o pentecostalismo. e) O *Islamismo* entende-se em alguma medida herdeiro do judaísmo e do cristianismo, completando a revelação. Se “completa”, é porque não descarta

³ Os textos do Primeiro Testamento falam claramente de outras divindades (Gn 31, 54; Jz 11,24; 1Sm 26,19; 2Rs 3,27), próprias dos povos nos territórios onde Israel está (Gn 4,14-16).

⁴ Para Segundo, inicialmente Israel não afirmava estritamente o monoteísmo, mas a *monolatria*. A fé monoteísta vai crescendo e Israel identifica Jahweh como “seu” Deus, com quem faz uma aliança exclusiva. Depois do Exílio, Jahweh passa a ser afirmado como o único Deus, e são consideradas falsas e inúteis as divindades dos demais povos (Dt 32,17; Is 44,9s), seu culto é idolatria porque coloca “sua esperança em seres mortos, estes que chamam deuses a obras de mãos humanas” (Sb 13,10).

tudo o que vem antes. É possível que Maomé tenha assumido o monoteísmo pelos contatos que fez com estas duas religiões na Síria e na Palestina. O Corão tem partes onde se observa uma “releitura’ de numerosos textos anteriores, seja da Bíblia, seja de textos parabíblicos (textos rabínicos como a *Mishna*, ou apócrifos cristãos), dando-lhes um novo sentido, conforme a teologia corânica” (Cuypers, 2009, p. 7). f) Em muitos países da América Latina, como no Brasil, verifica-se um “pluralismo natural das religiões populares” (Barros, 2007, p. 46), onde elementos sincréticos se expressam principalmente no catolicismo popular, nas religiões das etnias afro e indígenas. Comunidades de matriz afro associam poderes dos Orixás com as virtudes dos santos e das santas do catolicismo. Nas religiões afro e indígenas o culto católico às almas do purgatório e as missas pelos defuntos se aproximam dos cultos aos antepassados. Em alguns casos Maria é associada à *Pachamama*.

O que se conclui é que cada religião se constitui de uma forma plural, sincrética, que não é cancelada durante seu desenvolvimento. As reinterpretações e reconfigurações que elas ganham no tempo mantêm e desenvolvem diversos traços originários. É comum essa pluralidade se acentuar com os desdobramentos internos das tradições de fé. Todas as religiões hoje se expressam por tradições diferentes. No budismo, temos *theravada* (também chamado de hinayana), *mahayana* e *vajrayana*; no hinduísmo destacam-se as correntes *vixnuísmo*, *xivaísmo*, *smartismo* e *shaktismo*; no islamismo temos sunitas, xiitas e sufis; no cristianismo, há uma pluralidade ainda maior na expressão da fé em Cristo entre católicos apostólicos romanos, ortodoxos, evangélicos, anglicanos e, atualmente, no meio pentecostal.

Essa pluralidade precisa ser reconhecida e acolhida, se queremos compreender a verdade das religiões, não é possível negar as especificidades de suas tradições ou correntes internas. Também não se pode integrar essas diferenças em um mínimo denominador comum. No cristianismo, por exemplo, isso em nada ajudaria para encurtar as distâncias entre católicos apostólicos romanos, ortodoxos, protestantes históricos e pentecostais. Em todas as religiões, as correntes internas ora se tocam, ora se distanciam, cada uma buscando manter o que entende ser o traço original da fé - que já foi construída sincréticamente.

Essa pluralidade tensiona e gera conflitos, mas também apresenta a exigência de uma inclusividade interna, pela fecundação mútua entre as diferentes versões da própria fé. Assim concebe-se a pluralidade interna de cada religião numa dinâmica centrípeta, que tem as diferenças incluídas na mesma fé. Toda religião é, então, uma realidade plural em sua constituição e na sua vivência. O importante é perceber que essa pluralidade é uma condição para que a religião expresse o Mistério para o qual aponta. A natureza inesgotável do Mistério é o que torna impossível uma única forma de expressá-lo, mesmo no interior de um sistema religioso. É o que se constata, por exemplo, no interior do cristianismo, como sua versão católica, “expressões plurais de cunho doutrinal, litúrgico, pastoral, de organização comunitária, sem falar na convivência de teologias e espiritualidades diversas em seu seio que enriquecem a fé de seus membros (França Miranda, 2017, p. 36).

3 A identidade religiosa plural

A pluralidade não se expressa apenas nos sistemas religiosos, mas também no indivíduo crente. Se a pluralidade é condição sociológica de toda religião, que se forma a partir das várias tradições de que é tributária, isso tem implicações na vivência religiosa de seus membros. A identidade religiosa de cada pessoa crente é constituída de forma plural. Peregrinamos por entre as sendas das diferentes propostas de sentido que compõe o universo religioso plural (Hervieu, 1999). Há quem alargue a semântica de suas noções religiosas no intento de dirimir conflitos e tensões com outras tradições, embora com o risco de fragilizar as próprias convicções. E há quem consegue fazer esse alargamento como uma forma de aprofundar e afirmar a própria fé através do diálogo com a fé do outro. E assim se constrói uma fé relacional. Como afirma Schillebeeckx (1990, p. 51), “O pluralismo não é apenas institucional; o pluralismo deve se encontrar dentro de nós, como uma realidade cognitiva”. Esse fato pode ter um sentido negativo se expressa indefinição de convicções, ou mera mistura que não integra as diferenças. Mas pode ser também positivo quando possibilita reconfigurações qualitativas que ampliam e aprofundam os dados da fé. Como é algo presente em toda religião, mostra a importância do diálogo intra-religioso, para trabalhar as tensões e os conflitos, o potencial de intolerâncias e de exclusões que elas carregam, em seu próprio seio.

Assim, a identidade religiosa plural *de per se* não implica em prejuízo à fidelidade ao original da própria fé, mas enriquecimento desta com elementos de outra tradição. E tal pode ser uma exigência da própria fé, entendida de forma plural e dinâmica. Por isso para muitas pessoas a fé não se expressa apenas com categorias ou práticas de um só sistema religioso. Paul Knitter, praticando diariamente a meditação na forma de zazen, testemunha:

[...] graças a esse estudo, às conversações e à prática, percebi que dentro de mim se estava abrindo – às vezes, explodindo – um diálogo de descoberta e de inteligência (insight) teológico. Foram experiências pessoais e insights que sacudiram e depois reorganizaram minhas perspectivas teológicas: quando percebi que, talvez, a afirmação hinduísta do não-dualismo entre brahma e atma não era simplesmente uma analogia, mas, talvez, uma expressão mais coerente do que Rahner estava tratando articular com suas noções do existencial sobrenatural; ou quando percebi que a experiência budista de anatta (não si mesmo), tal como a compreendi e senti, permitiu-me compreender e, acho, viver melhor a declaração de Paulo: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20) (Knitter, 2010, p. 27).

Não se trata de cada crente construir individualisticamente o seu próprio credo. O que se observa são tentativas de reconfigurá-lo, considerando as aberturas que ele possibilita para a sua vivência concreta. Nesse caso, não há abandono da tradição, e a reconfiguração provocada pode ser uma contribuição para as doutrinas oficiais colherem formas novas do ser e do agir da própria instituição religiosa.

3.1 O sincretismo e a múltipla pertença

Uma atitude mais complexa é a de quem se sente livre para ultrapassar as fronteiras da própria tradição religiosa, refazendo suas crenças e práticas com elementos colhidos do contexto religioso plural. Desenvolvem uma “fé sincrética” (Ligório Soares, 2007, p. 131), híbrida na expressão de ideias e práticas religiosas. Além disso, constata-se a “múltipla pertença” (Barros, 2007, p. 41-60) religiosa. Esse fato é complexo, e gera conflitos teológicos e pastorais. As hierarquias das comunidades religiosas o julgam uma degradação da identidade de fé. O problema se verifica quando o sincretismo e a múltipla pertença causam uma amputação e atrofiamento das convicções a ponto de tornarem-nas fluídas e descaracterizadas; ou quando as convicções não passam de mera bricolagem hermenêutica que produz uma *pseudo* crença. Nesses casos, o sincretismo

expressa um subjetivismo religioso enraizado em posturas relativistas e indiferentistas.

Isso, porém, não é toda a verdade do sincretismo. É preciso explorar a sua positividade na formação de uma identidade religiosa que se entende plural (cf. Ferreti, 1995, p. 41-74). E isso se faz compreendendo uma experiência na qual a fome religiosa não se sacia com uma única qualidade de alimento. Todo pão é alimento, mas não para todos os momentos que temos fome. O Papa João Paulo II, em discurso aos bispos do Brasil em visita *ad limina* afirmou que a Igreja “sente-se no dever de afirmar que o sincretismo é danoso quando compromete a verdade do rito cristão e a expressão da fé, em detrimento de uma autêntica evangelização” (*L’Osservatore Romano*, 01/02/2003. *Apud* Ligório Soares, 2007, p. 128). Interpretando o discurso do Pontífice, Ligório Soares (2007, p. 128) vê na expressão *quando* “uma margem de diálogo para deduzir que, se o sincretismo não comprometer a verdade do rito, etc., ele será bem-vindo”. O fato é que a “autêntica evangelização” se dá pela inculturação que encarna o Evangelho na vida dos povos. E no seio das culturas estão também ideias e comportamentos religiosos, que podem servir de veículo de transmissão do Evangelho e gramática de sua tradução para os contextos socioculturais. Estudiosos propõem a substituição do conceito sincretismo por inculturação, pensando superar o sentido pejorativo que ele possui (França Miranda, 2003, p. 287). Tal não nos parece útil, nem necessário. Pois “nenhuma inculturação verdadeira é possível sem alguma forma de sincretismo, isto é, sem a integração de símbolos e significados” (Starkloff, 1994, p. 73-74).

Portanto, não apenas o contexto religioso é plural, mas a própria identidade religiosa dos fiéis é também plural, no sentido de que se expressa por diferentes modos. O mais comum é viver a própria fé em diálogo, convivência e cooperação com as demais, num aprendizado e enriquecimento mútuo pelo intercâmbio de experiências e de elementos das diferentes tradições de fé. Mas há quem vai além, pelo sincretismo e a múltipla pertença⁵. Nem toda prática

⁵ No Brasil, é o caso de católicos que são também espíritas, ou umbandistas, ou candomblecistas, ou praticam religiões indígenas, e vice-versa. Vemos no catolicismo mestiço, que sintetiza elementos de várias crenças numa única devoção, numa convivência de credos em uma só pessoa. É comum alguém ser católico e adotar práticas do protestantismo, e vice-versa. Em outros lugares o sincretismo e a dupla ou tripla pertença se dá entre catolicismo, santeria, vudu, ou outra fé. Há quem entende sua identidade religiosa formada por elementos das religiões cristã e hindu (Bede Griffiths, Henri le Saux, Cornelius Tollens), ou cristã e muçulmana (Louis Massillon) (Cf. Barros 2007, p. 52).

sincrética é múltipla pertença, mas a múltipla pertença se dá pelo sincretismo. Há questionamentos se é, de fato, possível dupla pertença religiosa, ao que Claude Geffré (1999, p. 242) responde:

Uma pessoa, convertida a Jesus Cristo, batizada e que vive realmente do Espírito de Cristo, parece-me capaz, na ordem espiritual da disciplina corporal e mental da ascese e até na ordem dos gestos de adoração e louvor, de continuar a assumir elementos alheios ao cristianismo histórico (Geffré, 1999, p. 242).

Ligório Soares (2007, p. 123) corrobora: “A dupla pertença religiosa é um dos possíveis desdobramentos naturais do diálogo inter-religioso, tendo no limiar o sincretismo”. E o monge Marcelo Barros (2007, p. 41-42), enfatiza:

[...] a múltipla pertença é um caminho necessário e fecundo de espiritualidade macroecumênica e de vivência do pluralismo cultural e religioso que Deus nos oferece como dom de sua graça para o enriquecimento de nossa fé (Barros, 2007, p. 41-42).

Sem juízo de valor sobre essas afirmações, observa-se que elas se afirmam na constatação de que há crentes que, entendendo-se fiéis à sua religião, creem profundamente e alimentam sua fé com elementos de outras religiões, formando uma identidade religiosa plural.

3.2 Compreensão teológica do sincretismo e da múltipla pertença

Essas afirmações-respostas à questão colocada acima são complexas e não precisam ser aceitas. O inegável é que para muitas pessoas crentes o sincretismo e a múltipla pertença religiosa são as únicas formas que encontram para responder aos anseios por sentido, satisfazer suas necessidades espirituais, compreender melhor as situações e realidades em que estão envolvidas e alimentar a esperança em meio às vicissitudes do cotidiano. Para além do fato, é preciso entender o seu significado. As ciências das religiões avançam nessa direção, mas a teologia tem resistências. E não basta tolerar a prática sincrética e a múltipla pertença por uma pastoral da caridade, mas continuar a julgá-los como hábito enviesado da fé. Alguns elementos precisam ser considerados:

- 1) a compreensão desse fenômeno só é possível “com o olhar de amor ao povo e de preocupação com sua vida e sua libertação” (Barros, 2007, p. 54). Com os escravos africanos no Brasil, o sincretismo foi fundamental

na manutenção de suas raízes culturais e religiosas. Para nossos tempos, o sincretismo é a forma como as pessoas se libertam das vicissitudes da materialidade da existência, que as leva buscar muitos caminhos de saída para atravessar os problemas do cotidiano. E optam por muitos caminhos de transcendência, dimensionando suas vidas ao Infinito onde encontram respostas aos questionamentos existenciais. Vão “pelos muitos caminhos de Deus” (Damen, et. al. 2003), num processo libertador vivido pela apropriação existencial, intuitiva e sensitiva, de símbolos e ritos de outra tradição de fé.

2) Esse elemento socioantropológico e espiritual se expressa por uma síntese das experiências vividas. Quem vive a fé sincreticamente busca uma “unidade de sentido” (Amaladoss, 1996, p. 156) para a realidade fragmentada, e assim melhor compreende-se a si mesmo/a, as situações em que está envolvido/a e o mundo como um todo. É uma síntese espiritual que vai além da racionalidade da doutrina oficial. Mas essa possibilidade está na dinâmica da própria fé, que se desenvolve de forma diferente na interioridade das pessoas, configurando uma identidade aberta:

O que a pertença dupla ou múltipla revela é a consciência sempre mais clara de que as grandes sínteses religiosas, seja o cristianismo, seja uma religião afro, indígena... [...] são como lógicas secretamente presentes no íntimo de cada pessoa ou em determinada cultura comunitária e chegam a definir identidades, mas não geram necessariamente uma adesão fundamentalista e reiterativa a verdades pretensamente imutáveis (Barros, 2007, p. 54).

Esse fato instiga a refletir sobre o sincretismo ou a múltipla pertença não como mero ecletismo, confusão ou mistura incoerente de credos. Trata-se de um fenômeno de síntese espiritual profundo, vivencial, que escapa de uma lógica intelectual de entendimento. A pessoa descobre que tanto no núcleo de sua religião quando no da outra a qual adere “encontra-se um valor fundamental e insubstituível – a ser reconhecido e espiritualmente acolhido” (Barros, 2007, p. 54). E na sua interioridade harmoniza as contrariedades. Assim, “O sincretismo, portanto, não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade” (Barros, 1982, p. 151).

3) O que se percebe nisso é que para quem assim vive não sente perda de identidade - católica ou evangélica, ou candomblecista, ou umbandista, etc. - mas reconfiguração dessa identidade por uma integração de elementos de outra tradição de fé. É a forma como a pessoa crente melhor compreende e vive existencialmente o dado revelado de sua própria tradição de fé.

Esse é o prisma que permite observar o sincretismo e a múltipla pertença de forma positiva. É o único modo de se perceber que nesse processo de síntese ou de diálogo, as especificidades e as diferenças de cada grupo ou religião não são, de forma alguma, negadas (Barros, 2007, p. 54).

Tal identidade religiosa plural pode não ter a limpidez doutrinal desejada pelas hierarquias. Mas ela se enraíza no *espírito* da fé de uma forma profunda, direta e intuitiva – que a doutrina da fé, pela sua natureza racional, não possibilita. O fato é que não existem religiões “puras”, com suas noções cartesianas “claras e distintas” sobre o objeto da fé. A pluralidade está na origem, no desenvolvimento e na vivência das crenças religiosas. Então o sincretismo constitutivo dos credos abre caminhos para compreender as atitudes sincréticas de fiéis que integram em sua vivência ideias religiosas alheias. O critério para validar essa experiência é verificar se possibilita às pessoas crentes uma qualificação socio-espiritual, que alarga o caminho em direção à Plenitude. Então, teologicamente, aí pode ser identificada a ação divina e seus desígnios. Para isso, é fundamental compreender as “interfaces da revelação” (Ligório Soares, 2003) que, como processo histórico, tem etapas e formas distintas para cada tempo, contexto e indivíduo. É o Deus-Amor (1Jo 4,7) que se revela, e o amor tem uma criatividade inesgotável. O que alguém pode julgar como imperfeição, ambiguidade ou contradição na compreensão e vivência da fé, para outras pessoas pode ser a melhor forma de compreender o Deus-Amor, sentir-se amadas por Ele e, por isso, fortalecidas em seu ato de amar. Pois, “quem não ama, não conhece a Deus” (1Jo 4,8).

3.3 Mais que “purificar” e “elear”, é preciso “defender” e “promover”

Assim, há elementos positivos a serem reconhecidos no sincretismo religioso do nosso tempo. Por isso é preciso considerar que se a religião possui uma justificativa teológica de seu credo, e esse é formado sincreticamente, abre-

se caminhos para uma compreensão teológica da fé sincrética. Isso é mais do que o Vaticano II fala como “purificar” e “elevar” os valores culturais e religiosos dos outros que “preparam para o Evangelho” da nossa fé (Decreto do Concílio Vaticano II Ad Gentes, 2007, n. 3). Esses termos expressam tendências a compreender a fé cristã como limpa, pura, pronta e num nível superior, sendo as demais o contrário: com máculas, de baixo nível e apenas propedêuticas da fé cristã. O desafio para superar essa tendência é acolher o que se revela tal como se revela, em sua objetividade máxima. Somente assim podemos “reconhecer”, “conservar” e “promover” (NA 2) a verdade que se expressa pelos valores morais, culturais e religiosos presentes na outra fé. E não se pode considerar esses valores como apenas elementos culturais. O vínculo entre fé e cultura não cancela a distinção, como afirma Paul Tillich (2009, p. 83): “Religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”. Para a missão da igreja, eliminar as crenças religiosas que estão no seio das culturas significaria eliminar a possibilidade de nelas o evangelho ser acolhido, com uma especificidade distinta do que ela propõe. Assim, nossos juízos e análises da fé do outro não podem dar margem a um camuflado intento de julgá-la fora de um contexto revelador.

4 O plural em Deus

Da análise do pluralismo religioso e da identidade plural religiosa, a compreensão de um cristianismo plural conduz à reflexão sobre a pluralidade em Deus mesmo. É a partir do vário que existe em Deus que se compreende a variedade de suas manifestações nas diversas tradições religiosas da humanidade. Consideramos aqui três elementos da pluralidade em Deus: o nome de Deus; o ser de Deus; e Deus como meta.

4.1 Os nomes do Inominável

Diz Rahner:

Ora, a Palavra Deus existe na língua em que e de que vivemos e assumimos responsabilmente nossa existência. [...] Esta palavra existe, faz parte de maneira especial e única de nosso mundo linguístico e, assim sendo, de nosso mundo em geral. Ela mesma é uma realidade, e uma realidade inevitável para nós (Rahner, 1989, p. 66- 67).

Rahner constata que o conceito “Deus” constitui o vocabulário do

cotidiano. Esse conceito é fruto da experiência de vida que temos, religiosamente interpretada. Mas a questão é como chegamos a nomear o objeto da experiência religiosa? Destacam-se duas perspectivas de estudos:

1) A *fenomenologia das religiões*: estudiosos entendem o surgimento dos nomes divinos ligados ao desenvolvimento da linguagem, como esforço por denominar, que acontece transformando as impressões do mundo sensível para um mundo de representações e significados. Para F. Max Müller (1823-1900) a linguagem começou com qualificativos concretos, resultado das experiências quente, frio, veloz, luz, etc. (cf. Müller, 1866). Na medida em que um objeto tem mais de um qualificativo, formam-se polinômias, enquanto objetos com características comuns formam as homônimas. E dos diversos nomes de um objeto delinear-se diversos personagens, divinos, no mundo astral e unidos por laços parentescos. E. Benvêniste (1995) mostra a riqueza semântica de conceitos da gramática indo-europeia que designam o sagrado, como *hosios*, *hierós*, *hágios* – o que para o latim poderia ser correspondente a *sacer*, *sanctus*. Esses termos possuem uma significação comum do sagrado, mostrando uma dupla qualidade ou faces: proximidade e distanciamento do cotidiano humano. No pensamento semita, os conceitos sagrado e profano se desenvolvem paralelamente a puro e impuro, sendo “sagrado” e “puro” qualidades divinas. No Primeiro Testamento, o termo *kadosh* refere-se à muitas coisas (pessoas ou classes consagradas ao serviço do Senhor, Ex 13,2; Lv 21,6; Dt 33,3; fiéis no dia do juízo, Dn 7,22; lugares sagrados, como o tabernáculo, Ex 29, 31; Lv 6,16; ou calendário religioso, Ne 8, 10-11). Mas a designação mais importante é a do Senhor, como Deus Santo (Jos 24,19; Pr 9,10; Os 11,9; Ex 31,13; Is 1,4 e 40,25).

2) Na *teologia*, as linguagens catafática e apofática se intercalam na designação do divino. No Primeiro Testamento, Deus não tem um “nome” propriamente dito, ele é conhecido pelos seus feitos, do que se pode constatar a sua existência, mas sem poder dizer o que Ele é, essencialmente (cf. Aquino, I, q. 12, a. 10). Em Êxodo 3,15 lê-se: “Deus disse a Moisés: EU SOU AQUELE QUE SEREI”. E disse: “Falarás assim

aos filhos de Israel”: ‘EU SOU me enviou a vós’”. Seu nome é tão sagrado que era proibido ser pronunciado: “Não pronunciarás o nome do SENHOR teu Deus, em vão, pois o SENHOR não deixa impune quem pronuncia o seu nome em vão” (Ex 20,7). Por isso é comum o uso da expressão *Adonay* = Senhor de mim, ou Meu Senhor. São João Evangelista autor do Apocalipse 1,8 interpreta o Nome sagrado como “Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o Senhor Deus”, usa um pronome demonstrativo repetido três vezes com uma conjugação básica do verbo ser: “Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem, o Todo-poderoso”. No hinduísmo, *Brahma* é símbolo do Espírito Universal ou da Realidade Última, enquanto *Atma* é a sua expressão no espírito de cada criatura.

Mauro Negro observa que mesmo se nas Escrituras judaicas aparece algo que designa Deus, nem sempre é um nome próprio. *El* é um substantivo, “Deus”, e não um nome de Deus; *Elohim*, é o mesmo substantivo (*El*) com o pronome possessivo da primeira pessoa no singular, *im = de mim*, mostrando um “plural majestático” de Deus = Deuses de mim; *El Shaddai* é “Deus todo-poderoso”, provavelmente o modo como os Patriarcas o designam (cf. Ex 6,2-3); *Yah* é “ser”, e também é utilizado para designar Deus, como vemos no Cântico de Moisés e Mirian: “Minha força e meu canto é o SENHOR. Para mim ele foi salvação” (Ex 15,2). De *Yah* vem as “quatro letras sagradas”, o tetragrama YHWH= “Ele é” ou “eu sou”. O nome de Deus é vinculado à sua própria existência, o que é também transmite às criaturas. A *septuaginta* translitera o tetragrama YHWH como *Kyrios*, traduzido para o português como Senhor. Mas somente agora já “não como tratamento”, mas como “nome próprio de Deus” (Negro, 2014). A teologia cristã desenvolve a concepção de Deus Uno e Trino: Pai, Filho e Espírito Santo. Com os nomes vêm os epítetos, que definem seus méritos e funções. O povo indígena Deni, no Amazonas, designa Deus como Grande Espírito, *Sinukari*; os Apurinã, que vivem nas margens dos rios Purus e Pauini no Amazonas o nomeiam *Tsorá* (Sass, 2011, p. 196); os povos Guarani o designam Tupã, “Espírito do Trovão”; no pluralismo de divindades das tradições afro-brasileiras, destacam-se Oxum, Xangô, Oxóssi, Exu e Iemanjá. No Corão lê-se: “E deus possui os nomes mais belos” (VII, 180); “Invocai-o como Alá, ou invocai-o como Rahman, mas o

invocai, a ele pertencem os nomes mais belos” (XVIII, 110).

Disso concluímos, de um lado, que o nome revela a pessoa que o carrega, sua identidade e missão, de modo que dar o nome implica em possuir a coisa ou pessoa. Mas, de outro lado, isso não é possível fazer com Deus. Pois se “os nomes têm poder sobre as coisas nomeadas” (Marconi, 2008, p. 31), e nomear o divino equivale a algo como atraí-lo, ou possuí-lo: “A palavra falada tem poder; o nome também, sobretudo o nome de um deus” (Marconi, 2008, p. 28). Sempre é bom lembrar que a linguagem analógica e metafórica das religiões tem significado polivalente. Assim é quando se atribui a Deus conceitos como “criador”, “amor”, “graça”, “senhor”, “rei”, “pai”, “salvador”. O significado positivo dessas expressões, que explicitam algo extraordinariamente valioso, ganha sentido de infinitude ao serem conectadas com a palavra “Deus” (Huber, 1993, p. 76-79). Mas essa infinitude não é definida por um nome, o que limitaria o ser de Deus. Como “ninguém jamais viu a Deus” (Jo 1,18), Ele é inominável. Assim, de um lado, as religiões podem dar muitos nomes a Deus. De outro lado, longe de definir Deus, esses nomes servem mais para entender as nossas próprias experiências de Deus. Essa compreensão exige humildade das religiões, pois o Ser, Inominável, não é propriedade de nenhuma religião que pronuncia o nome de Deus: “A redução do divino a uma metáfora, a um único nome, é idolatria” (Deifelt, 2006, p. 266).

4.2 O ser de Deus

Para além do nome, emerge a questão sobre o conteúdo da experiência religiosa. “O que” o humano entende estar vivenciando religiosamente? Se há revelação, “quem” ou “o que” se revela? O objeto dessa experiência é narrado diferentemente nas culturas e nas religiões, onde o divino é expressado por linguagem analógica e metafórica em suas caracterizações e atributos, tal como espírito, livre, incomensurável, eterno, onipresente e onipotente.

Não se pode desconsiderar o influxo da experiência na compreensão de Deus. Retomamos que o que dizemos de/sobre Deus parte da experiência que entendemos dele fazer. E por isso, falamos mais da nossa experiência do que de Deus mesmo, uma vez que a teologia metafórica “ênfatiza categorias pessoais e

relacionais na sua linguagem de Deus” (Deifelt, 2006, p. 265). A compreensão de Deus “em si mesmo” é impossível. Conhecemos o Deus *pro nobis*, um conhecimento que depende da experiência, criativa e livre, conforme os contextos. O povo de Israel escravo no Egito o entende como “libertador” (Ex 3); a escrava egípcia Agar o experimenta como “o Deus que vê” (*El-Roi*, Gn 16,13); Jesus o designa *Abbá* (paizinho, próximo, amoroso). E o designamos como sabedoria, justiça, paz, amor, espírito, criador e salvador... Essas categorias, entre outras, não satisfazem para expressar a verdade do indizível. A razão é o que se lê nas Escrituras: “pois sou Deus e não homem” (Os 11,9). Assim, o que dizemos sobre Deus é sempre relativo, parcial e provisório: “Fazer uso de uma linguagem metafórica é reconhecer que nosso jeito de descrever Deus é, simultaneamente, verdadeiro e não-verdadeiro” (Mcfague, 1982, p. 21).

Otto entende que o sagrado como “outro” que está na essência de todo fenômeno religioso. E o designa como *numinoso*, *mysterium*, com as características de *tremendum*, *fascinans* e *augustum* (Otto, 2014, p.45-64). Max Scheler utilizando-se da fenomenologia de F. Brentano e E. Husserl, concebe o *ens a se*, o ser incondicionado ou absoluto, do divino e santo, em relação ao contingente, inspirando amor e temor. O *ens a se* é o elemento comum entre a metafísica e a religião. (cf. Scheler, 2007, p. 37). Para Scheller, “Deus foi o primeiro pensamento, a razão o segundo e o homem, o último” (Scheler, 2007, p. 37). O absoluto da religião é compreendido como fundamento da realidade, em sintonia com a metafísica. Mas enquanto na metafísica ele é captado intelectualmente, na religião é intuído como o santo. A metafísica busca conhecer, e a religião busca imitar o valor do santo, obedecê-lo e servi-lo, pelo que acontece a salvação. Assim, a fala sobre Deus apresenta limites, mas também possibilidades de dizer algo da percepção que temos do que ele mesmo revela.

A diversidade de experiência sobre Deus pode indicar diversidade na essência mesmo de Deus. Dessa forma, “Ao acentuar a presença de Deus em nosso meio, mediado por nossas experiências, é necessário, também, reconhecer a alteridade de Deus” (Deifelt, p. 265). O ser de Deus é plural, o Mistério é uno e múltiplo, simultaneamente. Diz Knitter (2008, p. 305); “O divino não é simples e nitidamente uma única realidade” (Knitter, 2008, p. 305); “Deus precisa de

multiplicidade para ser Deus” (Knitter, 2010, p. 59). É o fato de Deus mesmo se expressar de modo tão variado nas tradições religiosas que indicam que “há diferenças verdadeiras e autênticas dentro da própria divindade, devido a envolvimento múltiplos que Deus tem assumido com uma grande variedade de comunidades humanas” (Driver, 1987, p. 212. *Apud* Knitter, 2010, p. 60). Tal é o que confessa a fé cristã, um Deus múltiplo em sua essência, Uno e Trino. O Deus cristão é pessoal e relacional, se manifesta na particularidade e na diversidade. Panikkar (1987) conclui que “O mistério da Trindade é o fundamento último para o pluralismo... a realidade em si é pluralista” (Panikkar, 1987, p. 110. *Apud* Knitter, 2010, p. 60).

Assim, a compreensão de diferenças em Deus pode ser uma importante base para o reconhecimento do valor teológico do pluralismo religioso. O fato da fé cristã afirmar que o Mistério absoluto de Deus se encarnou na particularidade histórica de Jesus, não implica em negar outras formas de manifestação do Mistério, em outras particularidades humanas, na história e na criação. Tomás de Aquino não nega que, Deus onipotente poderia, em princípio, ter assumido diferentes encarnações para além do Jesus histórico:

O poder de uma pessoa divina é infinito; é ilimitado com respeito a todo o criado. Assim que, ... devemos sustentar que junto à natureza humana realmente assumida, uma pessoa divina poderia assumir outra numericamente distinta (*STh.* 3, 3,7. *Apud*, Amaladoss, 2009, p. 103).

Os limites da encarnação levam a reconhecer que “Deus não pode ser limitado a Jesus” (Knitter, 2010, p. 59), o que seria absolutização do humano, uma contradição teológica. Então, “Há *outras* manifestações universais, decisivas e indispensáveis da realidade divina além de Jesus” (Knitter, 2010, p. 104). Desse modo, “pela razão da relatividade presente em Jesus, cada pessoa pode encontrar Deus além de Jesus, especialmente em nossa história mundial e em muitas religiões que tem surgido dela” (Schillebeeckx, 1990, p. 184).

4.3 Uma pluralidade de metas finais e suas mediações

A concepção de uma pluralidade em Deus conduz à reflexão sobre como as religiões propõe uma *meta final* e das *mediações* para atingi-la. Deus, como

vimos, é uma realidade plural. Não basta dizer que “Deus” é o fim de tudo, independente do nome pelo qual é conhecido. Tendo diferentes concepções de Deus, as religiões apresentam diferentes horizontes de plenitudes. Então, o Sem Nome pode ser também de Muitos Nomes que o identificam com a Esperança Última para as pessoas crentes. Assim, não se pode dizer que todas as religiões conduzem para um mesmo fim: Nirvana e Deus não é a mesma realidade última; a iluminação budista e a salvação cristã não são a mesma coisa. Em comparação com o mundo terreno, “as diversidades de metas nesta vida vão subsistir até transformar-se em uma diversidade eterna de metas... após a morte as pessoas serão ‘felizes’ e ‘plenas’ de maneiras muito diferentes” (Knitter, 2008, p. 303). Por isso, Mark Heim fala de diferentes destinos finais, como “salvações” ou “multiplicidade de Supremos” (Heim, 2001; Knitter, 2008, p. 304) para os membros das diferentes religiões, conforme o credo de cada uma. Cada religião é um universo próprio, com uma “estrutura totalmente abrangente, uma perspectiva universal” (Linkbeck, 1984, p. 49), na qual seus seguidores constroem o sentido da realidade para si mesmos. Um Supremo não elimina outro, pois o “pluralismo de orientações” (Knitter, 2008, p. 310) se manifesta com diferenças “incuráveis” nas convicções da verdade. Isso significa que “as experiências que as religiões evocam ou moldam são tão variadas quanto os esquemas interpretativos que elas incorporam” (Linkbeck, 1984, p. 40).

E a pluralidade se observa também nas *mediações* para alcançar as metas finais. Elas decorrem da variedade da própria ação salvífica de Deus. E podem ser aceitas na medida em que as pessoas crentes por elas entreveem o seu destino maior e último. Jesus mesmo é o revelador dessa diversidade, uma vez que não exaure em si o ato salvífico de Deus. Afirmar a salvação ofertada por Jesus não implica em negar a intenção de Deus agindo para além de Jesus. Desse modo, a singularidade de Jesus afirmada pelos cristãos não impede de reconhecer a singularidade de outras personalidades religiosas na história.

Contudo, a teologia cristã conecta as doutrinas religiosas dessas personagens com Cristo, buscando entender como as verdades das religiões podem apresentar contribuições específicas ao modo como Cristo salva. Nisso a teologia das religiões assume caminhos distintos. A perspectiva inclusivista

entende é a graça crística quem atua nas diferentes religiões; e a perspectiva pluralista afirma que a contribuição das verdades das religiões para a fé cristã acontece “por causa do próprio dom e mérito interno que elas possuem, não por causa de alguma misteriosa ou oculta presença de Cristo nelas e que as torna cristãs sem nome” (Knitter, 2008, p. 296). Para teólogos/as pluralistas as pessoas afirmam suas verdades como a Palavra divina que salva (Jesus, Maomé), ou caminho de iluminação e para o Nirvana (Buda), ou o Uno Glorioso que ama como somos (Krishna, Amida Buda). Portanto, essa corrente teológica afirma que é preciso aceitar que existem verdades nas religiões, com suas diferenças para além do que Jesus propõe. Essa proposta é favorecida pelo atual contexto da pós-modernidade, onde as diversidades se expressam com força e nisso afirma-se que a verdade é plural, colocando em questão a pretensão de uma única verdade absoluta.

Isso pode levar a aprofundamentos e mesmo a mudanças, mas dentro das próprias convicções, o que se dá como “mudança de linha de ação”, no comportamento e nas relações com as pessoas e com a criação. Tal pode ser, por exemplo, na responsabilidade global, social, ética, ecológica. Nisso as pessoas religiosas teriam um comportamento ético, “santo”, comum. Para DiNoia, Deus nos toca e nos salva por meio de nossas escolhas morais, de modo que a sinceridade de coração e da consciência mostra a sensibilidade ao Espírito de Deus (DiNoia, 1992, p. 104-107). Por essas mudanças, as pessoas podem ser “substancialmente diferentes” permanecendo na própria tradição religiosa. Não há algo como um núcleo comum para todas as religiões. Cada uma tem a Realidade Divina como seu núcleo, está centrada no Outro, na Realidade Última. Isso pode favorecer a comunicação e a cooperação entre os credos, bem como o aperfeiçoamento da condição humana neste mundo, centrando-o à Realidade Última.

5 A natureza transcendental e reveladora de toda verdadeira religião

Se o que falamos acima está na base de uma religião verdadeira, toda verdadeira religião é de natureza transcendental. Não entendemos aqui “transcendência” num sentido metafísico, mas religioso. É algo que se conecta

com o Mistério e o desvela, pelo que dá acesso à profundidade e à amplitude do significado das vivências pessoais e coletivas. O que há de “transcendental” não procede apenas do humano em relação a Deus, mas primeiramente dele, que vem ao nosso encontro. A nossa busca de Deus é “suscitada por um prévio encontro com ele e no qual Deus mesmo tomou a iniciativa” (Velasco, 1983, p. 124-125). Teologicamente, “A religião é, em definitivo, a tomada de consciência da presença do Divino no mundo... como o *originário e transcendente*, como o que de si mesmo chega ao ser humano e a ele se abre” (Queiruga, 2010, p. 25). O ser humano pensa no mistério de Deus apenas a partir de uma prévia manifestação desse mistério em alguma situação de sua vida. E toda religião é um meio possível de acesso de Deus ao humano e do humano a Deus.

Então não tem sentido falar de religião puramente natural. Toda verdadeira religião tem algo de outra ordem, transcendental ou, se quiser, sobrenatural. Sua verdade se verifica por dois principais critérios: *Primeiro*, pela abertura do humano para uma realidade maior, o Transcendente, Deus. A verdade da religião está em deixar o humano “constitutivamente aberto” (Queiruga, 2010, p. 356), tirá-lo de um autocentramento para centrá-lo na Realidade Última (Hick, 1989, p. 325). Assim, a ordem imanente, por melhor que seja, não se completa em si mesma. A religião é uma forma de possibilitar a conexão entre imanência e transcendência, humano e divino, finito e infinito. Ambos formam uma totalidade de sentido das realidades vividas religiosamente. *Segundo*, a qualificação do humano como “globalmente responsável” (Knitter, 2010, p. 39-56-57), na vivência de valores como justiça, paz, liberdade, amor, solidariedade, que se expressam concretamente nas relações interpessoais e que incidem na formação da sociedade e do cuidado da criação. Isso possibilita para uma “melhor e ilimitada qualidade da existência humana” (Hick, 1989, p. 325).

Dessa forma, o caráter de transcendência das religiões se enraíza na verdade do sagrado, do mistério que se expressa/revela nas vivências religiosas distintas. A questão da verdade diz respeito ao “tipo de verdade” (Queiruga, 2010, p. 346) que cada religião mostra sobre o Mistério. Knitter adverte que elas “fazem parte dessa verdade *de formas muito diferentes*” (Knitter, 2010, p. 44). Essa diversidade é comunicativa e possibilita complementariedade na verdade. Diz

Schillebeeckx (1994, p. 215): “Há mais verdade (religiosa) *em todas as religiões no seu conjunto* do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo”. Então, para superar tendências de negar a verdade nas religiões dos outros, propõe-se a dialética “verdadeiro/mais verdadeiro... de bom/melhor (não de mau/bom)” (Queiruga, 2010, p. 346). No diálogo da verdade, “os muitos se tornam um e são aumentados por um” (Whitehead 1957, p. 26. *Apud* Knitter, 2010, p. 46). Por isso as verdades das religiões não precisam ser “incluídas” no cristianismo, mas “correlacionadas” (Knitter, 2010, p. 37), isto é, relacionadas umas às outras, e assim suas verdades são compreendidas e aceitas como “verdadeiramente diferentes” (Knitter, 2010, p. 37), sem pretensão de superioridade, julgamento ou absorção. Cada uma precisa ser considerada em seus próprios critérios de verdade.

Então, para uma religião ser de natureza transcendente ela precisa ser verdadeiramente reveladora. Para isso não precisa ser igual, e nem se afirma que todas tem o mesmo valor no horizonte da revelação. O importante é compreender que o valor de uma religião está na experiência do numinoso, do mistério, que elas possibilitam atingir. Isso acontece de formas diversas nas diferentes situações humanas e implicam diretamente nessas situações. Isso amplia o conceito de “revelação”, o que para Queiruga não é algo formal, único, como uma técnica da comunicação de Deus. Pelo contrário,

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

Assim, as diferentes religiões são entendidas como diferentes respostas que o ser humano dá para o divino único, o que incorpora diferentes percepções conforme os tempos e os contextos diversos (Hick, 1973). Onde se constata uma real relação entre Deus e o humano, existe algo que Deus comunica. Aí está a verdade de uma religião, essa experiência é nuclear em cada uma delas e pode ser captada pelas pessoas crentes.

6 Por um cristianismo plural

É um desafio situar-se no contexto religioso plural afirmando a própria identidade sem negar a identidade do outro; reconhecendo a identidade do outro sem negar a própria; dialogando honestamente com as próprias crenças e as crenças do outro; intercambiando valores que possibilitam enriquecimento mútuo sem perder a fidelidade à própria fé. O fato é que nunca na história humana o sagrado apareceu de forma tão plural e multifacetado. E isso não apenas no contexto social, mas também na interioridade de pessoas crentes, a ponto da sua identidade já não mais ser compreensível numa perspectiva religiosa apenas.

Isso, de um lado, levanta questionamentos à fé cristã que afirma em Jesus Cristo a plenitude da revelação do desígnio salvífico de Deus para todo ser humano e a única mediação dessa revelação (At 4,12; 1Tm 2,3-5). Por outro lado, impulsiona o cristianismo a realmente se universalizar para que sua mensagem atinja todas as pessoas. A afirmação da universalidade da salvação pela particularidade da mediação crística, e o caráter absoluto dessa proposta, tem levado a igreja a desenvolver sua doutrina e sua missão em conflito com as religiões. Em nossos tempos, a teologia das religiões se esforça para superar esse conflito. Em perspectiva dialogal a teologia observa que a tensão existente entre universalidade e particularidade abre caminhos em duas direções: internamente, para conceber um cristianismo plural; e, externamente, para favorecer o encontro do cristianismo com as religiões. A graça crística extrapola o que o homem de Nazaré significa como portador da revelação divina. A particularidade de Cristo se concretiza em todos os meios, da religião cristã ou não, pelos quais Deus atua na vida das pessoas. Assim melhor se compreende a universalidade da salvação. E isso é condição para a catolicidade ou mundialização da fé cristã. Catolicidade e pluralidade se exigem mutuamente, a catolicidade inclui diferentes particularidades culturais e religiosas, numa pluralidade de mediação.

Contribui para compreender isso o que acima falamos sobre os elementos sincréticos presentes na origem e na história do cristianismo. Essa pluralidade raiz é o que forma a sua vocação universal, sua catolicidade. Servindo-se de outras culturas e credos para formar-se, a fé cristã abre-se para as diferentes culturas e

credos. Como bem diz Leonardo Boff, “a fé cristã possui categorias que permitem alimentar uma atitude positiva frente ao pluralismo religioso” (Boff, 2006). Entre outros, destacam-se a “aliança cósmica” que Deus estabelece com a humanidade desde Abraão e Moisés (Gn 9, 9-11); o verdadeiro culto a Deus se dá “em espírito e verdade” (Jo 4, 23), e não neste ou naquele “monte” - doutrinal e institucional; a teologia das “sementes do Verbo” nas diferentes culturas desde o princípio do mundo (Jo 1,9); a ação do Espírito que possibilita reconhecer Deus e sua graça nas nações (AD 9); a proposta de respeito à alteridade, hospitalidade, convivência pacífica e enriquecimento mútuo. Enfim, “a aceitação da diversidade das religiões está a meu ver implicada na essência do cristianismo” (Schillebeeckx, 1994, p. 213), como contribuição para a afirmação de um *Deus semper maior*. Assim, é possível um “cristianismo mundial” ... que, sendo sempre idêntico a si mesmo, seja verdadeiramente enraizado em todas as grandes culturas ... (e) também nas tradições religiosas diversas” (Geffrè, 1999, p. 242).

Um cristianismo plural exige hermenêuticas plurais, análises por interfaces, capazes de situá-lo positivamente no interior do pluralismo religioso e cultural do nosso tempo. Ele é naturalmente aberto para o diálogo e a convivência *intra* e *inter*-religiosa. Por um processo de *inreligiosação* (Queiruga, 2001, p. 315-355), a fé cristã não apenas reconhece a outra fé, mas também se reconhece em muitos elementos dela, acolhendo em si o que contribui para expressar sua catolicidade, pluralidade e singularidade. Nesse sentido, “uma religião que se pretenda universal ... não pode desconsiderar teologicamente a análise dos benefícios e limites de uma espiritualidade híbrida” (Soares Ligório, 2007, p. 118). Com a quebra dos metarrelatos, das visões totalitárias da realidade, não há hegemonia de credo ou de cultura no mundo plural pós-moderno. Não se aceita dogmatismos ou etnocentrismos. Então cada religião é uma forma de afirmar o Sentido, e não sua concepção única para toda pessoa crente. Aqui entende-se que “O sincretismo não é uma etapa rumo ao cristianismo total, mas a evidência de que nenhuma religião tem forças, permissão ou mandato para esgotar o Sentido da Vida” (Soares Ligório, 2007, p. 130). Fazendo-se plural, o cristianismo propõe uma verdade salvífica que em sua universalidade assume na particularidade e singularidade de Cristo outras particularidades e singularidades do pluralismo religioso.

Conclusão

Do estudo realizado, conclui-se que o pluralismo religioso se manifesta como uma riqueza na história da humanidade. E como tal, precisa ser reconhecido e vivido por relações que possibilitam um enriquecimento mútuo na forma de entender a vida humana, a realidade circundante, a sentido último da existência. Esse pluralismo se intensifica por uma série de fatores, como a globalização e o desenvolvimento das novas tecnologias de comunicação. E a diversidade religiosa reconfigura constantemente as sociedades contemporâneas. Para além da leitura sociológica, a teologia possibilita compreender que o pluralismo religioso se explica por três principais razões: pelas diferentes maneiras como Deus se relaciona com o mundo, utilizando uma pluralidade de mediações, cada uma dessas indicando algo específico do que Ele é; pelos contextos socioculturais que implicam na recepção, no entendimento e na explicitação do que se revela, o que explica os diversos nomes do divino nas diferentes doutrinas religiosas; e pelo próprio ser de Deus, que em si mesmo é múltiplo, plural, vários.

Esse fato move a fé cristã para conceber a pluralidade não apenas como elemento externo a ela, mas algo que está no seu próprio seio. O mundo religioso plural requer o entendimento de um cristianismo também plural que se manifesta, de um lado, pelos elementos sincréticos que estão na sua origem e no seu desenvolvimento. E, de outro lado, partilhando com outras tradições religiosas o que lhe é específico, como a mediação de Jesus Cristo na relação entre Deus e a humanidade. Essa leitura é possível por uma teologia das religiões em perspectiva pluralista, capaz de situar a fé cristã no contexto religioso plural afirmando convictamente a sua identidade, mas também reconhecendo a legitimidade de outras identidades religiosas e dialogando com suas propostas de sentido para as pessoas crentes do nosso tempo.

REFERÊNCIAS

AMALADOSS, Michael. “Quelqu’ un peut-il être hindou-chrétien?”. **Chémins de Dialogue**, 9 (1997) 151- 156.

AMALADOSS, Michael. “El único Espirito y la pluralidad de dioses”. **Concilium**, vol. 332, n. 4, p. 95-104, 2009.

- AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*, v. 1, São Paulo, Loyola, 2001.
- BARROS, Marcelo. “Múltipla pertença, o pluralismo vindouro”. In TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 41-60.
- BAZÁN, Francisco García. **Aspectos Incomuns do Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BENVÊNISTE, Emile. **Vocabulário das Instituições Indo-Européias**. Vol. I. Campinas: Pontes, 1995.
- BÍBLIA - Edição Brasileira, TEB - São Paulo: Loyola; Paulinas, 1995.
- BOBSIN, Oneide. **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: IEGP/CEBI/Pastoral Luterana, 2002.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Leonardo. *Prólogo*. In ASETT, **Por los Muchos Caminos de Dios**. vol. III, 2006. Prólogo. Quito: Editorial Abya Yala, 2006. Disponível em <http://tiempoaxial.org/textos/TA6Prologo.htm>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- BRANDT, Hermann. **Espiritualidade: Motivações e critérios**. Sinodal, 1978.
- CASTELLES, Manuel. **O Poder da Identidade**. vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2007.
- CUYPERS, Michel. “Corão e Bíblia: similaridades?”. In **Revista IHU Online**, Edição 302 (ago. 2009) p. 7-9. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao302.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2021.
- DAMEN, Franz. **Pelos Muitos Caminhos de Deus. Desafios do pluralismo à teologia da libertação**. Goiás: Rede, 2003.
- DEIFELT, Wanda. “Contexto social, linguagem e imagens de Deus”. In SUZIN, Luiz Carlos (org.). **Teologia para Outro Mundo Possível**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 263-276.
- DiNOIA, Joseph. **The Diversity of Religions. A Christian perspective**. Washington D.C.: The Catholic Press of America, 1992.
- DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.
- FRANÇA MIRANDA, Mário de. **Inculturação da fé. Uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2003.

FRANÇA MIRANDA, Mário de. “Instituição e indivíduo, na reforma eclesial de Lutero e de Francisco. **Perspectiva Teológica**, v. 49, n. 1, p. 17-40, 2017.

GEFFRÉ, Claude. *Profession Théologien*. Paris: Albin Michel, 1999.

HEIM, S. Mart. *The Depth of Riches. A trinitarian theology of religious ends*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

HERVIEU-Leger, D. **Le Pèlerin et le converti: la religion em mouvement**. Paris: Flammarion, 1999.

HICK, John. **God and the Universe of Faiths**. New York: St. Martin Press, 1973.

HIK, John. **An interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent**. New Haven: Yale University Press, 1989.

HUBER, Carlo. **E questo Tutti Chiamano “Dio”. Analisi del linguaggio Cristiano**. Roma, Editrice PUG, 1993.

KEPEL, Gilles. **A Revanche de Deus. Cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo**. São Paulo: Siciliano, 1991.

KNITTER, Paul F. **Introdução à Teologia das Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KNITTER, Paul. **Jesus e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, p. 59.

LIGORIO SOARES, Afonso Maria. **As Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2003.

LIGÓRIO SOARES, Afonso Maria. “Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista”. In TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. **Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 113-136.

LINDBECK, George. **The Nature of Doctrine. Religion and theology in a postliberal age**. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

MARCONI, Momolina. **Prelúdio à História das Religiões**. São Paulo: Paulus, 2008.

McFAGUE, Sally. **Metaphorical Theology. Philadelphia**: Fortress Press, 1982.

MÜLLER, F. Max. **Lectures on the Science of Language**. London: Longmans, Green, and CO. 1866. Disponível em <https://archive.org/details/lecturesonscien08mlgoog/page/n6/mode/2up>. Acesso em: 20 fev. 2021.

NEGRO, Mauro. “O nome de Deus no Antigo Testamento. Identidade e presença do Mistério do Único”. **Revista de Catequese**, v. 37, p. 129-144, 2014. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/files/journals/1/articles/2044/submission/original/2044->

6187-1-SM.pdf. Acesso em: 30 maio, 2021.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: EST/Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2014.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a Revelação**. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé - Introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1989.

SASS, Waltter. “Cosmovisão indígena e teologia cristã”. In SUSIN, Luiz Carlos; DOS SANTOS, Joe Marçal G. **Nosso Planeta Nossa Vida – Ecoteologia e teologia**. São Paulo: Paulinas, p. 193-214, 2011.

SCHELER, Max. **De lo Enterno en el Hombre**. Madrid: Encuentro, 2007.

SCHILLEBEECKX, Edward. **The Church. The human story of God**. New York: Crossroad, 1990.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

STARKLOFF, Carl, F. “Inculturation and cultural systems”. **Theological Studies** v. 55 n. 1 (1994) 66-81. Disponível em <http://cdn.theologicalstudies.net/55/55.1/55.1.4.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2021.

TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VELASCO, J. Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madrid, 1983.

WACKER, Marie-Theres. “El monoteísmo bíblico entre la disputa y la revisión”. **Concilium**, n. 332, vol. 4, p. 21-34, set. 2009.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality. An essay in cosmology**. New York: Free Press, 1957.

WOLFF, Elias; SOUZA DOS SANTOS, Adriano Lazarini. “O Espírito Santo e o diálogo inter-religioso: apontamentos da tradição e do magistério eclesial”. **Caminhos de Diálogo**, vol. 4, n. 6, p. 70-82, jan./dez. 2016.