

Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

ISSN 2357-965X



RELIGIÕES E CULTURAS: PERSPECTIVAS E DIÁLOGOS

Produção

**Comissão Episcopal Pastoral para o
Ecumenismo e o Diálogo Inter-Religioso
- CNBB**

Apoio



Revista Caminhos de Diálogo - Ano 03, nº. 05, agosto a dezembro de 2015

Ficha Técnica

Comissão Episcopal Pastoral para o Diálogo Ecumênico e Inter-Religioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

Dom Francisco Biasin – Presidente
Dom Zanoni Demettino Castro
Dom Manoel João Francisco
Pe. Marcus Barbosa Guimarães – Assessor

Caminhos de Diálogo - Revista semestral, fundada em 2013

Francisco Biasin - Editor
Elias Wolff - Diretor

Conselho Editorial

Francisco Biasin – Bispo da diocese de Barra do Piraí - Volta Redonda/RJ
Elias Wolff – Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Curitiba/PR
Vitor Galdino Feller – Faculdade Católica de Santa Catarina - Florianópolis/SC
Rudolf von Sinner – Escola Superior de Teologia - São Leopoldo/RS
Fernando Bortolletto Filho - Diretor Executivo da Assoc. dos Seminários Teológicos
Evangélicos - São Paulo/SP
Marcial Maçaneiro – Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Curitiba/PR
Gabriele Cipriani – Movimento de Educação de Base - Brasília/DF
Elisangela Dias Barbosa - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil - Brasília/DF
Maria Teresa de Freitas Cardoso – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro -
Rio de Janeiro/RJ

Conselho Consultivo

José Bizon – Pontifícia Universidade de São Paulo - São Paulo/SP
Dom Manoel João Francisco – Diocese de Cornélio Procópio - PR
Romi Marcia Bencke – Secretária Executiva do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do
Brasil - CONIC
Dom Benedito Araújo - Diocese de Guajaramirim/RO
Therezinha L. M. da Cruz - Arquidiocese de Brasília-DF

Revisão

Fernando Bortolletto Filho

Therezinha L. M. da Cruz

Pedro Paulo Vieira

Editoração Eletrônica

Luciene Lopes Pereira - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil

Projeto Gráfico e Capa

Willian Fabricio Ribeiro - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil

Publicação dirigida aos agentes das igrejas e das organizações que promovem o diálogo ecumênico, inter-religioso e intercultural.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.



Sumário

Editorial	7
Artigos	
A cultura entre o sagrado e a secularização.....	11
Religiões e direitos: Interpelações para o diálogo intercultural e inter-religioso.....	23
Ser pentecostal na contemporaneidade: Uma autocrítica.....	35
Ecumenismo e educação: Desafios e missão na ambiência escolar católica	53
Missão em perspectiva de diálogo e respeito às culturas	65
Aspectos existenciais, sócio-culturais, teológicos e éticos da morte no antigo testamento	81
O diálogo nas teologias das religiões	91
Crônicas	105
Recensão	
Ciberteologia - Pensar o Cristianismo nos tempos da rede.....	109
Documentação	117

Editorial

Cultura é um estilo de vida, um modo de ser e agir no mundo, pessoal e coletivamente. Ela configura o universo semântico no qual se apreende e se expressa o significado da realidade onde vivemos. É, assim, um conjunto de elementos que se expressam na vida de cada pessoa, formando um “capital cognitivo e técnico” (práticas, saberes, regras), e um capital mitológico e ritual (crenças, normas, interdições, valores)” (E. Morin). Trata-se de um “capital de memória e organização” (E. Morin) da vida social, algo herdado e regenerado em cada tempo e contexto. A cultura possui as características do limite de seu tempo e espaço próprio, mas também da abertura a elementos externos que não contradizem seus valores essenciais. Ela é a fonte geradora/regeneradora da complexidade das sociedades humanas.

A questão cultural está situada na relação que as pessoas desenvolvem com o meio social, com a natureza e com os modos de produção. Nesse contexto, fé e cultura, evangelização e cultura, igreja e sociedade implicam-se mutuamente. A evangelização acontece de fato quando o Evangelho penetra nas culturas, tornando-se o horizonte de sentido maior, transcendente, dos valores humanos. Num horizonte cultural comum, as igrejas enfrentam desafios comuns para a evangelização. O ideal da unidade cristã não está desvinculado da aspiração de um novo comportamento cultural para toda a sociedade.

Dos horizontes culturais que interpelam as igrejas hoje, destacamos:

1) *Cultura e ecologia* – A manutenção do equilíbrio ecológico apresenta-se atualmente como um dos grandes desafios da sociedade e uma responsabilidade também dos cristãos. O modo extrativista de produção faz com que reservas naturais acumuladas durante milhões de anos e tradições resultantes de uma sedimentação secular, se esgotem e se decomponham em um curto espaço de tempo. A inovação tecnológica cria novas relações entre as pessoas e dessas com a natureza, e é um dos fatores que mais tem influenciado na mudança cultural da sociedade. E como essa tecnologia não é totalmente concebida em função do ser humano e a partir das realidades locais, o comportamento dos indivíduos tende a assumir uma expressão cultural que não lhes é própria. Assim, temos uma cultura globalizada que tem a tecnologia moderna como um dos seus impulsionadores principais.

Essa realidade exige um posicionamento comum das igrejas, afirmando que

O ambiente natural deve ser usado em benefício de todos. O mundo que Deus criou, Ele no-lo deu como sinal de seu infinito amor. A exploração do ambiente natural deve, portanto, ser em favor da vida, em sentido abrangente. Por isso somos chamados a buscar,

*em conjunto, um desenvolvimento justo e sustentável*¹.

Confrontando essa realidade com o Evangelho que proclamam, as igrejas são desafiadas a: a) no nível técnico, orientar para a utilização de formas de energia não poluentes e adquiridas de recursos renováveis, a redução do uso de agentes poluentes, de recursos biodegradáveis, a intensificação dos processos de reciclagem; b) no nível ético, enfrentar o desafio ecológico através de alternativas para a sociedade de consumo, com a criação de uma “cultura ecológica integral”, com fundamentos cristãos; c) no nível teológico, fundar a cultura ecológica integral na convicção de que Deus criou o mundo bom (Gn 1,31); o desequilíbrio ecológico é fruto do desequilíbrio humano causado pelo pecado (Gn 3,27); a manutenção do cosmos integra a missão que Deus deu ao ser humano de colaborar na sua obra; a preservação da criação dá glória a Deus e é elevada ao Ressuscitado (Ef 1,20), até que Deus seja tudo em todas as coisas (Cl 4,20).

2) *Cultura individual no contexto do comunitário* – A reconstrução da vida pessoal e social na sua totalidade faz parte do caráter globalizante da ação das igrejas, favorecendo para o surgimento de um novo comportamento individual, vinculado à reorganização da sociedade como um todo. A ação para preservar e promover os valores culturais engloba um conjunto de iniciativas, cujo objetivo maior é garantir o desenvolvimento humano em todos os setores da vida social. As igrejas precisam exortar seus fiéis para a participação consciente e responsável nesse processo, em sintonia com os princípios cristãos, promovendo uma conversão comunitária a um novo estilo de vida e o testemunho da fé pela solidariedade e a diaconia. A finalidade é possibilitar o surgimento tanto de uma sociedade nova quanto de um ser humano novo, fundamentados nos princípios cristãos da liberdade, do diálogo, da primazia do ser sobre o ter e do bem comum sobre o individual. Teologicamente, essa reconstrução pessoal e social tem um significado escatológico: a humanidade nova é prefigurada em Jesus Cristo e a nova sociedade busca sua plenitude em um novo céu e uma nova terra (Ap 21,22).

3) *Cultura e religião* – Junto ao desequilíbrio ecológico e à crise dos valores humanos tradicionais, existe o questionamento da validade dos valores religiosos para a sociedade tecnológica, altamente secularizada e materialista. No lugar dos paradigmas cristãos, a sociedade moderna favorece o surgimento de novos elementos culturais e religiosos, muitos deles oriundos de regiões que não possuem a tradição cristã. Como consequência, existe atualmente uma grande fragilidade no comportamento cultural e religioso das pessoas. Nesse contexto, urge o resgate e a consolidação dos valores que favorecem a sustentação das convicções religiosas das pessoas. Trata-se

1 Carta-convite expedida pelo CONIC e assinada pelo bispo anglicano Dom Glauco Soares, pelo presidente da IECLB Huberto Kirchheim, convidando as igrejas-membro cristãs para a «Conferência sobre Igreja e Desenvolvimento» Brasília, em 1995, in CONIC, Notícias, 19 [1995] 6).

de uma cultura aberta para o Transcendente, mas que se insere na humanidade pela encarnação de Cristo, promovendo o respeito pelas pessoas em sua busca de respostas às questões mais profundas da vida e respeito pela ação do Espírito nesse viver humano.

Isso implica no desenvolvimento de uma “cultura do diálogo” e “cultura do encontro”, como propõe o papa Francisco. E essa cultura só é possível pela consciência de que “tudo está interligado”, ser humano, sociedade, cosmos, igrejas, religiões e culturas. Na cultura do encontro e do diálogo, cada pessoa se auto-organiza em interação com outras pessoas, cada indivíduo tem (algo do) o outro em si mesmo, como uma espécie de “*alterego* (eu mesmo-outro), ao mesmo tempo diferente e idêntico ao eu” (MORIN, 2002, 78). O princípio de inclusão está na origem, como no filhote que sai do ovo e segue a mãe. O outro é uma necessidade interna” (MORIN, 2002, 76). Esse princípio é o que sustenta a vida em comunidade, na família, na sociedade, as amizades, as parcerias, o amor. A pessoa vive para si, com os outros e para os outros dialogicamente, por um princípio de inclusão solidária próprio da natureza humana. Daqui a possibilidade da compreensão mútua, da fraternidade, da solidariedade, da convivência entre povos, igrejas, religiões e culturas.

As igrejas e as religiões são interpeladas pela diversidade cultural da contemporaneidade, que apresenta os desafios e as possibilidades para a vivência da fé dos crentes. Refletindo sobre essa questão, o presente número de Caminhos de Diálogo apresenta os seguintes artigos: *A cultura entre o sagrado e a secularização*, de Euler Renato Westphal; *Missão em perspectiva de diálogo e respeito às culturas*, por Solange das Graças Martinez Saraceni; *Religiões e Direitos: Interpelações para o diálogo intercultural e inter-religioso*, por Raquel de Fátima Colet; *Aspectos existenciais, sócio-culturais, teológicos e éticos da morte no Antigo Testamento*, de Jefferson Zeferino; *Ser pentecostal na contemporaneidade: uma autocrítica*, por David Mesquiati de Oliveira; *Ecumenismo e educação: desafios e missão na ambiência escolar católica*, de Adriano de Souza Viana; *O diálogo nas teologias das religiões*, por Osmar Aloizio Resende. Apresentamos, ainda, Crônicas, Recensão e Documentação.

Elias Wolff
Diretor

Artigo 1

A cultura entre o sagrado e a secularização

Euler Renato Westphal*

Resumo

A cultura proporciona as referências para a construção de uma visão de mundo e visão de vida a fim de que a vida nas relações sociais seja possível. Os homens e as mulheres sem cultura “seriam monstruosidades”, que não poderiam viver em sociedade. A tradição protestante, que vem de Lutero, construiu um patrimônio cultural significativo para a humanidade, que teve desdobramentos na modernidade. Cultura seria expressão da vivência da sociedade a partir do primeiro uso da lei, ou seja, do seu uso político e civil. Assim, a cultura tem o objetivo de coibir as forças humanas destruidoras que ameaçam a vida e proporcionar condições para uma vida agradável e feliz. A partir da Reforma protestante criaram-se escolas, formou-se a economia moderna e dignificaram-se o casamento e o trabalho. O protestantismo secularizado não conseguiu distinguir suficientemente Lei e Evangelho, e vive o dilema entre a secularização e o secularismo. O secularismo nutre-se do materialismo e a esperança dará lugar ao nihilismo, que é o vazio existencial na modernidade. O pensamento da justificação por fé, de Lutero, estabeleceu as condições e a motivação para que o progresso material fosse visto como expressão da religiosidade protestante. Segundo a fé protestante, o trabalho é expressão de uma vocação divina para servir a Deus no mundo. A indústria, como patrimônio cultural, é um dos desdobramentos da cultura protestante.

Palavras-chave: Educação, cultura, mandato cultural.

* Euler Renato Westphal (Doutor) é professor de teologia sistemática, história da igreja e ética na Faculdade Luterana de Teologia, bem como professor de bioética na Universidade Regional de Joinville (UNIVILLE). É autor de diversas publicações na área da bioética. Este artigo apresenta uma versão modificada do texto original publicado em WESTPHAL, Euler R. Educação, cultura e sociedade: Lutero e o mandato cultural. In: SCHWAMBACH, Claus. Reforma e Educação. São Bento do Sul: Editora União Cristã, 2013.

Abstract

Culture provides the construction references of a world vision and life vision to make the social relations in life possible. Man and woman without culture “would be monstrosities” that could not live in society. The protestant tradition, descending from Luther, constructed a meaningful cultural patrimony for humanity, which had developments in modernity. Culture would be the expression of society’s experience from the first use of the law, that is, it’s political and civil use. Thus, culture has the objective of restraining the destructive human forces that threaten life and also provide conditions for a pleasant and happy life. Commencing in the protestant Reform schools were created, modern economy was formed and marriage and work were dignified. Secularized Protestantism couldn’t manage do distinguish sufficiently Law and Gospel and lives the dilemma between secularization and secularism. Secularism nurses itself of materialism and hope will give place to nihilism, which is modernity’s existential emptiness. Luther’s thought of justification by faith established the conditions and the motivation for the material progress to be seen as an expression of the protestant religiousness. According to the protestant faith, work is expression of a divine vocation to serve God in the world. The industry as cultural patrimony is one of the developments of the protestant culture.

Keywords: Education, culture, cultural mandate.

Nas ciências humanas e nas abordagens da Unesco, a cultura é vista como expressão das relações sociais e da existência humana como um todo. Também as políticas públicas priorizam as questões ligadas à cultura. Especialmente o Estado brasileiro tem privilegiado a abordagem cultural. Nos últimos anos, o Brasil esforça-se em reconhecer o patrimônio cultural das populações afro-descendentes e indígenas. Essa preocupação com a cultura também observamos nas políticas de cotas nas universidades, bem como nas cotas no acesso ao emprego no setor público. Assim, há um esforço considerável em privilegiar a inclusão das culturas e de reconhecer a diversidade cultural. Esse é um dos principais assuntos do momento.

Se a cultura é um aspecto importante na agenda da UNESCO e do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), por que não perguntar pela relevância da cultura no contexto das Igrejas cristãs? Em grande medida, cultura é vista sob a perspectiva da sua expressão material, como monumentos, igrejas e documentos. A questão imaterial da cultura, com seus valores, suas crenças e todo o complexo sistema simbólico nem sempre é suficientemente considerado. Diante disso, perguntamos:

O que é cultura?

Segundo o renomado teólogo, filósofo, médico e músico Albert Schweitzer, há uma relação intrínseca entre valores, religião e cultura, tanto na construção do patrimônio cultural como na ruptura da ética com a cultura. Desse modo, cidadania, ética, valores religiosos e as expressões tangíveis de cultura condicionam-se. Schweitzer alerta para o equívoco de se reduzir cultura somente àquilo que é material e esquecer a dimensão fundamental, que são os conjuntos de valores que norteiam a vida humana, ou seja, a dimensão da imaterialidade (SCHWEITZER, 1996, p. 34-72). Partimos da premissa de que a proteção dos bens imateriais e materiais do ser humano fortalecem a noção de dignidade e o exercício concreto da cidadania. Assim, a cultura faz-se a partir da construção dos vínculos sociais, a construção de sentido e projetos de vida (SENNET, 2004). Entendemos ser necessário abordar a imaterialidade, porque estão sendo priorizadas as leituras sobre o desenvolvimento e o progresso econômico e industrial, que são os bens materiais, sem, contudo, priorizar os bens imateriais. Na literatura sobre o patrimônio cultural fala-se de imaterialidade, no entanto, não se consegue sair da concepção de materialidade do patrimônio. Fala-se de imaterialidade, mas o foco permanece na materialidade (CARTILHA PATRIMÔNIO IMATERIAL, 2006).

Entendemos que o patrimônio cultural tangível, material, seja a sua forma visível de valores e de visões de mundo que formam a consciência e a racionalidade humanas, o que é próprio da vida de uma pessoa e de sua condição humana (GADAMER, 2002; GRONDIN, 1999).

Segundo Geertz, o ser humano é dependente dos costumes, usos, valores, conjunto de hábitos para que a vida seja possível. O aspecto religioso, como é dito na linguagem da antropologia cultural, é o valor simbólico mais poderoso na construção da teia de significados da existência humana. A partir dessa teia de significados e de sentido, que é o religioso, as sociedades organizam a sua vida. O ser humano precisa de sistemas de orientações que ordenam o seu comportamento. O papel da cultura na vida humana é essencial para dar sustentação e significado à vida (GEERTZ, 2011, p.33). Segundo Geertz (2011, p.73):

O que o ser humano tem como seus bens mais valiosos é a imaterialidade dos seus símbolos, que proporcionam orientação para a construção da existência e, com isso, sentido e segurança para a vida. Os sistemas de orientação são denominados de Weltanschauung [visão de mundo] e Lebensanschauung [visão de vida].

A *Weltanschauung* e a *Lebensanschauung* são aspectos da vida humana que se condicionam e proporcionam as condições para que a vida seja possível, sem as quais, a existência humana seria autofágica. Para Geertz, os homens, sem uma *Wel-*

tanschauung e uma *Lebensanschauung*, ou seja, sem cultura, “seriam monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto: verdadeiros casos psiquiátricos” (GEERTZ, 2011, p. 35).

Contextualizando a noção de cultura

Segundo a publicação do Iphan/SC (ROTEIROS NACIONAIS DE IMIGRAÇÃO Santa Catarina, 2008, p. 17):

A vinda de colonos europeus para o Brasil marcou uma ruptura definitiva com o sistema colonial vigente até então. A distribuição de terras baseada na lógica latifundiária de monoculturas como era o caso das grandes fazendas de café do sudeste ou dos canaviais nordestinos e apoiada na mão-de-obra escrava, passou a ser contraposta por um novo modelo, baseado na pequena propriedade rural, com mão de obra familiar e produção diversificada.

Conforme declaração oficial, os europeus criaram cultura e um modelo diferenciado de sociedade e de economia no sul do Brasil (ROTEIROS NACIONAIS DE IMIGRAÇÃO Santa Catarina, 2008; TERNES, 2001). Observa-se também que essas abordagens oficiais sobre cultura apresentam os imigrantes europeus despidos de suas referências imateriais, sua teologia, seus valores de vida, sua espiritualidade. A *Weltanschauung* e sua *Lebensanschauung*, que são os fundamentos de suas expressões culturais materiais, não são devidamente consideradas. Falar da cultura é falar da sua teologia e de sua espiritualidade que estão na base da expressão cultural dessas populações. O acesso à materialidade da cultura somente é possível pelas redes da metafísica das construções simbólicas, que se dá na “espiritualidade” de uma cultura. Essa, por sua vez, vem antes de sua expressão material. Na obra de Max Weber, vemos que a cultura é fruto de uma “*Anschauung*”, ou seja, de uma visão de mundo e de vida, que Weber também expressa como conduta de vida, isto é, com uma “*Lebensführung*” (PIERUCCI, 2004, p. 7). Gostaríamos que a palavra “espiritualidade” fosse entendida como “*geistig*”, que engloba o conceito “*Lebensführung*”, conduta de vida. Entretanto, ainda é mais do que isso, pois também inclui um conjunto de percepções, credos, valores e vivências humanas. Nesse contexto, observamos que as falas oficiais sobre cultura restringem-se a tratar das expressões materiais da cultura, entretanto, o seu conteúdo espiritual, no sentido de “*geistig*”, não é considerado suficientemente. Ou seja, a memória da cultura fica restrita às materialidades, sem considerar suficientemente a memória em sentido mais amplo.

A cultura dos imigrantes não-ibéricos não fica reduzida à questão da música, dos dialetos, das festividades e dos costumes. Se a questão da leitura da Bíblia entre

os protestantes e a vivência da espiritualidade católica não forem priorizadas na interpretação da cultura, não se entenderá os costumes e nem a concepção de trabalho e da monocultura e, muito menos, do pequeno empreendedorismo, trazido pelos imigrantes, em especial, denominados “europeus” ao sul do Brasil, conforme texto do IPHAN. Terry Eagleton diz acertadamente que, “numa interação em três frentes, a cultura como espiritualidade é corroída pela cultura como mercadoria, para dar origem à cultura como identidade” (EAGLETON, 2005. p. 106). Assim, na cultura como espiritualidade, no sentido de “geistig”, a leitura da Bíblia garantia os valores éticos e culturais desses imigrantes alemães e suíços protestantes. Em especial, para a tradição protestante, sem livro, não há cultura. A leitura da Bíblia é mais importante que o rito religioso. A leitura e a interpretação individual da Bíblia, sem a intervenção de uma autoridade externa, é um aspecto fundamental do habitus da cultura protestante (WACHHOLZ, 2003).

Norbert Elias corrobora isso ao dizer:

[...] Max Weber [...] denominou uma ‘formação de consciência protestante’: a construção de um mecanismo de autocontrole, com a ajuda do qual uma pessoa, completamente sozinha, estava capacitada a orientar suas próprias ações – seja o que for que as pessoas digam – para decidir por si mesma e ser responsável somente perante sua consciência e seu Deus (ELIAS, 1997, p. 95).

Dito isso, voltamos a perguntar como “a consciência protestante” desencadeou o seu processo cultural na modernidade? Estudos recentes mostram a relação entre educação e cultura da tradição protestante, que foi fundamental para a construção da sociedade moderna (KOERRENZ, 2011, p. 31-71; KOERRENZ, 2010). A questão cultural, como visão de mundo e visão de vida, que é fundamental para que a vida seja possível, será vista por nós sob a perspectiva do primeiro uso da lei. A cultura está no contexto da lei, que é entendida como instrumento de Deus para que a vida seja possível e o mal seja limitado e combatido. A lei está aí para preservar a criação e não para destruí-la. Em virtude disso, Lutero concede dignidade à educação, ao matrimônio, ao trabalho manual, à música, às festas e à alegria. Embora Lutero não utilize a palavra cultura, a partir dos seus escritos, podemos dizer que a cultura é vista como expressão da humanidade das pessoas e demonstração do cuidado de Deus para com a sua criação.

O mandato cultural de Deus

A partir da compreensão de que o ser humano é amado incondicionalmente por Deus e que, pela obra de Jesus Cristo na cruz, somos justos diante de Deus, Lutero

vê que a dignidade do ser humano não é dada pelos méritos humanos e nem pelas suas qualidades. A partir desse referencial, Lutero passa a traduzir o Novo Testamento para o alemão, a fim de que o povo leia e interprete as Escrituras sem a mediação da hierarquia eclesíástica. Para que a Bíblia seja corretamente interpretada pelo povo, ela precisa ser apresentada numa linguagem unificada e padrão.

A religião como mediação de serviço é relativizada, pois somente se agrada a Deus assumindo sua vocação (*Berufung*) no mundo e não no âmbito do religioso. Para Lutero, “concluímos, portanto, que a pessoa cristã não vive em si mesma, mas em Cristo e em seu próximo, ou então não é cristã. Vive em Cristo pela fé, no próximo, pelo amor” (LUTERO, 1989, p.456). A partir disso, Lutero inverte o pensamento medieval de que vida de serviço a Deus somente poderia acontecer no religioso. Muito pelo contrário, o religioso acontece no mundo por meio de obras que estejam voltadas ao próximo, porque Deus não precisa de obras. As obras são feitas para beneficiar aqueles que precisam de ajuda. Esse é o processo de secularização, pois o religioso tem sua legitimidade à medida que ele se torna concreto, ajudando ao próximo e à sociedade.

A Reforma luterana desestabilizou a visão da piedade medieval, de que o ser humano poderia conquistar a graça de Deus por méritos humanos. Lutero insistia na total impossibilidade de o ser humano fazer por merecer a graça de Deus. O pobre não pode ser instrumentalizado pelas obras de caridade, a fim de que se conquiste o Reino de Deus pelas esmolas. O pensamento de obras de caridade cria dependências entre a pessoa que doa e aquele que recebe os favores do outro. Assim, as obras meritórias distorcem a relação do ser humano com Deus, bem como distorcem as relações entre as pessoas. O assistencialismo seria o efeito social da justificação por obras. Para Lutero, por meio do amor incondicional de Deus, a pessoa descobre-se como um sujeito. A partir disso, essa pessoa passa a construir a sua história por meio da sua vocação religiosa, que é o seu trabalho. A consciência de que a pessoa é sujeito de sua história traz dignidade à sua vida na família, na sociedade e no seu trabalho (WESTPHAL, 2006, p.73-76).

A Reforma luterana foi um terremoto cultural no Ocidente, porque buscou transformações históricas e colocou as relações da sociedade como sujeitos iguais. Todos são indistintamente pecadores e todos são colocados sob a cruz de Cristo. Somente Cristo justifica aquele que crê na obra de Cristo. Assim, não há mais hierarquia de pecados e de pecadores. A terra é plana para todos, pois todos estão sob o juízo de Deus e sob a cruz. Assim, os gestos solidários são vistos como a concretização de Cristo no mundo, que também acontecem pela educação e pelo trabalho. Agora se vê o homem e a mulher na sua vida concreta. Eles são agentes históricos e agentes de suas transformações. Criou-se uma cultura do trabalho, do progresso, do respeito, da tolerância e da vivência respeitosa no âmbito do político (LINDBERG, 2001, 433-437).

A imaterialidade da cultura, do trabalho e do progresso na modernidade encontra-se na teologia, que é o fundamento para a expressão cultural protestante. Max

Weber e Quentin Skinner apresentaram essa relação entre protestantismo e modernidade em suas obras (WEBER, 2004; SKINNER, 1999). A secularização é uma consequência da teologia de Martinho Lutero, da justificação pela fé (LUTERO, Vol. 4, 1993, p. 11-216; LUTERO, Vol. 2, 1989, p. 97-170). Ou seja, o Iluminismo é um movimento que surgiu do protestantismo, como aborda Schneewind (2001). É necessário lembrar que foi a própria teologia protestante que proporcionou esse processo de secularização. O protestantismo e a modernidade, com sua proposta de secularização, são processos que se condicionam, segundo Carlos Eduardo Sell (2006, p. 187-204; p. 244-245). De modo semelhante a Sell, Paul Tillich denomina a modernidade e a secularização de “Era Protestante”, no conjunto da cultura ocidental do progresso econômico (TILLICH, 1992).

Implicações teológicas para a cultura: aspectos críticos

A teologia de tradição iluminista separou o reino da direita e da esquerda, lei e evangelho, criação e redenção, de tal forma que o âmbito da lei, da criação, tornou-se tão autônomo que dispensou a redenção, o sacrifício de Cristo e o evangelho. Kant estava sinceramente preocupado com a eficácia moral da fé cristã e tudo aquilo que não contribuía para a eficácia moral deveria ser descartado; a exemplo da doutrina trinitária, da obra salvífica de Cristo, da encarnação de Cristo e da redenção. Kant diz, no tópico *Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits* (Princípios filosóficos da interpretação da Escritura para a resolução do conflito), que não faz diferença se Deus é três ou até dez pessoas, pois isso não pode ser racionalmente compreendido e não tem efeito prático para a moral. Portanto, Kant, como luterano e de família pietista, ao querer afirmar a autonomia da revelação e a autonomia da redenção como grandezas separadas, secularizou definitivamente a teologia (KANT, 1798, p. 38-44; KANT, 1993, p.46-53).

Segundo o filósofo italiano Gianni Vattimo, a cultura protestante colocou a base para a concepção do progresso econômico, social e científico como projeto de vida da civilização moderna (VATTIMO, 2002; VATTIMO, 2004, VATTIMO; RORTY, 2006; RODRIGUES, 2007, p. 145-148). Também para o filósofo alemão Karl Jaspers, há uma profunda relação entre a cultura moderna e a tradição protestante (JASPERS, 1948, p. 99-103). Donizete Rodrigues diz que a Reforma foi o primeiro movimento de secularização do religioso, que é um jeito não religioso de viver a sua relação com Deus, abrindo, assim, caminhos para a modernidade (RODRIGUES, 2007, p. 145-157). Oswald Bayer chama a atenção para o fato de que a liberdade, para Lutero, é viver como se Deus não existisse, como liberdade do cristão no mundo (BAYER, 1995, p. 73). Essa é a liberdade a partir da fé. Autonomia é conferida por Deus para viver responsavelmente. A secularização é dádiva da libertação que é dada em Cristo, pois o cristão está livre do medo do mundo mítico e assume liberdades em favor do mundo. Assim, a autonomia do cristão leva para a secularização, que, por sua vez, abarca todas as áreas da vida (GOGARTEN, 1996, p. 85-102).

A proposta de secularização de Lutero, como vivência da fé cristã e do serviço a Deus no mundo, transformou-se em vivência sem Deus no mundo e sem a fé em Cristo. A motivação cristã para o trabalho, a economia e o progresso material foi ignorada. Vive-se das lembranças do passado cristão. Ao mesmo tempo, usufrui-se intensamente a prosperidade que o passado protestante proporcionou.

Karl Jaspers, filósofo existencialista, chamava atenção para o equívoco do Iluminismo e do protestantismo, de perder a dimensão da revelação e de abrir mão dos conteúdos especificamente cristãos, na busca de uma grande síntese religiosa. Segundo ele, permaneceram somente alguns conceitos distorcidos da tradição protestante, ou seja, a teologia cristã ficou reduzida a trivialidades (JASPERS, 1948, p. 99-103). Essa discussão é relevante para compreendermos os processos de construção da cultura do progresso material a modernidade. Os imigrantes viveram a miséria humana na Europa. Apesar da sua pobreza, eles tinham a sua dignidade construída por meio da leitura da Bíblia, proporcionada pela teologia, em especial, protestante (DREHER, 2003; ELIAS, 1997). Entretanto, com o passar das gerações, no contexto protestante, o trabalho e a riqueza transformaram-se em um credo religioso, o sentido de vida, a identidade de sujeitos que não precisam mais de sua origem protestante. Os imigrantes e seus descendentes costumavam citar uma frase muito comum entre eles: “A primeira geração colheu a morte, a segunda a penúria e a terceira, o pão”.

O processo de secularismo perdeu a perspectiva das primeiras gerações. Não raras vezes, aquela geração que colheu o pão não precisa mais da oração do dia, da leitura da Palavra e da proclamação da justificação pela fé. O teólogo alemão Gogarten, pertencente à teologia dialética com Paul Tillich, Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer, distinguia entre secularização e secularismo. Para ele, a secularização seria uma forma legítima do evangelho e da teologia da Reforma protestante, enquanto que o secularismo seria a cultura que abandonou as bases cristãs e vive dos benefícios materiais derivados da tradição protestante. O professor de teologia sistemática da Universidade da Tubíngia, na Alemanha, denomina o secularismo de “a secularização da liberdade” (BAYER, 1995, p. 107-111). Isso significa que a cultura secularizada, que rompe com a visão da Reforma, vive de suas próprias possibilidades técnicas e não reconhece mais a vida e a prosperidade como concessão de Deus ao ser humano.

Considerações finais

A *Weltanschauung* e a *Lebensanschauung*, segundo Geertz, proporcionam as referências para a construção de uma cultura. Segundo ele, os homens e as mulheres sem cultura “seriam monstruosidades”, que não poderiam viver em sociedade. A tradição protestante, que vem de Lutero, ajuda-nos a ver que o primeiro uso da lei tem o objetivo de criar cultura. A cultura tem o objetivo de coibir as forças humanas destruidoras que ameaçam a criação. O primeiro uso da lei tem uma função positiva, que é a de criar uma sociedade na qual a vida seja possível. O primeiro uso da lei se

denomina, na teologia da Reforma de Lutero, uso político ou uso civil da lei.¹ A lei está aí para preservar a criação e não para destruí-la. O protestantismo secularizado não conseguiu distinguir suficientemente entre Lei e Evangelho, a história de Deus e a história dos homens. Assim, o protestantismo viveu o dilema entre a secularização e o secularismo. O secularismo, diferente da secularização, seria a redução da vida na imanência, perdendo a perspectiva escatológica da salvação eterna. O secularismo nutre-se do materialismo e a esperança dará lugar ao *nihilismo*, que é o vazio existencial. O secularismo é a busca pela relevância social e política do evangelho, sem o conteúdo do evangelho (GOGARTEN, 1966, p. 140-145).² O processo de secularização também ocorre quando a história de Deus e a história dos homens, na linguagem de Gogarten, são fundidas em uma só história. Essa concepção está presente em Kant, Hegel e Schleiermacher. A partir dessas fontes, poderemos entender, com maior profundidade, a cultura imaterial, a *Lebensführung*, a conduta de vida da tradição protestante, que é o espírito da cultura material do progresso, que se afastou de sua base cristã e se transformou em uma cultura sem a necessária referência a Deus.

Referências Bibliográficas

- BAYER, Oswald. *Freiheit als Antwort*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1995.
- BAYER, Oswald. *Theologie*. Handbuch Systematischer Theologie. Bd. 1. Gütersloh: Gütersloher Verslagshaus, 1994.
- CARTILHA PATRIMÔNIO IMATERIAL. Fundação Catarinense de Cultura. Florianópolis: Governo do Estado de Santa Catarina, 2006.
- EAGLETON, Terry. *A ideia da cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.
- CUNHA, Dilney. *Suiços em Joinville: o duplo desterro*. Joinville: Letradágua, 2003.
- DREHER, Martin Norberto. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Sinodal, 2003.

1 A lei, no seu segundo uso, acusa sempre e mostra-nos a profundidade da nossa natureza, com suas ambiguidades e sua maldade. Ela esclarece-nos que também as boas obras estão sob o juízo de Deus. A lei, no seu segundo uso, diferente do seu uso civil e político, quer nos levar a Cristo, que perdoa e absolve de toda a condenação da lei. O que nos interessa aqui é o primeiro uso da lei, o seu uso político.

2 O processo de secularismo, no entendimento de Gogarten, ocorre tanto na separação quanto na fusão de Lei e Evangelho das coisas superiores e das coisas inferiores, do âmbito da criação e do âmbito da redenção. Desse modo, o problema central da teologia protestante luterana é não ter visto corretamente as distinções e as relações entre o primeiro uso da Lei e o Evangelho.

- ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, 2002.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação da culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

- GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. München; Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

- HOLANDA, Sérgio Buarque De. *Raízes do Brasil*. 5 Ed., rev., Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1969.

- JASPERS, Karl. *Der Philosophische Glaube*. Zürich: Artemis Verlag, 1948.

- KANT, Immanuel. “Der Streit der Fakultäten: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”. 1798. In: *Kant´s Werke*. Vol. VII. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1917, p. 38-44.

KANT, Immanuel. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

- KOERRENZ, Ralf. “Reformation- Protestantismus-Bildung. Martin Luther als Referenzpunkt protestantischer Bildungstradition”. In: KOERRENZ, Ralf; SCHLUSS, Henning. *Reformatorsche Ausgangspunkte protestantischer Bildung: Orientierungen an Martin Luther*. Jena: IKS Garamond-Edition Paideia, 2011, p. 31-71.

- KOERRENZ, Ralf (Ed.). *Bildung und Kultur – Zwischen Tradition und Innovation*. Jena: IKS Garamond-Edition Paideia, 2010.

- LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. Estudo de eclesiologia e história social. 3. Ed. Rev. Trad. Linneu de Camargo Schützer. São Paulo: ASTE, 2002.

- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. Trad. Luís Henrique Dreher; Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2001.

- LUTERO, Martinho. “Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs”. In: Martinho LUTERO. *Obras Seleccionadas: Ética: fundamentos-oração-sexualidade-educação-economia*. Vol. 5. São Leopoldo, Sinodal, 1995.

- LUTERO, Martinho. “Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã”. Trad. Ilson Kayser. In: Martinho LUTERO. *Obras Seleccionadas: O programa da Reforma: Escritos de 1520*. Vol. 2. São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989.
- LUTERO, Martinho. “A Vida Matrimonial”. In: *Obras Seleccionadas: Ética: Fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia*. Vol. 5. São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.
- LUTERO, Martinho. “Economia”. In: Martinho LUTERO. *Obras Seleccionadas: Ética: Fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia*. Vol. 5. São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.
- LUTERO, Martinho. “Da vontade Cativa” [De Servo Arbitrio Mar. Lutheri ad Erasmus Roteradamum]. Trad. Luís Marcos Sander et alii. In: Martinho LUTERO. *Obras Seleccionadas: debates e controvérsias*. Vol. 4. São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 11-216. Orig. latim.
- LUTERO, Martinho. “Das Boas Obras”. [Von den guten werckenn]. Trad. Walter O. Schlupp. In: Martinho LUTERO. *Obras Seleccionadas: O Programa da Reforma. Escritos de 1520*. Vol. 2. São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989, p. 97-170. Orig. alemão.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Apresentação”. In: WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do Capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 7-15.
- RODRIGUES, Donizete. *Sociologia da Religião: uma introdução*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: Solidariedade, caridade e ironia*. Trad. Eliana Aguiar; Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- ROTEIROS NACIONAIS DE IMIGRAÇÃO - Santa Catarina: *Preservação do Patrimônio Cultural*. Florianópolis; IPHAN/11. Superintendência Regional, 2008.
- ROTEIROS NACIONAIS DE IMIGRAÇÃO - Santa Catarina. 3. Ed. Florianópolis: 11. Superintendência Regional do IPHAN em Santa Catarina: Ministério da Cultura Governo Federal. 2008.
- SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

- SCHWEITZER, Albert. *Kultur und Ethik*. München: Beck, 1996.
- SELL, Carlos Eduardo. *Sociologia Clássica*. 4. Ed. rev. e ampl. Itajaí: Editora Univali, 2006.
- SENNET, Richard. *A corrosão do Caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. 8. ed. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janinie Ribeiro; Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- TERNES, Apolinário. *Joinville: 150 anos*. Joinville: Letradágua, 2001.
- TILLICH, Paul. *A era Protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro; São Paulo: Record. 2004.
- WACHHOLZ, Wilhelm. *Atravessem e ajudem-nos: a atuação da “Sociedade Evangélica de Barmen” e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899)*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do Capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WESTPHAL, Euler. *Brincando no paraíso perdido*. São Bento do Sul: União Cristã, 2006.

Endereço do autor:

e-mail: eulerrw@brturbo.com.br

Artigo 2

Religiões e direitos: Interpelações para o diálogo intercultural e inter-religioso

Raquel de Fátima Colet*

Resumo

A luta por direitos é uma instância que interpela as religiões, tendo em vista a relevância dessas no seio das culturas. Isso exige um autêntico diálogo inter-religioso que possibilite às tradições religiosas identificar os valores comuns que sustentam sua cooperação mútua na defesa da vida, na promoção da justiça e da paz. A antropologia, a espiritualidade e a solidariedade com os pobres configuram-se como caminhos possíveis para articular essa relação entre religiões-sociedade e religiões-religiões na perspectiva dos direitos.

Palavras chave: Diálogo, Religiões, Direitos, Culturas.

Abstract

The struggle for rights is an instance that challenges religions, given their relevance within the cultures. This requires an authentic interreligious dialogue that allows religious traditions to identify the common values that sustain their mutual cooperation in the defense of life, promotion of justice and peace. Anthropology, spirituality and solidarity with the poor are possible ways to articulate this relationship between religion and society and religions and religions from the perspective of rights.

Keywords: Dialogue, Religions, Rights, Cultures.

* Filha da Caridade da Província de Curitiba; bacharel e mestranda em Teologia pela PUCPR. Assessora de Pastoral Escolar Vicentina; membro do Movimento Ecumênico de Curitiba (MOVEC).

Introdução

É consensual o reconhecimento da importância e influência das religiões na história dos povos e culturas, tendo em vista, sobretudo, seu papel de significação da vida e das relações. Nessa interação entre transcendência e imanência, entre a experiência religiosa individual e coletiva, e a percepção pragmática do mundo, emerge a dupla possibilidade do diálogo ou da divergência, do reconhecimento do outro ou de sua negação. Isso faz com que muitas respostas se apresentaram dissonantes e exclusivistas, não reconhecendo a autonomia do temporal, o papel da mediação cultural na experiência religiosa e reivindicando para si a única interpretação plausível da existência e da história.

O reflexo disso pode ser percebido no relacionamento hostil que algumas religiões têm mantido entre si e com o que denominam mundo secular. Contudo, essa mesma provocação que brota da contingência histórica, especialmente frente a um cenário de conflitos e desencontros globais que colocam em risco a vida humana e do planeta, levou as tradições religiosas a perceberem a necessidade de uma aproximação e de um diálogo mais sistemático entre si, bem como na proposição de caminhos de cooperação mútua. Necessariamente envolvidas nessa dinâmica, também estão as culturas, interpostas a um reconhecimento mútuo da legitimidade e do valor da diversidade.

Semelhante sensibilização para a cooperação também se fez sentir na sociedade como um todo, fazendo emergir uma nova consciência. A comunidade internacional percebeu a necessidade de estabelecer orientações comuns que regessem a vida dos indivíduos e das sociedades, tendo como pano de fundo o princípio de valoração e respeito pela dignidade humana que se impõe frente às inúmeras situações de injustiça e opressão. Processo já desencadeado nos séculos anteriores, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, marca o compromisso com um ideal comum a ser assumido e atingido pelas nações em vista da afirmação dos direitos e das liberdades dos seres humanos. Inicialmente estabelecidos nas dimensões política e civil, novos enfoques mostram-se necessários para que a promoção dos direitos contemple a integralidade da vida humana e de suas inter-relações no coletivo das culturas e com o cosmos.¹ Embora propositivos aos Estados e comprometendo as nações signatárias por meio dos pactos assumidos nas diversas convenções oficiais², a promoção de direitos se tornou causa e pauta de iniciativas e movimentos para além das esferas institucionais, inclusive religiosos e, em um passo a mais, inter-religiosos. Esses, além de representar o envolvimento coletivo dos indivíduos no processo, também apontam os limites e lacunas do

1 Esse conjunto de direitos é considerado na sigla DHESCA (Direitos Humanos, Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais), sendo também a abrangência assumida neste artigo. Sobre o desenvolvimento histórico dos Direitos Humanos, uma breve síntese pode ser encontrada no verbete homônimo do Dicionário do Movimento Ecumênico, elaborada por Erick Weingärtner (LOSSKY at al. Dicionário do Movimento Ecumênico. Petrópolis: Vozes, 2005).

2 Em nível internacional destaca-se a Aliança Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, e a Aliança Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966.

debate no âmbito governamental e jurídico, grandemente influenciado e condicionado pelos interesses e polarizações do sistema vigente. Assim, seja pelo envolvimento nas instâncias representativas oficiais, ou através de iniciativas alternativas, a promoção de direitos assumida numa perspectiva de base, aqui entendida como as diferentes articulações de agrupamentos sociais e religiosos, constituem um contraponto que dá voz e visibilidade diferenciada aos contextos e sujeitos diretamente implicados na violação de seus direitos fundamentais. Tal postura está conectada a princípios éticos e espirituais que orientam as opções individuais e coletivas.

A efetivação de um marco legal internacional para os Direitos Humanos encontrou eco no cenário intra e inter-religioso, e na relação desse com a sociedade. O conjunto dos decretos afirmados na *Carta Magna* da ONU, especialmente o que se refere ao direito à liberdade de pensamento, consciência e religião³, reclamam um parecer crítico e propositivo das religiões. Superada certa hostilidade inicial⁴, ainda que não completamente, o tema tornou-se pauta necessária no meio religioso, seja no âmbito da teologia, das espiritualidades e da ação. A compreensão de Direitos Humanos não é um discurso fechado ou padronizado, mas está suscetível ao modo como são assumidos ao longo do tempo, nos diferentes contextos e processos culturais. Haja vista que as tradições religiosas se apresentam como portadoras de valores que reivindicam para si um caráter de perenidade, abordá-los sob uma perspectiva inter-religiosa apresenta-se como um desafio e, ao mesmo tempo, como uma necessidade. As religiões não podem se furtar em dar seu contributo à questão e, necessariamente, o fazem a partir de suas identidades e da mensagem que portam.

Desprovido da pretensão de apontar um caminho definido e mais como uma provocação para o percurso e para os/as peregrinos/as que se desafiam a pensar sobre isso, essas linhas buscam apresentar possíveis elementos para uma abordagem dos direitos humanos na perspectiva intercultural e inter-religiosa, com foco especial nesta última. Sem a intenção de esgotá-los em significado e abrangência, são apresentados três princípios hermenêuticos – a antropologia, as espiritualidades e solidariedade com o mundo dos pobres. Esses são elencados levando em conta a percepção das convergências que as tradições religiosas sinalizam na abordagem destes princípios. Isso possibilita estabelecer um movimento dialético a partir da relação religiões-culturas-sociedade e religiões-religiões. Elementos da ética teológica oferecem o suporte epistemológico para a reflexão.

3 Cf. Artigo 18: “*Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.*”

4 O reconhecimento dos direitos humanos encontrou resistências no meio religioso, especialmente por parte do cristianismo católico e ortodoxo, e de grande parte da teologia protestante. Essa oposição tem a ver com o contexto racionalista e agnóstico em que esses direitos se desenvolveram, particularmente no Ocidente. Foram, dessa forma, entendidos inicialmente como uma afirmação da filosofia racional e secular em detrimento dos chamados ‘direitos divinos’ representados pelo poder religioso. (AMALADOSS, 1996. pp. 119- 218)

2. Princípio antropológico: o humano como objetivo e como critério

O reconhecimento da dignidade humana está presente já no preâmbulo da declaração de 1948, considerando igualmente os direitos iguais e inalienáveis entre os seres humanos como “fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”⁵. Isso implica reconhecer que toda ação empreendida para a promoção de direitos constrói-se sob um paradigma humanístico: “a força motora por trás de todos eles têm sido a determinação de pessoas exigindo o respeito por sua dignidade humana”, cuja consciência da dignidade vê-se despertada pelas situações de opressão, sendo essa última tão antiga quanto a primeira. (WEINGÄRTNER at al. LOSSKY, 2005, p. 422)

Na raiz da conceituação de dignidade humana está o entendimento que a pessoa não é um simples meio, mas se apresenta como ‘objetivo último’ e, ao mesmo tempo, que é objetivo, é também critério. Os demais elementos – técnica, ciência, dinheiro, trabalho, entre outros – precisam ser entendidos enquanto meios a serviço da humanização. (KÜNG, 2001. p. 54). Tal princípio é evidenciado quando se diz que cada indivíduo é sujeito de direitos. Essa afirmação, contudo, não se presta a reforçar uma postura individualista, mas veicula a dignidade com a dimensão da autorresponsabilidade e da responsabilidade pelas outras dimensões das relações humanas – com o outro, com o meio social e com o planeta. (*Ibidem*. p. 53). Assim, não se pode falar de direitos humanos sem considerar a responsabilidade ou o dever a que está comprometida a comunidade como um todo. (AMALADOSS, 1996. p. 203)

Nas tradições religiosas, o lugar de referência ocupado pelo ser humano é facilmente perceptível; elas constroem-se – não sem ambivalências – como uma proposta de sentido para as questões fundamentais que acompanham a condição humana⁶. Nesse processo de humanização dos indivíduos e das relações, a contribuição da experiência religiosa situa-se como base para “uma identidade psicológica, de maturidade humana e de uma autoconsciência sadia”, estimulando e potencializando transformações históricas. (KÜNG, op. cit. p. 73). Sob a influência da técnica, do modelo econômico, político e outros fatores, muitos discursos assumem um humanismo tendencioso, colocando o ser humano no centro estratégico de seus interesses. A afirmação da liberdade e da dignidade humana faz-se em via de um ganho ideológico, econômico, cultural. Se permanecerem limitadas às suas estruturas, as religiões correm o risco de cometerem o mesmo equívoco. Contudo, levando em conta o fato de não representarem um fim em si mesmas – portanto, a sustentação de similares interesses apresenta-se como incoerente – elas possibilitam uma nova hermenêutica do humano para o qual o direito não representa unicamente um benefício particular e egoísta, mas um caminho para autoconstrução como sujeito que se reconhece e se assume na dinâmica da alteridade. A via religiosa apresenta-se como uma baliza em

5 Declaração Universal dos Direitos Humanos, UNESCO, 1998.

6 Nostra Aetate 1,2

face da ética fundamental centrada no *verdadeiramente humano*. Promover direitos deixa de ser, então, um projeto meramente político e passa a ser igualmente um projeto humano, “para o qual tem de contribuir atividades de todos os níveis do humano”. (AMALADOSS, op. cit. p. 204).

[...] Eticamente bom seria pois aquilo que duradouramente promove a vida humana em suas dimensões individual e social. Aquilo que permite um desenvolvimento da pessoa em todos os seus níveis (inclusive os níveis sentimentais e instintivos) e em todas as suas dimensões (inclusive as suas relações sociais e naturais). (KÜNG, op. cit. p. 127)

Objetivamente, a participação necessária das tradições religiosas na promoção de direitos está na provocação para o contínuo discernimento e tomada de posição frente as situações que ameaçam a integralidade da vida. Certamente, isso não se dá sem tensão, pois ao mesmo tempo em que esse posicionamento leva em conta os elementos constitutivos da identidade religiosa – história, teologia, ética-moral, mediação cultural, entre outros - a concepção diferenciada que cada uma tem acerca dos próprios direitos, implica, também, em reconhecer e respeitar o pensamento e a autonomia da sociedade secular. Cabe aqui, por exemplo, uma aproximação dos extensos encontros e desencontros do debate sobre a laicidade do estado⁷. Exige, da mesma forma, assumir que a humanização não é posse, nem mérito daqueles/as que creem, mas que muitas pessoas, fazendo uso do seu direito de liberdade de opinião, consciência e crença, testemunham uma consciência profunda da própria existência e da existência do/a outro/a; porém desvinculado de um pertencimento religioso. O respeito à liberdade exige a aceitação de que “nem tudo que a fé prescreve pode ser imposto por lei”; a essa última cabe a “promoção e regulamentação do bem comum”, e à religião a orientação do comportamento moral individual e coletivo” (AMALADOSS, op. cit. p. 151)

3. Fundamento espiritual: os direitos sob a ótica da transcendência

Em continuidade ao princípio anterior e mesmo como exigência desse, a abordagem dos direitos na perspectiva inter-religiosa precisa considerar a dimensão das espiritualidades. No dizer de Amalados:

Não basta possuir um vago humanismo filosófico sem base em perspectivas supremas. Necessitamos de um humanismo espiritual - que, ao perseguir suas próprias raízes não se detenha na pessoa humana, mas que chegue até as raízes que ela possui em Deus. (Ibidem. p. 151)

⁷ Diante de um contexto de pluralismo religioso e das questões e problemas específicos que isso representa para se pensar direitos humanos na perspectiva das religiões, Amaladoss defende que, conseqüente à liberdade religiosa como exigência primeira, está a necessidade de um estado neutro perante as religiões que, ao mesmo tempo em que desassociem o poder civil do poder religioso, possibilitem que as tradições religiosas realizem seu papel vivificador na sociedade e assim deem seu contributo para o bem estar de todos/as. (AMALADOSS, op. cit. p. 211-213)

Para P. Knitter, a pertinência e validade de uma religião estão associadas à experiência mística que lhe caracteriza e ao seu compromisso frente o desafio do sofrimento humano. Na luta pela justiça, as religiões “valem-se de suas profundezas espirituais, o núcleo de sua vivência religiosa ou mística”. (KNITTER, 2008. p. 224). Convocadas a “prover coletivamente um fundamento moral e religioso na busca do bem comum”, fazem-no a partir de suas identidades visceralmente espirituais. Afirma-se, assim, que na leitura dos direitos humanos a partir das religiões, a espiritualidade é elemento necessário e original. As tradições religiosas são reconhecidas pela tonalidade de transcendência que conferem à vida humana, superando o pragmatismo e as interpretações superficiais do que se refere à existência. Esse fundamento permite propor a construção de uma agenda comum entre as religiões, ao mesmo tempo que as provoca para um autêntico diálogo no nível do intercâmbio espiritual. “No diálogo, é possível os fiéis de diferentes religiões descobrirem que o acordo que fizeram alcança além do nível sócio-político, chegando a uma certa comunhão em nível religioso”. (AMALADOSS, op. cit. p. 152)

Contudo, reconhecer essa originalidade não significa atribuir um significado totalizante e definitivo por meio deste fundamento religioso, visto que esse também está implicado em uma experiência contingente e, em vista disso, apresenta-se suscetível à limitação da história e da cultura. Por meio dessa significação as religiões propõem uma leitura do que se apresenta como direito humano sob a ótica dos direitos do próprio Deus, esse entendido não como um legislador intransigente, mas como fonte da verdade e do sentido último da existência. “O homem criado à imagem de Deus tem um valor sagrado e violar os direitos fundamentais do ser humano é ofender os próprios direitos de Deus.” (GEFFRÉ, 2013. p. 395). Esse aspecto possui uma função pedagógica no âmbito intra-religioso, pois provoca para uma autoconsciência crítica e sincera das religiões a fim de não postularem para si a posse da verdade, mas se reconhecerem enquanto instâncias de mediação, em reverência e respeito à autonomia do mistério divino. Por não possuir “a verdade de modo perfeito e total”, podem empreender com confiança um caminho conjunto ao seu encontro. (*Diálogo e Missão*, nº 21)

Além disso, uma espiritualidade profunda é tratamento eficaz contra todas as formas de exacerbações, fundamentalismos e fanatismos, especialmente o religioso, os quais ao mesmo tempo em que assume uma postura de sacralização da verdade, acaba legitimando a exclusão e a violência. Na proposição de projeto ético comum, as religiões têm o compromisso de assumirem pela “força revolucionária de uma ética da não-violência” (KÜNG, op. cit. p. 72) Na experiência cristã, faz referência à dimensão de fraternidade/sororidade universal apontada em *Nostra Aetate*: a invocação de Deus como Pai de todos/as pelos/as cristãos/ãs precisa estar acompanhada do reconhecimento que ao ser criado à imagem e semelhança do Criador, toda pessoa é digna de *tratamento fraterno*. Isso elimina “o fundamento a toda teoria ou prática que introduz discriminação entre homem e homem, entre povo e povo, com

relação à dignidade humana e aos direitos dela decorrentes” (NA 5). A espiritualidade é o caminho de conversão, reconciliação, diálogo e discernimento na relação entre a sociedade moderna, as culturas e as religiões, seja para aquelas que já estão no percurso, as que ainda permanecem receosas ao diálogo e se refugiam em seu entrincheiramento identitário, como também as que se lançaram nesta travessia sem critérios sólidos e acabaram sendo instrumentalizadas. Trata-se de estabelecer uma justa colaboração que respeite as identidades e a autonomia de cada esfera, mas que as permita o questionamento e a colaboração mútuos.

Ao discorrer sobre as perspectivas futuras das religiões, o teólogo dominicano Claude Geffré (op. cit. p. 396) aponta que a razão crítica e democrática da modernidade sob a qual se sustentam as liberdades humanas sistematizadas em um corpo de direitos, apresentam-se como “uma chance” não unicamente para o âmbito religioso, mas também para a civilização mundial. Essas possibilidades alinham-se justamente na superação do fundamentalismo e no contributo que a laicidade pode dar como fator de tolerância entre as religiões e dessas para com Estado. Isso implica superar “um conceito puramente jurídico de laicidade e compreendê-la como o viver dos cidadãos uns com os outros”, em estreita relação com a liberdade religiosa:

Há uma íntima ligação entre o princípio de laicidade e o respeito pela liberdade religiosa de cada um. A laicidade deve normalmente favorecer não só a paz civil, mas também a paz entre as diversas comunidades religiosas. A liberdade religiosa, como tudo que se refere à autonomia da consciência, escapa da competência do Estado. (Ibidem. p. 397)

Em suma, no respeito à liberdade de consciência e à autonomia do temporal, as religiões não podem se furtar da tarefa de imprimir sentido e transcendência à vida humana e suas relações. Essa missão mostra-se particularmente necessária diante do avanço do secularismo que provoca uma “deformação ética, um enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo” (EG 64).

4. O mundo dos pobres: solidariedade profética com o sofrimento eco-humano

O diálogo com os pobres é o contexto do diálogo inter-religioso (AMALA-DOSS, op. cit. p. 20), o qual não pode estar restrito ao círculo dos especialistas ou dos líderes religiosos, mas precisa aterrissar na vida e nas práticas das pessoas comuns, sobretudo dos mais pobres. São eles os principais interessados e também sujeitos da luta pela libertação que necessariamente passa hoje pelo acesso a seus direitos fundamentais. Assumir essa perspectiva é profético no sentido que denuncia e supera uma interpretação individualista e elitista dos direitos, muitas vezes violadora e geradora

de opressão, e propõe uma articulação que leve em conta a responsabilidade social. “O compromisso pelos direitos de todas as pessoas deve começar com os direitos básicos que atendem principalmente os pobres: direito à vida e aos meios de vida”, a partir dos quais são defendidos os demais. (BOFF, L. 1984. p. 57)

Contudo, não se trata unicamente de uma questão sociológica, mas de uma realidade que reverbera no coração das religiões, toca em seus valores fundamentais e suscita o diálogo e ação comum pautados na fé (*Diálogo e Missão*, 22). Também não se trata de uma mera constatação empírica da pobreza e de uma sensibilização afetiva frente a vulnerabilidade a que estão sujeitos muitos seres humanos, mas impõe a pergunta por suas causas estruturais. Diante desse contexto, as religiões podem assumir um duplo papel: ou como legitimadora das estruturas sócio-políticas existentes, conferindo-lhes “garantia sobrenatural”, ou como “força profética de mudança”, assumindo uma postura crítica dessas mesmas estruturas. Sem ferir a autonomia da política/vida pública, elas possuem, ao mesmo tempo, “um papel decisivo ao gerar sentido e motivação, e ao ser construtiva e crítica.” (BOFF, L. op. cit. p. 149-150)

O envolvimento solidário com o mundo dos pobres permite o contato com o sofrimento, sendo esse uma experiência interior comum a todos/as e disponível em todas as religiões. Knitter elenca quatro faces inter-relacionadas que atestam esse sofrimento: a pobreza enquanto agente desumanizante de grande contingente de pessoas; a vitimação como fator que reforça e sustenta a pobreza; a violência, presente nos dois itens anteriores, mas que também se expressa de outras formas e em proporções estarrecedoras; e o patriarcado que, além de colocar as mulheres em posição de inferioridade, impõe a elas um “fardo desproporcional de sofrimento humano”. Há no interior das religiões a preocupação em “melhorar o destino dos seres humanos neste mundo”. (KNITTER, op. cit. p. 219-222).

O compromisso com os mais pobres e com suas lutas por vida digna é critério para verificar a credibilidade e autenticidade das religiões, especialmente para as que reivindicam a universalidade de sua mensagem. A pobreza e todas as demais limitações a ela associadas reclamam esforços comuns por parte daqueles/as que se assumem como pessoas de fé. Ao Estado compete a responsabilidade constitucional na proteção e defesa dos direitos civis e políticos, especialmente em relação aos mais vulneráveis, mas a promoção e afirmação da justiça social precisa do envolvimento da “ação voluntária e organizada de indivíduos e grupos”, perante os quais as religiões assumem um papel indispensável de vivificação⁸. (AMALADOSS, op. cit. p. 209)

8 Ao explicitar essa tarefa de vivificação das religiões, M. Amaladoss a situa em três etapas: a) proporcionando uma “visão de mundo e um sentido para a vida em comunidade, na história e no mundo”; b) estabelecendo fundamento transcendente para os direitos; e c) possibilitando uma motivação pautada na fé que “pode levar à mudança de atitudes e comportamento”. (AMALADOSS, 1991. pp. 209-211)

É preciso que lutem a favor dos direitos humanos, que proclamem as exigências da justiça e que denunciem as injustiças não só quando são vítimas delas seus membros, mas independentemente da crença religiosa das vítimas. É preciso também que todos se associem para procurar resolver os grandes problemas que a sociedade e o mundo devem enfrentar, e para promover a educação em favor da justiça e da paz. (Diálogo e Anúncio, 44)

Associado à dor humana estão as dores do planeta. Um diálogo construído a partir das vítimas precisa considerar a “Casa Comum”, igualmente vulnerável e suscetível à injustiça e exploração. A defesa dos direitos humanos precisa estar associada à defesa dos *direitos da terra*. (GEFFRÉ, op. cit. p. 399). Às religiões cabe a tarefa de somar às ciências empíricas que caracterizam e quantificam a problemática ecológica, o que possibilita superar a abstração científica e aterrá-la pela via religiosa na linguagem e roupagem da cultura (Laudato Si’, 200). Em outras palavras, as religiões podem e devem dar um contributo original no processo de conscientização da comunidade humana acerca da situação da Casa Comum no campo da: a) significação: a questão ecológica não é somente a consequência de ações de desperdício e exploração, mas essas ações tem um fundamento moral, muitas vezes de origem religiosa, que precisa ser repensado; b) ressignificação: a complexidade da situação do planeta atual não é o ‘fim da linha’, mas uma possibilidade, sobretudo às religiões, de conversão.

Isso implica reconhecer que, muitas vezes e condicionados pelos limites culturais, a má compreensão dos princípios religiosos justificou “o abuso da natureza, ou o domínio despótico do ser humano sobre a criação”. A possibilidade de novas respostas por parte das religiões está no retorno às próprias fontes, de onde emana a sabedoria da qual são depositárias (LS 200).

Fruto da última geração de direitos, a preocupação com a ecologia está presente no diálogo inter-religioso na atualidade, tanto no âmbito institucional, quanto pela via e expressão da militância dos coletivos e das bases⁹. O reconhecimento e a urgência pela defesa dos direitos da Criação convocam as religiões a um compromisso comum do cuidado, ao mesmo tempo que lhes oportuniza uma melhor compreensão de si próprias e de umas às outras. (KNITTER, op. cit. p. 216) Nas palavras provocadoras da recente Encíclica Social do Papa Francisco: “A maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando ao cuidado da natureza, à defesa dos pobres, à construção de uma rede de respeito e fraternidade (LS 201).

9 Atestam isso iniciativas paralelas organizadas por organismos ecumênicos e inter-religiosos conjuntamente à realização de eventos internacionais oficiais. Vale lembrar, por exemplo, a presença e participação efetiva das religiões na Cúpula dos Povos, evento paralelo à Rio+20, ocorrido em 2012 no Brasil. Com foco na justiça social e ambiental, buscou apontar as lacunas e os limites presentes no debate oficial sobre Desenvolvimento Sustentável realizado pelas Nações Unidas.

Considerações finais

A promoção de direitos é na atualidade uma instância onde a participação das religiões apresenta-se como urgente, necessária e contextualizada. Essa presença é requerida pela importância e função que a experiência religiosa desempenha na realidade cultural, no âmbito individual e coletivo, enquanto esfera atribuidora de significação e sentido. Ao mesmo tempo em que representa uma possibilidade “de complementariedade nas abordagens e perspectivas, favorecendo a valorização mútua e um melhor entendimento dos direitos em questão” (AMALADOSS, op. cit. p. 217), esse envolvimento exige uma autêntica disposição ao diálogo tanto no interior de cada religião, como em nível inter-religioso e intercultural, possibilitando às diferentes tradições religiosas identificar valores e meios comuns que sustentem a cooperação mútua em prol da integridade de todas as expressões de vida. Neste percurso percebe-se a necessidade um profundo processo de humanização enquanto fundamento – o ser humano como objetivo e como critério das religiões e das culturas e a partir delas – e a transculturação como método, pelo reconhecimento de valores e práticas que transcendam as realidades objetivas das culturas.

Essa tarefa torna-se ainda mais desafiante quando se considera o atual cenário de pluralismo religioso, marcado por posturas de fundamentalismos e intolerâncias, divergências históricas ainda não resolvidas e uso indevido do religioso para legitimação de poder. O compromisso comum na defesa da dignidade humana e o empenho pela garantia de direitos favorecem que as religiões, sem negar ou desconsiderar suas notáveis diferenças, disponham-se a um diálogo fecundo, que além de contribuir eficazmente para o bem comum, dá testemunho credível da mensagem que portam.

Referências Bibliográficas

AMALADOSS, M. *Pela Estrada da Vida*. Prática do Diálogo Inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1996.

BOFF, L. *Do lugar do pobre*. ed. 2ª. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.

GEFFRÉ, C. *De Babel a Pentecostes*. Ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulus, 2013.

FE BRASIL. *Ecumenismo, Direitos Humanos e Paz*. A experiência do Fórum Ecumênico Brasil. Rio de Janeiro: KOINONIA, 2006.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

KNITTER, P. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

KÜNG, H. *Projeto de Ética Mundial*. Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 2001.

LOSSKY at al. *Dicionário do Movimento Ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MAÇANEIRO, M. *Religiões e Ecologia*. Cosmovisão, valores, tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *Diálogo e Missão*. 1984. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html Acesso em 03 dezembro de 2014.

TEIXEIRA, F. *Teologia das Religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Brasília: UNESCO, 1998. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf> Acesso em 02 de dezembro 2014.

WCC, World Council of Churches. *Proyecto de declaración sobre los derechos humanos* WCC: Genebra, 1998. Disponível em <http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/hr-s.html> Acesso em 1º dezembro 2014.

WOLFF, E. *Unitatis Redintegratio, Dignitates Humanae, Nostra Aetate*. Textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2012.

Endereço da autora

raquel_colet@hotmail.com

Artigo 3

Ser pentecostal na contemporaneidade: Uma autocrítica

David Mesquiati de Oliveira*

Resumo

Este texto é uma reflexão sobre a identidade pentecostal hoje. Partiu da pergunta sobre o que é ser pentecostal 100 anos depois dos grandes avivamentos do final do século XIX e início do século XX no hemisfério Norte. O movimento pentecostal gerou uma enorme quantidade de denominações e comunidades de fé, chegando a modelar a fé cristã em algumas localidades, impactando protestantes (metodistas, luteranos, batistas etc.) e católicos (Renovação Carismática). Em seu diálogo com a cultura pós-moderna adotou vários elementos do tempo presente, mas reteve algumas características de períodos anteriores. Nesse sentido, é uma mescla de elementos pré-modernos (mística, êxtase, religiosidade selvagem), modernos (subjetivismo, individualismo) e pós-modernos (crítica ao racionalismo, hermenêutica pós-metafísica), entre outros, para bem e para mal. Trata-se de um ensaio a partir de um *ethos* específico, em que o autor escolheu pensar a partir da fé pentecostal (é pastor assembleiano), com uma postura autocrítica e dialogal, buscando indicar os pontos sensíveis dessa identidade.

Palavras-chaves: Identidade pentecostal, Diálogo, Pentecostalismo brasileiro.

Abstract

This text is a reflection on the Pentecostal identity today. It left the question about being 100 years after Pentecostal revivals in the late 19th century and early 20th century in the northern hemisphere. The Pentecostal movement has generated a huge amount of denominations and faith communities, going so far as to model the Chris-

* Doutor em Teologia (PUC-Rio), pós-doutorando em Teologia pelo PPGT da PUC-Rio. Pastor da Assembleia de Deus (Vila Velha-ES). Docente do PPGCR da Faculdade Unida de Vitória.

tian faith in some localities, influencing Protestants (Methodists, Lutherans, Baptists, etc.) and Catholics (Charismatic Renewal). In his dialogue with the postmodern culture has adopted various elements of the present time, but retained some features of earlier periods. In this sense, is a mixture of Premodern elements (mysticism, ecstasy, religiosity wild), modern (subjectivism, individualism) and post-modern (criticism about rationalism and positivism, hermeneutics post metaphysics), among others, for good and for bad. It is an essay from a specific ethos, in which the author chose to think from the Pentecostal faith (Assembly of God pastor), with a self-criticism and dialogic approach, seeking to indicate the sensitive points of this identity.

Keywords: Pentecostal identity, Dialogue, Brazilian Pentecostalism.

Introdução

Os pentecostais continuam crescendo numericamente no século XXI. Mas como seria o diálogo desse grupo com o mundo atual em constantes transformações? Este texto busca refletir sobre essa questão a partir de dentro, perguntando-se como os pentecostais se perceberiam hoje frente às demandas da cultura contemporânea multifacetada. Não representa a voz oficial do movimento. Antes, está na linha de uma autocrítica.

Sendo um movimento com mais de 100 anos, sedimentou-se em várias novas denominações ditas evangélicas ou protestantes, que dificilmente poderiam ser classificadas lado a lado, tamanha a diversidade e fragmentação. Outra corrente importante é a da pentecostalização católica. Buscou-se aqui, no entanto, concentrar-se nas organizações centenárias, também chamadas de pentecostalismo clássico.

O movimento pentecostal expandiu-se de tal forma que chegou a modelar a fé cristã em algumas regiões, impactando protestantes (metodistas, luteranos, batistas etc.) e católicos (Renovação Carismática). Em seu diálogo com a cultura pós-moderna adotou vários elementos do tempo presente, mas reteve algumas características de períodos anteriores. Nesse sentido, é uma mescla de elementos pré-modernos (mística, êxtase, religiosidade selvagem), modernos (subjativismo, individualismo) e pós-modernos (crítica ao racionalismo, hermenêutica pós-metafísica), entre outros, para bem e para mal. Na primeira parte vamos abordar questões históricas que teriam forjado a identidade ou as identidades pentecostais. Na segunda, uma reflexão a partir de Manoel Castells, sobre identidade e suas classificações. Na terceira e última, buscamos caracterizar a identidade pentecostal hoje e as implicações para o futuro.

Ser pentecostal: aspectos históricos

O pentecostalismo é um modo de pensamento e vida cristã que se autocompreende a partir da ação direta de Deus no modelo do Pentecostes. A vinda do Espírito

sobre a comunidade de discípulos de forma tangível nos tempos neotestamentários, com experiências extáticas, curas e milagres, intrepidez para evangelizar e expectativa apocalíptica, teria sido fonte de inspiração para vários grupos restauracionistas ou reformistas ao longo da história do cristianismo. No século XX houve um amplo processo de assimilação dessa forma de crer e expressar a fé cristã no mundo, criando novas denominações cristãs e renovando algumas existentes, como a Metodista, a Batista, a Presbiteriana e a Católica.

A meu ver, o pentecostalismo é um “modo” religioso, um novo modo de se viver e expressar a fé cristã. É um estilo e uma postura particular de fé cristã, bem como uma atitude peculiar com relação às questões da fé. Por isso, estudá-lo não é simplesmente uma questão epistemológica. Ao mesmo tempo, não se trata de identificar os distintivos pentecostais genéricos ou as convicções peculiares. É preciso um diálogo aberto, acolhedor, sem imposições, em confiança e em fraternidade. Necessitamos de diálogos profundos, de corações e mentes.

O teólogo anglicano Alister McGrath afirmou: “No século XX, um dos acontecimentos mais importantes para o cristianismo foi o surgimento de grupos carismáticos e pentecostais, os quais afirmam que o cristianismo moderno pode redescobrir e tomar posse do poder do Espírito Santo, descrito no Novo Testamento, em especial no livro dos Atos dos Apóstolos” (MCGRATH, 2005, p. 161). A novidade estaria no redescobrimto de uma pneumatologia mais sensorial e presente na comunidade, capaz de gerar novas práticas e ressignificações.

Um aspecto que chama a atenção das outras versões de fé cristã e das outras religiões é que a igreja pentecostal teve crescimento muito acelerado e continua crescendo. O desgaste ocorreu (e ocorre) porque esse avanço acontece no interior do próprio cristianismo, gerando uma concorrência religiosa no anúncio do evangelho. Isto é, as conversões à fé pentecostal derivam-se, em grande medida, de pessoas que antes pertenciam a outros grupos cristãos, não alterando significativamente a porcentagem de cristãos no mundo. Como os pentecostais vêm de uma tradição reformista, parte da motivação missionária ocupa-se com a restauração do que seria a “igreja dos começos”. Somado a uma postura exclusivista, é comum nesses grupos achar que a verdade acabou de ser descoberta. O ardor missionário acaba redundando em convites diretos aos ouvintes de outras tradições cristãs – a maioria na América Latina – a uma decisão pessoal, que na maioria das vezes, pressupõe mudança de congregação e adoção de comportamentos específicos de cada grupo evangelizador. Essa decisão de seguir o evangelho (chamam de “aceitar a Jesus Cristo como Salvador pessoal”) transforma-se em um marco na vida do fiel. Jose Míguez Bonino afirma que essa abordagem tem seu lado positivo porque possibilitou o encontro de milhões de pessoas com o Cristo vivo. Mas ao mesmo tempo, não contemplou toda a dimensão comunitária da missão, que foi reduzida à conversão (MÍGUEZ BONINO, 2011, p. 49). Essa prática pentecostal teve origem nos ideais da Reforma protestante (século XVI)

e no movimento pietista alemão (século XVII). Na primeira, porque enfatizava o livre acesso a Deus sem intermediários, sem depender do outro; no segundo, com base na experiência pessoal de salvação e santificação. Mal interpretados, porém, ambos os movimentos minam a convivência comunitária e têm consequências individualistas muito negativas (ESCOBAR, 2003, p. 75-81). Além disso, divide o povo de Deus e cria um trânsito religioso improdutivo que faz as pessoas migrarem de congregação, mas não atinge os principais problemas da sociedade que os cerca.

Esses grupos entusiastas formularam no século XX códigos de conduta austeros, com várias limitações de práticas sociais e de lazer, que representavam uma ruptura com a cultura vigente. Essa rigidez previa padrões sociais que chegavam a inibir ou de fato proibir toda e qualquer ingestão de bebida alcoólica, uso de tabaco, frequentar boates ou casas de baile, e cercaram durante muito tempo o lazer e os esportes por parte dos fiéis. Lembro que na adolescência, por volta dos anos 80, fui impedido pela comunidade de fé (quando nasci meus pais já eram da Assembleia de Deus) de participar das aulas de Educação Física, porque havia exercícios com bolas esportivas. Como não podia ficar sem exercitar, os professores me colocavam para fazer *cooper*. Na época aquilo fazia sentido, pois estava coerente com o discurso da igreja de santificação e afastamento da vida social. Mas hoje, quando recordo que ficava toda a aula correndo em volta da quadra enquanto os amigos jogavam basquete ou vôlei, não se sustenta mais. Ainda hoje alguns grupos mantêm essa austeridade, mas a maioria das congregações já avançou nesse ponto.

Essa alienação do “mundo” e negação do convívio social era proposital. Tal autoisolamento transformou a maioria dos grupos pentecostais em lugar de refúgio das massas, berço de novas identidades e propício ao sectarismo. Como as igrejas evangélicas pentecostais estavam localizadas em locais densamente povoados, sobretudo nas periferias, com forte presença de violência urbana e criminalidade ao redor, frequentar uma dessas congregações era afirmar para a sociedade a disposição de mudar de vida, de buscar uma religiosidade mais intensa. No caso de pessoas com condutas reprováveis socialmente, a opção por esses grupos dava-lhes uma segunda chance. Com isso, tais grupos conquistaram o respeito até mesmo de criminosos, que viam nos “irmãos da igreja”, um grupo coerente e que contribuía para transformação de indivíduos. Edin Abumanssur (2008, p. 280) afirma que “o pentecostalismo pode ser visto como uma estratégia de sobrevivência nas periferias das grandes metrópoles. Ao exigir de seus fiéis um comportamento mais austero e disciplinado, as igrejas pentecostais acabam por garantir uma menor exposição aos ambientes de violência das cidades”. Ao fechar-se em um novo ambiente marcado por abstinência e devoção, o grupo ganhava em segurança e menos exposição à violência. Contudo, isso não explicaria seu crescimento nas áreas rurais e entre as camadas mais favorecidas da sociedade brasileira.

De acordo com Jorge Pinheiro, os pentecostais têm ainda como característico o fervor religioso, demonstrado em dois hábitos bem marcantes: o primeiro é a fre-

quência ao templo, com 86% dos pentecostais afirmando que vão à congregação ao menos uma vez por semana, contra 38% da população como um todo. O segundo está na prática da leitura das Escrituras. Pesquisas mostram que 51% desse grupo lê a Bíblia diariamente, contra 16% das demais pessoas (PINHEIRO, 2007, p. 20).

No Brasil, parece que o modo de ser pentecostal encontrou terreno fértil nas “muitas maneiras e combinações através das quais os brasileiros enfrentam seus problemas materiais e emocionais imediatos e fazem renascer o sentido e a esperança em suas vidas” (NOVAES, 2001, p. 73). Soube lidar com a diversidade que havia aqui e mostrou-se relevante e atual:

O pentecostalismo no Brasil deve ser analisado como um produto histórico singular. É o resultado de um encontro cultural entre os elementos do cristianismo universal – na Europa reformada e no novo mundo reavivado – em um território nacional historicamente construído católico, com suas heranças indígenas e, religiosamente, marcado pela presença de povos africanos (NOVAES, 2001, p. 73).

Essa pluralidade contextual mostra que o pentecostalismo enfrentou a realidade a partir da diversidade. Isto é, não buscou uniformizar a experiência. Mas a partir de uma experiência comum a todos, a fé pentecostal, abriu espaço para espiritualidades diversas, com práticas e cultos também diversos. Junto com sua universalização estava sua capacidade de adaptação. Oneide Bobsin (2002, p. 85) afirma que “o processo sucessivo de rupturas constantes também favorece o crescimento deste fenômeno religioso. Nesse caso, parece que a divisão faz somar”. Aqui se apresenta outra característica: a capacidade de fazer convertidos. Com isso, houve mais espaço para o proselitismo que para o diálogo ecumênico. Mas não podemos ser ingênuos: a falta de perspectiva ecumênica não é prerrogativa dos pentecostais, mas uma marca presente no século XX e anteriores que foi, corajosamente, denunciada pelo movimento ecumênico contemporâneo.

Jules Gritti (1978, p. 127s.) afirma que já no Novo Testamento se optou pela pluralidade, especialmente vista nas descrições sobre o fundador da fé cristã: o Evangelho de Marcos não pode ser reduzido ao de João ou de nenhum outro. A não identidade caracteriza a linguagem do Novo Testamento. No afã de zelar pela sã doutrina, grupos cristãos diversos têm anulado essa rica diversidade. Em nome de uma identidade e unicidade têm sacrificado a riqueza do evangelho transformador de Jesus, reduzindo a uma versão de fé. Uma reflexão teológica continuada sobre unidade na diversidade deveria ajudar as diferentes igrejas a trabalharem bem lado a lado, mesmo quando haja pontos sobre os quais assumam discordar.

Sobre o Espírito como promotor da unidade, José Comblin (1982, p. 33) afirmou que, “se [o Espírito] busca a unidade, é sempre para além da maior multiplicida-

de, no momento em que nenhuma força humana seria capaz de reencontrá-la”. Essa multiplicidade reconhece-se a partir da constatação de que

não existe nenhum caminho já traçado antecipadamente. O único caminho é o que o Espírito dispõe a cada instante, como que uma nova criação para cada um dentre nós. Não existe um caminho único: existem milhões de caminhos e o Espírito é a unidade de todos eles (COMBLIN, 1982, p. 31).

Estamos pendentes de “uma nova razão (conversão), uma nova maneira de olhar (esperança) e uma nova maneira de pensar o mundo (diálogo).” (OLIVEIRA, 2011, p. 139). Isso exige novas respostas às perguntas que tínhamos respondido no passado. Essa nova mentalidade dialogal requerida abrirá caminhos para a convivência em confiança das igrejas como parceiras na missão. O mútuo reconhecimento de que as diferentes igrejas são parceiras no diálogo e na missão exorta as lideranças e instituições para voltarem os olhos às necessidades da sociedade, e constatar que as igrejas não são um fim em si mesmas, mas instrumentos de justiça na promoção do reino de Deus (OLIVEIRA, 2013). Na construção desse reino, cada grupo pode encontrar uma função e contribuir a partir das suas identidades.

Ser pentecostal: refletindo sobre identidade

A identidade é fonte de significados e experiências de um povo, refletindo seus valores, ideias, crenças, personalidades e filosofias historicamente construídas. Está relacionada à necessidade do conhecimento do sujeito de modo específico pelos outros e consiste em um processo de construção de significados, sendo possível a emergência de múltiplas identidades e sua permanência simultânea (Cf. CASTELLS, 2006, p. 22). Quando o ator social consegue introduzir um novo significado na sua história, ele é também capaz de arquitetar uma nova identidade e conquistar um espaço na sociedade (Cf. HALL, 2001, p. 13s.).

Para Manuel Castells a construção da identidade está pautada em relações de poder. Ele apresenta três formas de construção da identidade (2006, p. 23s.): *identidade legitimadora, de resistência e de projeto*. A *identidade legitimadora* dá-se a partir dos agentes dominantes na sociedade, que racionalizam e expandem a dominação, originando uma sociedade que reproduz o pensamento hegemônico vigente. A *identidade de resistência* é construída pelos atores contrários à dominação e fomenta o surgimento de comunidades com resistência coletiva à opressão. Essa identidade pode fazer surgir uma terceira, a identidade de projeto, que para Castells é a meta final, permitindo mudar a sociedade com um todo. A *identidade de projeto* produz sujeitos, ou seja, atores sociais coletivos. A partir dela constroem-se novas identidades,

tendo como pano de fundo um projeto de vida e de reestruturação da sociedade. Essa forma de identidade possibilita uma mudança essencial na sociedade com sujeitos atuantes e participativos (2006, p. 26). Isso é possível pela ressignificação dos legados culturais, que pode redefinir o lugar desses valores na sociedade.

A questão identitária não diz respeito a uma função na sociedade, mas a um arcaísmo de significados para os próprios atores sociais, por eles originados e criados durante um processo de relação e individuação. Não é a discussão sobre o papel na sociedade, mas a reflexão sobre a história de um povo, seus desafios, lutas e conquistas. Nesse sentido, o pentecostalismo construiu uma identidade de projeto que chama identidade renovada, para usar umas das expressões preferidas pelo movimento. Essa identidade pentecostal renovada não está restrita ao aspecto religioso, pois foi forjada nas diferentes relações que desenvolveu com as culturas no continente.

Passamos agora a considerar essa identidade renovada na história e prática dos pentecostais. Podemos destacar:

Os pentecostais ficaram conhecidos por sua vitalidade espiritual, não pela superioridade teológica ou rigor intelectual. Mas a história nos mostra que sem uma base teológica forte, os movimentos entusiásticos se dissipam ou evoluem para outras direções. Assim, o futuro do movimento pentecostal permanece incerto[...] Paradoxalmente, do mesmo modo que o movimento pentecostal enfrenta esse importante desafio teológico [ser capaz de transmitir à geração seguinte um fundamento doutrinário sólido], também se vê diante de oportunidades ímpares para uma nova reflexão teológica (MENZIES e MENZIES, 2002, p. 9).

William e Robert Menzies, teólogos pentecostais, defendem a fertilidade de uma perspectiva pentecostal neste novo século. De acordo com esses autores, a teologia do pentecostalismo pode ser assim resumida:

A concessão do Espírito no Pentecostes, registrada em Atos 2, definiu o movimento. A experiência dinâmica que deu coesão ao movimento – experiência que os pentecostais denominam “batismo no Espírito Santo” – está arraigada na promessa de poder associada ao dom pentecostal (At 1.8). [...] Por meio de recurso editorial em Lucas 11.13b, Lucas estimula os discípulos pós-Pentecostes a pedir o dom do Espírito Santo, que para ele significava o acesso aberto ao Espírito divino – a fonte de poder que os capacitaria a ser testemunhas eficazes de Cristo (Lc 12.12; At 1.8) (MENZIES e MENZIES, 2002, p. 10 e 147).

A afirmação pentecostal insiste na distinção das pneumatologias de Lucas e de Paulo. Em Lucas 11.13 o autor apresenta o Espírito não como fonte de purificação e de uma nova habilidade para guardar a lei, mas como fonte de poder para o testemunho eficaz. O dom pentecostal é uma experiência distinta da conversão. Embora essas pneumatologias sejam complementares, os não pentecostais enfatizam a paulina, enquanto os pentecostais, a lucana. A lógica pentecostal é que Paulo atribui importância soteriológica ao dom do Espírito, em tom de complementaridade, não de evolução ou substituição.

De acordo com a doutrina pentecostal uma pessoa pode ser regenerada, justificada e santificada e ainda não ter recebido o batismo do Espírito Santo, o revestimento de poder (MENZIES e HORTON, 2005). Essa segunda bênção é uma capacitação para a missão no poder do Espírito (PALMA, 2002, p. 86-87) e pode ser experimentada simultaneamente com a conversão. No entanto, em si, o dom pentecostal não é uma experiência salvífica. Isto é, não é condicionante para a salvação. Está ligado ao serviço cristão (proclamação, diaconia, comunhão, liturgia) e especialmente relacionado à intensidade do envolvimento missionário.

Como resquício do pensamento cartesiano, buscou-se uma “evidência” desse dom pentecostal. Fruto do racionalismo, do empirismo e das ciências positivistas, tomou-se como critério de verdade e validade, a comprovação, as evidências. O que não se podia comprovar com “fatos” era considerado falso. Nesse sistema, o conhecimento verdadeiro provém unicamente da experiência. O sinal visível que os pentecostais convencionaram seria o “falar em outras línguas” a partir de um êxtase. Eclesiologicamente as “línguas estranhas” (ininteligíveis) passaram a ser uma espécie de “sacramento” pentecostal. O lado positivo é que essa experiência chamava os leigos à participação ativa na comunidade, com efeito democratizante. O negativo é que gerou também uma mentalidade de “uns mais espirituais que outros”. Os que tinham a experiência, mormente se consideravam mais próximos ou com maior aprovação de Deus.

Era de se esperar que a presença do Espírito por meio de diferentes dons sobrenaturais promovesse a unidade dos membros e das comunidades pentecostais. Quando um membro da comunidade, pensando a igreja como corpo de Cristo, percebesse que o outro possui dons espirituais que ele não tem, esperava-se que isso gerasse complementaridade e interdependência. Os dons serviriam, portanto, para a edificação e unidade da igreja. No entanto, não é isso que se observa nas comunidades. Em muitas congregações a disputa para ver quem torna público o carisma de forma mais ousada que o outro e a busca por produzir milagres sensacionais, gera uma competição de carismas, que, quanto mais público e com maior potencial de visibilidade, mais especial se torna a pessoa que o executa. Em alguns casos esses *choques de ego* podem ensejar grupos rivais, chegando a rachas nas congregações. O resultado é mais uma placa de igreja. Com isso diminui-se a chance dessa nova congregação caminhar em unidade com as demais, uma vez que ela não pode conviver nem entre seus pares.

A partir da narrativa bíblica da vida de Gideão (Juízes 6.11-8.35), pode-se inferir o quanto sinais miraculosos não garantem a qualidade de uma fé (OLIVEIRA, 2014a, p. 20s.). Gideão teve várias experiências intensas, que incluíram aparição de anjos, sinais miraculosos, sonhos e visões. Depois de tantas experiências, que se prolongaram por muitos dias e anos, ele foi à guerra e teria vencido também com ajuda divina. Depois de muitas vitórias, confundiu o poder de Deus em sua vida com uma capacidade inata ou desenvolvida. Era Deus quem agia por intermédio de Gideão e não poderia ele achar que se tratava dele. Como resultado dessa confusão, erigiu uma escultura de si mesmo na praça principal e convocou o povo para adorá-lo, como o grande libertador de Israel (Juízes 8.24-37). A fé que se apoiou excessivamente nos sinais miraculosos visíveis não foi suficiente para mantê-lo em um relacionamento pessoal e positivo com seu Deus. Nesse sentido, atrevo-me a dizer que Gideão não seria um bom exemplo de fé para nossos dias. A fé de Gideão produziu ídolos. Ele aparece na galeria dos heróis da fé em Hebreus 11.32,33, não pela qualidade da sua fé, mas por um resultado pontual obtido: ele foi um canal para um grande livramento divino em sua comunidade. Mas foi só isso. Imediatamente depois, estava no caminho de construir ídolos para si, substitutos do seu Deus. Foi tão reprovado que não conseguiu deixar descendência e substituto, perdendo seus filhos de maneira trágica e violenta. Isto é, Gideão na galeria da fé não valida o personagem humano, mas aponta para o que teria sido a intervenção de Deus na história por meio de seres humanos falíveis. Gideão falhou em construir uma fé que se plasmasse no relacionamento pessoal e duradouro com Deus.

O teólogo pentecostal Claudionor de Andrade registra:

A ocorrência de milagres não denota, necessariamente, avivamento; a característica principal deste é o amor a Cristo que nunca deixa de ser primeiro. Amamos a Jesus não pelos sinais e maravilhas que opera; amamo-lo pelo sacrifício do Calvário que ousou por todos nós (ANDRADE, 2005, p. 119).

Aqui introduzimos uma questão central: o Espírito Santo aponta para Jesus. Ele é a matriz, afinal, trata-se de cristãos. A unidade entre Pai, Filho e Espírito permite distinguir as três Pessoas da Trindade. Ao vir o Filho, Deus teria se revelado de forma eficaz. Teria promovido algo para fora d'Ele, que seria Ele mesmo. Deus assumiu natureza humana. Assim, quanto mais o ser humano aproximar-se de Jesus de Nazaré, mais humano seria e mais d'Ele conheceria. Essa é a dinâmica que o Espírito teria querido pôr em prática. Dessa forma, a matriz pentecostal, de fato, é cristológica, ainda que alguns tenham se inclinado para uma relação esotérico-mágica. O Espírito dá seguimento a essa inserção no mundo, empoderando os cristãos para uma intervenção transformadora no mundo.

Mas aqui está um risco que ronda o pentecostalismo bem de perto: uma ênfase espiritualista excessiva e desencarnada, em detrimento da cristologia e outras perspectivas igualmente importantes. Em alguns segmentos mais radicais – não abertamente, pois não se pode assumir esse descompasso de forma reflexiva sem ser contestado – a justificação e a graça são, na prática, relativizados para ressaltar o esforço do indivíduo no processo de santificação.

Um caminho para superar essa tentação estaria na reflexão sobre a imagem de Deus. Que “tipo” de Deus quer o pentecostalismo seguir e experimentar? A resposta deve passar pelo Deus de Jesus Cristo. Mas não é possível defini-lo com clareza, pois os seres humanos estão presos dentro de horizontes específicos e datados. Os que julgam tê-lo definido com clareza e definitivamente na verdade criaram um ídolo, à semelhança de Gideão.

De acordo com os Evangelhos, Deus se mostraria por meio de Jesus, o homem de Nazaré. Querer buscar Deus nas imagens do “todo-poderoso” torná-lo-ia inacessível e invalidaria todo o esforço divino empreendido para a encarnação (kenosis). Isso implica dizer que buscar Deus somente nos milagres, no sobrenatural, na experiência sensorial extraordinária equivaleria estar na contramão do caminho escolhido pelo Deus de Jesus Cristo. É preciso aproximar-se do Jesus “todo-misericordioso”, que se “compadecia” das multidões, que se “entregou” pela humanidade, que empoderava pessoas comuns e as capacitava para feitos heroicos. Do Jesus humano e humanizador. Na humanidade de Jesus, na sua fragilidade, também havia presença poderosa de Deus, mas poderosa em amor, em capacidade de doação. Que significa isso? Que ele foi capaz de se encolher para caminhar com os seres humanos. Em seu agir livre, ele escolheu esse caminho. O vigor pentecostal precisaria traduzir-se em poder do amor, de companheirismo e de mudança social.

Por outro lado, para manter a identidade pentecostal hoje se requer uma visão clara do papel do Espírito Santo. Como afirmamos anteriormente, esse papel é o de apontar para Jesus e empoderar a comunidade para segui-lo. O Espírito não aponta para si mesmo. O Espírito tem o compromisso de oferecer condições para que os discípulos de Jesus sejam de fato seguidores do Mestre. No cristianismo o discipulado é permanente. Em outras religiões e no senso comum, o discípulo um dia tornar-se-á mestre e também terá discípulos. A fé em Jesus denota, contudo, que Ele é o único mestre e os cristãos O seguirão em contínua relação de discipulado. A maturidade cristã leva ao seguimento com compromisso.

O detalhe é que o pentecostalismo começou criticando a institucionalização hierarquizada da Igreja Católica e também dos protestantes históricos, alegando que de muitas maneiras engessavam os carismas, mas não foi capaz de superá-los. Algumas denominações atuais tornaram-se mais centralizadoras que as estruturas anteriores, com o agravante de que alguns indivíduos, sob a insígnia de fundadores das ditas denominações, privatizaram as comunidades, mantendo-as reféns de seus

gostos pessoais e caprichos. Dos protestantes pesava ainda a alegação de um excessivo racionalismo. O remédio foi sair de um extremo racionalista e intelectualizado do final do século XIX e início do século XX, para um emocionalismo característico do século XXI. Como fruto da pós-modernidade, prevaleceu o emocional em detrimento da razão.

Nesse cenário, que significa identidade renovada do pentecostal? Reproduzir a história dos avivamentos anteriores ou atualizar-se relevantemente no mundo, em continuidade criativa com o seguimento profético de Jesus? No próximo ponto refletiremos sobre outras possibilidades.

Ser pentecostal: presente e futuro

Vimos que a identidade é permanentemente construída historicamente e que depende da relação com o outro e de como esperamos ser reconhecidos pelos outros. A partir da proposta de Castells, pode-se afirmar que a leitura pentecostal do mundo naquele momento era de que no final do século XIX, a identidade cristã estava definida pelos grupos majoritários, gerando identidades cristãs uniformizadoras do tipo *identidade legitimadora*. Marcadamente institucionais e centralizadoras, essas identidades estavam sob controle de alguns grupos, ainda impregnadas de elementos da religiosidade popular brasileira. Os primeiros protestantes trilhavam o percurso intelectualizador, com fomento na educação formal, seminários, distribuição de Bíblias, liturgia da Palavra. Para tais empreendimentos e gestão requeria-se um clero cada vez mais especializado e hierárquico. Além disso, a missa católica era em latim e os cultos reformados, igualmente em idiomas estrangeiros (a igreja anglicana celebrava em inglês, a luterana, em alemão), o que favorecia a preservação da reta doutrina, mas inibia a participação direta das massas.

Geram-se, então, movimentos internos de resistência, que terminaram em *identidades de projetos*. A proposta pentecostal foi a de imprimir mais vigor e participação dos leigos nas celebrações, com forte apelo emocional. Tais movimentos contribuíram para o sentido de comunidade e compromisso, ao incentivarem uma nova conduta pessoal e social dos crentes. Acentuando sua discordância sobre alguns dos princípios e métodos do pentecostalismo, Francisco Lacueva (2001, p. 142), em conformidade com o que vimos em Míguez Bonino, não poderia negar a influência positiva desses grupos na eficácia em alcançar grande número de conversões e na edificação dos crentes. A *identidade pentecostal renovada* seria um tipo de identidade de projeto de Castells.

O elemento distintivo e desencadeador da nova identidade era a experiência pessoal com o Espírito Santo. Advogam que todo cristão deveria buscá-lo, havendo, portanto, de receber uma presença especial (batismo com o Espírito Santo). A evidência desse batismo seria o falar em línguas. Acompanharia esse sinal a manifestação de outros dons espirituais (carismas), em uma clara revitalização da experiência apostólica nos tempos da igreja dos começos. Essa nova identidade foi forjada junto

de experiências que incluíam a interpretação das línguas espirituais, curas, exorcismos e milagres variados.

No entanto, a *identidade de projeto* continua aberta à ressignificação da própria identidade. É de se esperar que ao se experimentar a nova identidade com suas aberturas, ela passe por transformações. Foi o que ocorreu de forma mais visível na década de 1960, quando o pentecostalismo se estendeu rapidamente nas igrejas protestantes luteranas, episcopais, presbiterianas (década de 60), católica romana (1967) e ortodoxa grega (1971) (LACUEVA, 2001, p. 142). Com a adaptação às novas realidades religiosas e culturais da pós-modernidade, abriram-se novos acessos no percurso, dando origem a formas mais mercadológicas e pragmáticas, imprimindo a essas identidades renovadas uma marca baseada em resultados. Nesse ínterim, ganham os púlpitos, os campos de futebol e os grandes galpões na cidade uma nova teologia que focava em resultados imediatos, na materialidade da relação espiritual, ficando conhecida como *teologia da prosperidade*. Ainda hoje arrasta multidões e segue construindo grandes templos. Não podemos negar a influência dessa teologia no seio pentecostal, mas tampouco podemos dizer que seja uma característica do movimento. Ela estaria presente em algumas novas versões da identidade pentecostal renovada.

Afirmar identidade em um novo mundo multicultural e plurirreligioso é extremamente complicado. Isto porque a cultura atual nega cria indivíduos sem pertença, independentes, que querem construir sua identidade sem considerar o outro. Fazer frente a essa cultura de atomização (embora receba o nome de sociedade, seus membros não criam vínculos entre si, e cada qual tem seu próprio núcleo, como os átomos) requer não somente enxergar o outro, mas também, a partir do desafio imposto pela nova *pedagogia da autonomia* (Paulo Freire), construir caminhos com as pessoas, com as comunidades de fé e vida, com os movimentos sociais, com os partidos políticos. Parafraseando Roberto Zwetsch, a identidade pentecostal ganharia profundidade à medida que se inserisse nos embates comunitários, sociais e globais (2005, p. 74-75). Não é se fechando nos limites do grupo e reafirmando experiências extáticas do passado que seria mais autenticamente pentecostal. Sendo uma forma de se viver a fé cristã, essas experiências extáticas deveriam conduzir a um maior engajamento dialógico e respeitoso no mundo, em e por Jesus Cristo no poder do Espírito.

Esse chamado para fora das fileiras desafia os pentecostais ao menos em duas questões centrais no debate atual: no diálogo com a cultura pós-moderna e no diálogo com os demais grupos religiosos (ecumenismo e diálogo inter-religioso). Considerando o primeiro, vemos que a pós-modernidade se caracteriza pela negação de absolutos e de metas-narrativas, pela relativização, pela proeminência da emoção em detrimento da razão, pelo foco no presente (esquecimento do passado, indiferença ao futuro), redefinição dos valores éticos e morais etc. Com isso não há mais sentido de pertença, nem grandes ideologias, as instituições sociais entram em crise e o mercado desponta como a grande fonte de sentido (lógica do poder econômico). As pessoas agem e tomam

decisões de acordo com os ganhos utilitários. Tenta-se encobrir uma triste realidade: vive-se em uma sociedade individualista, hedonista e narcisista. O pentecostalismo precisará de discernimento para não se colocar cegamente a serviço dessa forma de viver globalizada e abrir mão da identidade que construiu ao longo do século passado. Com relação ao diálogo ecumênico, será possível quando os diferentes grupos cristãos começarem a ver-se como coirmãos em Cristo, versões culturais de uma mesma fé cristã. Enquanto os pentecostais forem vistos como problema pelas outras tradições e enquanto os católicos e protestantes forem vistos como campo missionário pelos pentecostais, ambos os grupos não terão alcançado maturidade espiritual e discernimento evangélico. Com alegria vemos algumas mesas de encontro sendo estabelecidas, como em 1972 no Vaticano a Comissão de Diálogo Bilateral Católico-Pentecostal, em 2008 no Brasil o Encontro de Cristãos na Busca de Unidade e Santidade (ENCRISTUS), em 2000 no México e com núcleo no Brasil a Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP) e em 2010 no Peru com coordenadoria no Brasil, o Fórum Pentecostal Latino-americano e Caribenho (FPLC) (OLIVEIRA, 2014b e 2015).

Por isso os tempos modernos não podem ser descritos em termos puramente negativos. A descentralização generalizada em curso promove uma consciência mais participativa, que não aceita mais um grupo de privilegiados decidindo o futuro de todos. Ganhou-se em participação cidadã e exigências democráticas. Outro fator importante são as Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), fruto dos avanços tecnológicos. O pentecostalismo explora muito esses elementos, graças a seu caráter de renovação. Além de assumir as novidades da pauta do dia (para bem e para mal), também reacende certas verdades esquecidas, que podem revitalizar as comunidades de fé. Por exemplo, o que significou falar em línguas nos séculos XIX e XX? E o que significa isso hoje? Anular aquela experiência não faz jus aos benefícios que ela trouxe àquelas comunidades. O ambiente do século XIX, para a imensa maioria da população, estava marcado pelas sequelas da escravidão, da exclusão do negro e dos indígenas, das massas de operários trabalhando sob precárias condições, dos trabalhadores braçais mal remunerados nas monoculturas. O caminho pentecostal foi redefinir-se como pessoas e como cristão a partir de uma espiritualidade vivencial, arrebatadora, sensorial, que atendesse às questões existenciais. Aqui teve lugar o êxtase, que para muitos funcionou como alienação da dura realidade. No entanto, ao longo da sua história, pode-se observar que essas experiências intensas serviram justamente para empoderar o povo para uma intervenção na sociedade, sendo sua própria existência e crescimento uma denúncia viva contra o sistema opressivo daquele contexto. O enfrentamento das questões sociais e da realidade religiosa pela via mística foi o núcleo da fé pentecostal.

A doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo não é o mesmo que receber o Espírito quando do novo nascimento. Não é ser meramente enxertado na família cristã. Trata-se de uma experiência mística intensa que possibilita ao fiel uma

ressignificação do mundo. Tal experiência é eminentemente prática, para a vida, atingindo as relações familiares, sociais e emotivas. Da mesma forma, os dons espirituais em perspectiva pentecostal não são equiparados aos talentos ou a uma habilidade que alguém possa ter nascido ou desenvolvido. O pentecostal acredita que a partir da experiência do batismo com o Espírito Santo, uma experiência direta com o divino, ele recebe capacidades espirituais e sobrenaturais que o auxiliarão na caminhada de fé. Como exemplo de maus entendidos sobre o que significariam os dons espirituais, é comum ouvir de pessoas externas às comunidades pentecostais referir-se ao dom de línguas estranhas como se fosse uma capacidade de aprender e falar idiomas conhecidos. Para o pentecostal, o dom de línguas não tem a ver com linguística, não é uma língua para comunicação entre pessoas. O exercício das línguas em estado de êxtase cumpre a função de estimular e manter esse fiel em sua fé. Fala-se em edificação espiritual, em experiências com o sagrado. Pode ocorrer que milagrosamente alguém fale em línguas e outro o entenda em sua língua nativa, mas não é com essa expectativa que os pentecostais regularmente vivem o dom pentecostal. O dom de línguas, tão caro aos pentecostais clássicos, é como um sagrado selvagem em pleno século XXI, uma religiosidade in natura, intensa. Em perspectiva pentecostal, as línguas não podem ser aprendidas nem ensinadas. É uma experiência pessoal e de êxtase.

Contudo, se esse êxtase conduzir a um enimesmamento, a uma invisibilização das necessidades do outro ou a uma relação puramente vertical com o sagrado, tais experiências não atenderiam aos propósitos do Deus de Jesus Cristo. Por meio do seu Espírito, Deus teria vindo ao mundo e participado da história. Se os pentecostais, ao contrário, quiserem sair do mundo e buscar somente um encontro “nas alturas”, estarão contradizendo o chamado cristão para ser “sal e luz no mundo”. Assim, uma marca da real presença do Espírito nessas comunidades não seriam os êxtases, mas os resultados que essas experiências produzissem concretamente. Se a religiosidade não mover para o serviço ao outro em amor, não teria as credenciais para ser fé cristã. Nesse sentido, uma igreja verdadeiramente engajada no mundo, que vive um discipulado radical e esteja comprometida profeticamente com a transformação do mundo seria mais avivada do que outra que vivesse externando as históricas práticas pentecostais mas encontra-se isolada da sua cultura. Não se trata de diminuir a oração, nem a busca de experiências de Deus para cair em um ativismo ou priorizar uma pauta social tipo Organizações Não Governamentais (ONG). O equilíbrio estaria entre uma igreja secularizada concorrente das ONG’s, que a rigor podem ser mais profissionais que as igrejas, e uma igreja espiritualista, desencarnada, que vive para si e para seu gueto. As manifestações do Espírito em indivíduos e grupos precisariam traduzir-se em benefício para a vida comunitária a partir do evangelho e do reino de Deus, desenvolvendo uma espécie de *teologia pentecostal* cidadã, que plasmasse a vivacidade espiritual com uma coerente ação no mundo, dando seguimento à iniciativa de Deus em participar da história.

Outro ponto está relacionado às curas de enfermos. Jesus anunciava o reino de Deus e curava os enfermos. Mas isso significa que seja necessário contratar várias câmeras e filmar toda a ação? Estaria isso alinhado com o propósito de Jesus ao curar as pessoas? Tamanha exposição pode ferir a dignidade daquele que já está fragilizado, desesperado por uma cura, que se submeteria a qualquer rito para ver diminuir seu sofrimento. Não é ético explorar o mais fraco e o desvalido.

Na leitura pentecostal da tentação de Jesus no deserto, que coincide com as leituras de outros grupos, mas que não atenderia às novas pesquisas dos biblistas, foi oferecida a Jesus uma série de facilidades que, ao fim, não contribuíam para o projeto de reinado de justiça. O diabo teria desafiado Jesus a transformar as pedras em pão. Em uma releitura dessa narrativa, podemos assumir que Jesus se nega a esse papel de incentivar uma religião mágica, de se reduzir a um xamã, um feiticeiro que invoca poderes ocultos para resolver questões pontuais. Ele se recusa a ser deus-quebra-galho, que pode ser instrumentalizado para interesses particulares; deus-a-serviço dos humanos que, ao apertarem-se os botões corretos, vê-se obrigado a agir em favor dos seus privilegiados que conhecem os botões corretos. Jesus não teria validado essa instrumentalização e manipulação do divino, tão presente nos programas religiosos televisados ou via internet.

Na provocação para que Jesus se jogasse do alto do templo, o que estava implícito na tentação era que os métodos usados pelo Mestre eram demasiados arcaicos e inócuos. Havia maneiras mais impactantes e midiáticas para realizar seu ministério e ter fama, sucesso e reconhecimento rápido. Ele chamaria muito mais a atenção sobrevoando milagrosamente o povo e pousando suavemente, amparado por anjos em uma cena espetacular. Mas ele novamente não se deixou levar pela eficácia e pelos modelos baseados unicamente na produtividade e fantasiados marqueteiramente. Antes, teria escolhido agir por amor, e foi fiel até o fim, deixando como legado uma ética elevada. Optou por viver e sofrer sua espiritualidade entre os seres humanos. Foi a partir da fragilidade humana que revelou o máximo que de Deus se podia conhecer. Mas não é isso o que quer este tempo pós-moderno e as religiosidades que se curvam a ele. Querem um deus pop, famoso, “descolado”, que vive nas redes sociais, com blog bem atualizado, no estilo tentador denunciado nos sinóticos. Este tempo projeta divindades com feições piedosas, mas que não têm soberania e que dependem dos gostos e das vontades de cada *tribo urbana*. Esses novos adoradores não se sentem mais interpelados, nem na obrigação de prestar contas, pois criaram seres à sua imagem e semelhança, pequenas estátuas de Gideões para guiar seus atos.

Não se advoga pela negação das inovações tecnológicas ou frear o desenvolvimento alcançado pelas atuais civilizações. Ao contrário, os meios de comunicação desenvolveram-se e afetam diretamente a sociedade. Alguns autores contemporâneos apontam que a mídia é uma espécie de quarto poder, tamanha sua influência. O que se observa hoje é que transformaram o Cristo e seu evangelho em mais um produto no mercado globalizado, sob o pretexto de seguirem o “exemplo de Jesus”. Falta-lhes

perceber que necessitam de cura não somente os males físicos, mas os males sociais igualmente. Seguir a Jesus nas curas é anunciar um Deus que se interessa pela vida das pessoas e pelas condições nas quais se encontram. Em tom de ironia, Jesus teria afirmado que teria vindo para os “enfermos” (pecadores), pois os sãos – e pretensamente os fariseus eram “bons”, “sãos” – não precisavam de médico. Na verdade, os que se julgavam sãos padeciam de grave moléstia, embora não quisessem reconhecer e posassem de exemplo religioso para a sociedade.

Minha intuição é que ser pentecostal é viver a fé cristã em consonância com o evangelho revelado nas Escrituras, mas em franco diálogo com a cultura, de forma criativa (abertura para o futuro) e renovada (atualização de verdades históricas). Essa atitude tem a ver com a busca da fé cristã relevante no mundo atual e não pode ser apenas repetida, mas deve ser atualizada de forma comprometida. Essa seria a *identidade pentecostal* renovada.

Conclusão

A identidade pentecostal está relacionada a um modo de vivência da fé cristã. Como tal, não poderia ser alienante ou espiritualizante, uma vez que o componente ético lhe é característico e motivador. Dessa forma, não poderia viver no mundo como se já estivesse na pátria eterna, ignorando as mazelas e injustiças sociais. Quanto mais sensibilidade espiritual um grupo desenvolver, mais sensível precisaria ser para perceber e agir em resposta às necessidades do próximo. Isso implica a superação do escapismo do mundo (foco somente em uma volta iminente de Cristo) e de uma espiritualidade puramente sensitiva, focada no indivíduo e nas suas emoções. A identidade pentecostal será mais relevante quando contribuir para a construção de um projeto de vida e de reestruturação da sociedade, além dos limites da religião. Afinal, tratar-se-ia de uma identidade que promove renovação. Esse renovo vem acompanhado de um alto poder de atração, de transformação e de libertação. Será necessário fazer a opção por manter o discurso nostálgico e saudosista de algumas comunidades que resistem ao novo ou caminhar para uma renovação criativa. A identidade pentecostal define-se para fora, na medida em que põe os carismas e o fervor religioso à disposição do amor fraterno, do amor-serviço. Para isso é preciso repensar a forma como fazemos missão, a ecumênica, os dons, as experiências do Espírito na comunidade, nosso papel na justiça social, o denominacionalismo etc.

Mas se fizessem tantas mudanças, seriam ainda pentecostais? Sim, pentecostais em renovação, atentos ao seu tempo e ao contexto. A encarnação das boas novas de Jesus e o convívio fraterno deveriam ser balizas para as identidades cristãs. Esse parâmetro impele ao amor-serviço e ao verdadeiro profetismo: o engajamento das igrejas e dos cristãos nas causas humanitárias. Afinal é disso que se trata, uma religião prática, um compromisso com a vida. Ser pentecostal seria viver comprometidamente essa identidade no poder do Espírito, tendo no êxtase o catalizador da ação. Esse é o diferencial do dom pentecostal.

Referências Bibliográficas

- ABUMANSUR, E. S. Pentecostalismo e violência em São Paulo. In: SOTER (Org.). *Deus e vida*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 273-283.
- ANDRADE, C. C. *Fundamentos bíblicos de um autêntico avivamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- BITENCOURT, J. F. Matriz e matrizes: constantes no pluralismo religioso. In: PASSOS, J. D (Org.). *Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 19-45.
- BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI, EST, 2002.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Vol. II. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- COMBLIN, J. *O tempo da ação: ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Diálogo católico-pentecostal: evangelização, proselitismo e testemunho comum*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.
- ESCOBAR, S. La naturaleza comunitaria de la iglesia. In: PADILLA, R.; YAMAMORI, T. (Eds.). *La iglesia local como agente de transformación: una eclesiología para la iglesia local*. Buenos Aires: Kairós, 2003, p. 75-101.
- GRITTI, J. *Expressão da fé nas culturas humanas*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- LACUEVA, F. *Diccionario teológico ilustrado*. Barcelona: CLIE, 2001.
- McGRATH, A. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd, 2005.
- MENZIES, W. & MENZIES, R. *No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal, um chamado ao diálogo*. São Paulo: Vida, 2002.
- MENZIES, W.; HORTON, S. *Doutrinas bíblicas: os fundamentos da nossa fé*. 5 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- MÍGUEZ BONINO, J. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

NOVAES, R. R. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, V. V. (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 41-74.

OLIVEIRA, D. M. *Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, Quito: CLAI, 2011. (Série Parceria na Missão de Deus).

OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e transformação social*. São Paulo: Fonte Editorial; RELEP, 2013.

OLIVEIRA, D. M. *Eis-me aqui Senhor: disponibilidade como chave missionária*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2014a. (Série Parceria na Missão de Deus).

OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial; RELEP, 2014b.

OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e unidade*. São Paulo: Fonte Editorial; FPLC, 2015.

PALMA, A. *O batismo no Espírito Santo e com fogo: os fundamentos e a atualidade da doutrina pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

PINHEIRO, J. Posfácio: a igreja numa era de revolução social. In: HURLBUT, J. L. *História da igreja cristã*. ed. rev. atual. São Paulo: Vida, 2007, p. 282-302.

ZWETSCH, R. E. Identidade luterana: contexto, afirmação e compromisso com a mudança na tensão criativa do evangelho. In: WACHHOLZ, W. (Coord.). *Identidade evangélica-luterana e ética*. São Leopoldo: EST, 2005, p. 68-78.

Endereço do autor:

david@faculdadeunida.com.br

Artigo 4

Ecumenismo e educação: Desafios e missão na ambiência escolar católica

Adriano de Souza Viana*

Resumo

Evangelização é um substantivo que define a ação dos crentes e discípulos de Jesus de Nazaré, que levam adiante seus ensinamentos e a memória viva de seus feitos. A exortação apostólica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, ainda hoje apresenta uma definição atual do que é evangelizar: “anúncio de Cristo àqueles que o desconhecem, de pregação, de catequese, de batismo e de outros sacramentos que hão de ser conferidos”¹. No presente artigo será descrito alguns pontos de reflexão e algumas considerações das práticas do trabalho evangelizador no espaço escolar confessional católico, no que tange a temática do ecumenismo. Para isso tomaremos como referencial a opinião de alunos de outras confissões religiosas que estão inseridos em nossos espaços e também material bibliográfico que versa sobre o tema para fundamentar teoricamente nossa prática. Como metodologia pedagógica que embasa esse ensaio, far-se-á o uso da proposta da educação popular, buscando construir a partir da realidade da Escola Marista Champagnat de Terra Vermelha o trabalho evangelizador ecumênico no ambiente educacional.

Palavras-chave: Evangelização, Ecumenismo, Educação popular.

Abstract

Evangelization is a noun that defines the action of believers and disciples of Jesus of Nazareth, which lead to on his teachings and the living memory of their deeds. The

* Graduado em Filosofia e Teologia, com especialização em assessoria bíblica. Coordenador de Pastoral da Escola marista Champagnat de Terra Vermelha, Vila Velha, ES.

1 PAULO VI, p.23, 2008. O mesmo texto afirma que a evangelização é uma ação complexa.

Apostolic Exhortation of Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, even today, presents a current definition of what is to evangelize, defines: “Proclaiming Christ to those who are unaware about preaching, catechesis, baptism and other sacraments that will be checked ”[2]. In the present article will be described some reflection about some aspects of the evangelizing tasks of the Catholic confessional practices in the school environment, approaching the theme of ecumenism. For that, we will use as reference, the opinion of students of other religions that are embedded in our school as well as bibliographic material that deals with the subject in theory to support our practice. As a pedagogical methodology that underlies this essay, will be used the proposal of popular education, building from the reality of the Marista Champagnat School of Terra Vermelha, an ecumenical evangelization in the educational environment.

Keywords: Evangelization, Ecumenism, popular education.

Introdução

Inúmeros são os desafios do trabalho educativo no tempo hodierno. Dentro desse contexto desafiador, a missão educativa confessional católica cresceu e busca avançar no diálogo maduro com a contemporaneidade. A reflexão teológica acadêmica, que alicerça os documentos da Igreja, tem produzido uma base forte e avançada para se articular a evangelização e educação nos ambientes escolares.

A Congregação para a Educação Católica, do Vaticano, lançou em 2014 um instrumento de trabalho para atualizar a missão educativa confessional católica para o século XXI. Esse documento prepara a Igreja para, em 2015, festejar dois aniversários: os 50 anos da *Gravissimum educationis*, documento sobre a educação do Concílio Vaticano II e os 25 anos da *Ex corde Ecclesiae*, a Constituição apostólica sobre a identidade e a missão da universidade católica, promulgada por João Paulo II em 15 de Agosto de 1990.

No *instrumentum laboris* da referida Congregação, cujo título é “Educar hoje e amanhã: uma paixão que se renova”, apresentam-se variados desafios para o trabalho educativo e evangelizador. Dentre esses desafios temos “Os desafios específicos para uma sociedade multirreligiosa e multicultural” onde se lê:

O multiculturalismo e a multirreligiosidade dos alunos, que frequentam as escolas católicas, interpelam todos os responsáveis do serviço educativo. Quando a identidade das escolas enfraquece, emergem numerosos problemas ligados à incapacidade de interagir com esses novos fenômenos. A resposta não pode ser aquela de refugiar-se na indiferença, nem de adotar uma espécie de fundamen-

talismo cristão nem, por fim, aquela de declarar a escola católica como uma escola de valores “genéricos”.

Para se evangelizar ecumenicamente em uma escola confessional, é de fundamental importância que se saiba de sua identidade cristã, para a partir dela, dialogar com diferentes formas de crer e seguir Jesus Cristo, ou até mesmo de crer em Deus.

A instituição marista já faz esse caminho dialógico há alguns anos em seu processo educativo e evangelizador. O Documento Missão Educativa Marista já apontava para isso no final do século passado. Fruto da reflexão institucional que foi encarada da teologia do Concílio Vaticano II.

Nos ambientes marcados pelo pluralismo religioso, respeitamos a liberdade religiosa de todos e valorizamos positivamente a riqueza da presença de Deus nas tradições religiosas da humanidade. Ajudamos as crianças e os jovens de todas as crenças a viver juntos e em paz no seu cotidiano: abertos uns aos outros, trabalhando e rezando juntos. Encorajamos os não-cristãos a que “praticuem com sinceridade o que é bom na sua própria tradição religiosa”. Ajudamos os católicos a ter clareza de nossa identidade e de nossa herança, para evitar que caiam em falsas espiritualidades e atitudes sectárias.³

Posto isso, o que será exposto neste artigo será a reflexão e a prática do trabalho evangelizador numa perspectiva ecumênica a partir de uma realidade particular: a ação evangelizadora ecumênica na Escola Marista Champagnat de Terra Vermelha, Vila Velha, ES. Nos tópicos seguintes será descrito a concepção de ecumenismo e evangelização no espaço-tempo escolar, o desafio da educação popular nesse trabalho e as opiniões dos próprios estudantes sobre a temática.

Evangelização ecumênica no ambiente escolar marista

Para iniciar uma exposição sobre o trabalho ecumênico na evangelização de um ambiente educativo é preciso partir de uma definição conceitual. Afinal, o que se entende por ecumenismo? Tomemos uma definição da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e discorramos sobre ela:

Ecumenismo é a aproximação, a cooperação, a busca fraterna da superação das divisões entre as diferentes Igrejas Cristãs: os cató-

2 CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Item “1” do terceiro capítulo.

3 UMBRASIL, Missão educativa Marista, 2000, p. 44.

*licos, os ortodoxos e os habitualmente chamados de protestantes, crentes, evangélicos.*⁴

Pois bem. Essa definição é razoável, clara e objetiva. No entanto, vamos mais a fundo. A palavra “ecumênica” é uma transliteração do grego. Na língua grega essa palavra é um substantivo composto, deriva de “*Oikos*” + “*mene*”, respectivamente em seus significados, casa + comum. A *Oikomene* é a casa comum a todos, onde há abrigo e proteção para toda e qualquer pessoa humana. O movimento ecumênico começou no final do século XIX e início do século XX dentro do seio das igrejas protestantes tradicionais. Essas Igrejas buscavam ver em suas doutrinas os elementos de unidade entre si, e não de divisão. Alguns teólogos católicos logo se aproximaram desse movimento e dessa reflexão.

Na segunda metade do século XX, no Concílio Vaticano II, uma longa caminhada já havia sido trilhada no movimento ecumênico. Tanto foi que o referido concílio promulgou uma declaração exclusiva sobre o ecumenismo, o Decreto *Unitatis Redintegratio*, em 21 de novembro de 1964.

Após esse decreto o Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos publicou um diretório onde se lê

*O movimento ecumênico é uma graça de Deus, concedida pelo Pai, em resposta à oração de Jesus e às suas súplicas da Igreja, inspirada pelo Espírito Santo. O seu campo específico é o restabelecimento da unidade entre os cristãos, orientado no quadro da missão geral da Igreja que é congregar a humanidade em Cristo.*⁵

Portanto, o ecumenismo é uns dos grandes desafios da evangelização contemporânea. E é importante deixar claro que não só o ecumenismo, mas também o diálogo inter-religioso e o pluralismo religioso⁶. Pablo Richard afirma que um dos grandes desafios ao cristianismo na situação atual é desenvolver-se como movimento ético e espiritual numa conjuntura global e dialógica. Ele diz: “O cristianismo só tem futuro no diálogo inter-religioso”⁷.

É diante dessa conjuntura da fé cristã e do momento histórico atual que está inserido o serviço educativo e evangelizador da escola católica. Mesmo estando em uma localidade específica, com seus desafios próprios, somos constantemente provocados a repensar nossas ações, teorias e crenças.

4 Cf.: CNBB. O que é ecumenismo? 2000, p.12.

5 Cf.: CONSELHO PONTÍFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, 2004, p.28.

6 Cf.:VEDOATO, 2008, p. 42.

7 Cf.: RICHARD, 2006, p.142.

É fato que, no momento atual, passamos por uma lentidão e esfriamento do movimento ecumênico mundial. Isso se dá pelas posturas conservadoras que as Igrejas adotaram nos últimos anos. Para questionar esse fato e fervilhar a reflexão, um grande teólogo da libertação brasileiro, Marcelo Barros, possui uma contribuição riquíssima:

Por causa de um maior conservadorismo das Igrejas, o ecumenismo real que precisa de profetas e de místicos não avança. Entrou em uma espécie de frio de inverno. Continuam a aparecer declarações e documentos sobre o assunto, mas apenas repetem o que já se dizia há 40 anos, sem nenhuma novidade e quase como se dessem normas, no fundo, não para agilizar o caminho da unidade e, sim, para dificultá-lo. É uma dor constatar, mas, realmente, há juristas que se especializam em ecumenismo para melhor pôr obstáculos à sua realização.⁸

Essa análise do movimento ecumênico em âmbito eclesial nos ajuda a pensar a prática evangelizadora em ambiente escolar também. Pois, sendo uma escola confessional, caminhamos em unidade e vibrando com as energias da Igreja. Porém, como provoca Barros, temos que propor “novidade”. A dimensão educativa e evangelizadora ecumênica deve ser mais destacada e amadurecida no fazer de nossas escolas em pastoral.

Nessa perspectiva, destaca-se um trabalho pontual da Associação nacional de Escolas Católicas (ANEC). Um fato importante: nesse ano de 2015, será publicado novo documento sobre o trabalho evangelizador das escolas católicas. Documento que já vem sendo trabalho, como se citou acima na introdução, pela Congregação Para Educação católica. É momento oportuno para que como místicos e profetas participemos ativamente das reflexões desse documento em âmbito local, regional e global. Uma pesquisa foi realizada online por essa Congregação, para preparar o Congresso Mundial de Educação Católica, que será realizado em Roma, de 18 a 21 de novembro 2015. A base para essa pesquisa foi o *Instrumentum laboris* “Educar hoje e amanhã: Uma paixão que se renova”, supra citado. Até o dia 31 de outubro de 2014, a pesquisa pôde ser acessada por um link na internet e respondida por qualquer um envolvido nos trabalhos pastorais nas escolas católicas.⁹ A ANEC fez ampla divulgação.

Também é fundamental dar destaque a reflexão progressista que o Instituto Marista vem fazendo nos últimos anos. Sobretudo na evangelização das juventudes, podemos ter bases sólidas do incentivo ao trabalho evangelizador ecumênico. Em documentos oficiais encontramos referências diretas ao anseio de um trabalho inovador no anúncio do projeto de Jesus de Nazaré. No documento “Evangelizadores entre os jovens”, publicado em 2011, lê-se:

8 Cf.; BARROS, In.: DORNELAS, 2005, p. 58.

9 Cf.: Disponível em: <<http://anec.org.br/assembleia/wp-content/uploads/sites/12/2014/09/Encarte.pdf>>.

Desejamos jovens capazes de viver valores como a tolerância e o respeito a outras culturas e religiões. Por isso, na PJM¹⁰ intensificamos a formação para o diálogo inter-religioso e o ecumenismo, e incentivamos a convergência daqueles valores que nos fazem mais humanos e mais fraternos¹¹.

Outra referência forte para o trabalho no ambiente escolar, com esse foco, são as Diretrizes Nacionais para a Pastoral Juvenil Marista. Nas motivações do primeiro capítulo já se vê o aceno na direção do trabalho ecumênico:

A dimensão eclesial é também ecumênica e nos recorda a necessidade de levar uma vida cristã fraterna: viver, cada vez mais, atitudes de abertura, diálogo, respeito e acolhida ao diferente, para chegarmos à unidade da fé em Cristo em meio à pluralidade de experiências religiosas. A eclesialidade a partir do enfoque ecumênico descortina um horizonte largo e longo de relações novas a serem vividas na certeza de que, em Jesus Cristo, o Deus Criador nos reuniu. Como cristãos e cristãs revelamos que nossa vida e nossa fé se constroem no diálogo, no serviço, no anúncio e no testemunho de comunhão, exigências intrínsecas da evangelização¹².

E também, no mesmo documento, temos preocupação com a dimensão da formação integral de nossas juventudes. Onde temos descrito a diretriz sobre a relação de nossos estudantes com a Igreja.

A relação com a Igreja. No grupo, o jovem descobre que a fé precisa ser alimentada; então encontra sentido na comunidade eclesial. O jovem desenvolve seus sentimentos de pertença e responsabilidade ao reconhecer-se povo de Deus. Descobre a Igreja como sinal da presença de Deus na história e na vida das comunidades. Descobre sua missão na Igreja. Neste sentido, procura viver a fraternidade e a solidariedade, numa perspectiva evangélica, estabelecendo o diálogo inter-religioso e promovendo o ecumenismo, em atitude de participação e compromisso [...].¹³

10 Grifo nosso. PJM (Pastoral Juvenil Marista).

11 Grifo nosso. PJM (Pastoral Juvenil Marista).

12 Cf.: COMISSÃO INTERNACIONAL DA PASTORAL JUVENIL MARISTA, 2011, p.101.

13 Cf.: COMISSÃO INTERNACIONAL DA PASTORAL JUVENIL MARISTA, 2011, p.101.

Diante dessas referências profundas e diretas, percebe-se claramente que temos um horizonte de reflexão teológica e eclesiológica que nos permite aprofundar nossos trabalhos pastorais numa perspectiva mais ecumênica. Resta-nos, na prática, sermos criativos e coerentes com uma evangelização libertadora e em sintonia com apelos da história.

Incentivar e dinamizar o diálogo: desafio da educação popular

Um caminho pedagógico que ajuda no trabalho educativo evangelizador é a proposta que a educação popular¹⁴ nos ensina ainda hoje. O legado educativo de Paulo Freire é algo perene e reforça algo que é primordial no movimento ecumênico, o diálogo.

Porém, não é um diálogo pelo diálogo. Aqui, assume-se a postura dialógica como uma opção metodológica de trabalho educativo e evangelizador. Com base nas propostas da educação popular, que parte da realidade para se chegar à teoria, nota-se que a relação recíproca que há entre pessoas de confissões cristãs distintas no espaço escolar é algo que se vivencia com tranquilidade. O caminho inverso, da teoria à prática, deve ser feito analisando a coerência com os fatos: a teoria não pode ser algo que não diz nada da realidade, deve sim ser fruto da mesma e apontar para horizontes mais largos.

Pensando o núcleo da evangelização, observa-se que a harmonia que se pode perceber entre a maneira de Jesus de Nazaré apresentar sua proposta salvífica e o método da educação popular é grande.

A pedagogia de Jesus possui inúmeras características. No entanto, podemos sintetizar que a base para sua ação educativa se aproxima muito da educação popular. A capacidade de diálogo com a realidade de seu tempo é o que mais nos provoca a pensar nossas práticas pastorais no ambiente escolar a partir de sua ação¹⁵.

Portanto, dialogar com a realidade é uma ação que as fontes do evangelho nos ensinam da postura do próprio Jesus. Essa opção ajuda-nos a refletir e repensar nossas atividades e projetos pastorais, para que atendam a essência da missão marista: evangelizar crianças, adolescentes e jovens.

Dialogar com os sujeitos que estão envolvidos no processo educativo é um dos elementos que tem marcado o jeito marista de pensar e efetivar uma escola diferenciada e inovadora, que eduque evangelização e vice-versa.

14 Cf.: SECRETARIADO INTERPROVINCIAL MARISTA. 2006, p.25.

15 Cf.: VIANA, 2014, p.2.

Pensando a autonomia defendida por Paulo Freire no processo de educação popular podemos olhar, ajudados por Mesters e Orofino, para a fonte maior do trabalho educativo marista, e perceber que: 'para Jesus, [...] a verdadeira pedagogia é aquela que permite o ser humano conquistar sua autonomia, participando ativamente da construção da sociedade humana como prefiguração do Reino de Deus'¹⁶.

Posto isso, no tópico seguinte, vai-se olhar na prática a opinião dos estudantes marista da Escola Marista Champagnat de Terra Vermelha. Sobre tudo o que se refere à missão evangelizadora da instituição. No caminho educativo é importante formar para autonomia e dar voz aos sujeitos que são interlocutores dos processos.

Procedimentos metodológicos do presente artigo

Para ilustrar, com experiências concretas do trabalho evangelizador ecumênico no ambiente escolar católico, foi realizada uma entrevista, por meio de um questionário, com alunos do ensino médio da escola de Terra Vermelha. O critério definido para participar da entrevista era ser estudante da 3ª série do ensino médio ou estudantes com três anos de matrícula. Foram entrevistados estudantes das 1ª e 3ª séries.

Dos 20 (vinte) questionários distribuídos, recolheu-se 15 (quinze). Seguem abaixo algumas considerações feitas a partir das entrevistas:

Apenas 2 (duas) pessoas responderam que sabiam o que era ecumenismo. A definição dada tocou nos temas do respeito, diferenças, aceitação e diversidade. Porém, não foram claras sobre o que realmente é a definição da palavra. Nota-se que esse conceito é ainda muito acadêmico e restrito a círculos pequenos de reflexão e debate. Pode-se dizer que é um termo teológico e bastante clerical, pois é comum a pastores e padres. No entanto, na vivência prática, as respostas demonstraram que os estudantes maristas experimentam o ecumenismo em seu cotidiano escolar.

A base para as perguntas do questionário foi o instrumento de trabalho da Congregação para Educação Católica, citado acima, "Educar hoje e amanhã: Uma paixão que se renova". Os objetivos das perguntas eram: Investigar as opiniões e sentimentos de pessoas de outras denominações cristãs inseridos na escola marista; e produzir elementos que ilumine a evangelização ecumênica a partir de experiências concretas.

Apenas três (3) alunas se confessaram católicas. Dois (2) afirmaram não frequentar nenhuma Igreja ou grupo religioso. Os demais se apresentaram como cristãos de outras Igrejas.

Nas perguntas ligadas a vivência do ecumenismo na realidade e no dia a dia, percebe-se que todos sentem que o ambiente educacional católico marista é aberto e possibilita o respeito e o diálogo. Muitos provocam que é necessário haver mais de-

¹⁶ Cf.: Idem, p.3-4.

bates sobre às identidades religiosas dos alunos para que possam conhecer melhor as diferenças e, com isso, também respeitar.

Dos desafios para crescer no diálogo e respeito no convívio fraterno com confissões de fé distintas, a maioria assinala o tópico “i” do instrumento de trabalho da Congregação para Educação Católica, segundo o qual, nos próximos anos, teremos que lidar com “desafios específicos para uma sociedade multirreligiosa e multicultural”. Todavia, também aparecem acenos sobre a necessidade de trabalhar o diálogo, a educação integral, a formação religiosa das juventudes e a mudança no modelo de gestão.

Resultados e discussões

Duas considerações destacam-se na pesquisa. Em primeiro lugar, o fato de grande maioria assinalar os desafios que são próprios do ecumenismo prático e vivencial: diálogo, formação, diversidade. E em segundo lugar, o fato de quase a metade dos alunos acharem que o modelo de gestão de nossas escolas é desafio ao ecumenismo. É fato que não trabalhamos com dados absolutos. Pode-se até questionar o que os estudantes entendem por gestão. No entanto, essa constatação pode ser um alarde profético que advém de nossas juventudes sobre os caminhos inovadores que podemos dar no trabalho evangelizador ecumênico.

Com essa realidade posta, fez-se uma revisão do material bibliográfico que versa sobre o tema do ecumenismo. Nessa revisão, descobriu-se a importante contribuição do trabalho da Congregação para Educação Católica, para o trabalho das escolas confessionais nos próximos anos. E também se levantou os acenos objetivos que o Instituto Marista tem dado para a necessidade de evangelizar numa postura e espiritualidade ecumênica. Muitas outras obras versam sobre o tema. No Brasil, o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) tem vasta contribuição que harmonizam ecumenismo, bíblia e educação popular¹⁷.

Conclusão

Para finalizar esse ensaio, resgata-se o objetivo desse trabalho. Esse artigo pautou-se em um aspecto concreto que desafia a evangelização nos espaços escolares católicos: a evangelização ecumênica. O resultado esperado era luzes para o caminho da evangelização a partir de experiências práticas realizadas no trabalho educativo-evangelizador. Duas luzes foram acesas:

Primeira: embora o ecumenismo seja um conceito teológico distante das consciências das juventudes inseridas nos ambientes escolares católicos, e até de educadores, ele é vivenciado na prática. Sendo assim, pode-se investir na compreensão do conceito, mas o melhor é alimentar as experiências práticas já vivenciadas: o respeito, os espaços para debates e manifestação da fé, o investimento na formação integral.

¹⁷ Cf.: SCHINELO, et al; 2007 e 2008.

Segunda: é preciso dar mais voz aos estudantes. Quando se expressam sobre temas que estão envolvidos, mesmo que indiretamente, diagnosticamos melhor elementos de nosso trabalho educativo e evangelizador. A provocação feita sobre o modelo de gestão deve ser levada em consideração. Embora, saiba-se que ela deve ser investigada mais profundamente em outro trabalho.

Portanto, diante do que foi exposto, finaliza-se essa dissertação com a expressão de Pablo Richard, referenciado acima: “O cristianismo só tem futuro no diálogo inter-religioso”¹⁸. Só na pluralidade religiosa é que aprenderemos a evangelizar e manter viva a proposta salvífica de Jesus de Nazaré.

Referências Bibliográficas

BENINCÁ, Elli; BALBINOT, Rodinei. *Metodologia Pastoral: mística do discípulo missionário*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção Pastoral)

BEOZZO, Oscar (org.). *Curso de verão XVIII: educar para a justiça, a solidariedade e a paz*. São Paulo: Paulus; CESEP, 2004. (Coleção teologia popular).

_____. *Curso de verão XXII: arte e educação popular*. São Paulo: Paulus; CESEP, 2004. (Coleção teologia popular).

COMISSÃO INTERNACIONAL DA PASTORAL JUVENIL MARISTA. *Evangelizadores entre os jovens: documento de referência para o Instituto Marista*. vol. 1. São Paulo: FTD, 2011.

CNBB. *O que é ecumenismo? Uma ajuda para trabalhar a exigência do diálogo*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais*. Doc 85. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Coleção de estudos, números 21, 28, 46 e 52.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE: Sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs*. 3 ed. n. 43. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO: Sobre o ecumenismo*. 3 ed. n. 44. São Paulo: Paulinas, 2005.

18 Cf.: RICHARD, 2006, p.142.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Educar Hoje e Amanhã*:

Uma paixão que se renova. Instrumentum laboris. Disponível in.: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_po.html#_Toc384723561>. Acesso em 21 out. 2014. 17:00.

CONSELHO PONTÍFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. *Diretório para aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*. 3 ed. n. 132. São Paulo: Paulinas, 2004.

DEGRANDIS, Fernando. *Confessionalidade e Evangelização na escola católica*. CONGRESSO ESTADUAL DE TEOLOGIA, 1., 2013, São Leopoldo. Anais do Congresso Estadual de Teologia. São Leopoldo: EST, v. 1, 2013. p.014-020.

DORNELAS, Nelito N. (Org.) *Ecumenismo e evangelização inculturada: comunidades eclesiais de base*. São Leopoldo: CEBI, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura).

PAULO VI. *Exortação apostólica EVANGELII NUNTIANDI: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 20 ed. n. 85. São Paulo: Paulinas, 2008.

PROVÍNCIA MARISTA BRASIL CENTRO NORTE. *Pastoral juvenil marista: marco referencial*. Taguatinga: UDBEE/UNBEC, 2008.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da teologia da libertação: no contexto atual da globalização*: São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção questões em debate)

SCHINELO, Edmilson; LESBAUPIN, Ivo; MELLO, Marco. *Teologia da libertação e educação popular: horizontes ainda que seja noite*. São Leopoldo: CEBI, 2008.

SCHINELO, Edmilson; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Teologia da libertação e educação popular: Partilhando e Avaliando práticas de educação libertadora*. São Leopoldo: CEBI, 2007.

SECRETARIADO INTERPROVINCIAL MARISTA. *Diretrizes Nacionais da Pastoral Juvenil maristas*: PJM. São Paulo: FTD, 2006.

SILVA, Aloirmar José da. *Evangelização e Pastoral*. UBEE-UNBEC – Província Ma-

rista Brasil Centro-Norte. EAD Escola em Pastoral, II Módulo – Texto de Trabalho (2), 2014.

UNIÃO MARISTA DO BRASIL. *Caminho da educação e amadurecimento na fé: a mística da Pastoral Juvenil Marista/ [Comissão Nacional de Evangelização dos Irmãos Maristas; símbolos e painéis Sérgio Ceron].* – São Paulo: FTD: UMBRASIL, 2008. – (Coleção da PJM).

_____. *Projeto Educativo do Brasil Marista: nosso jeito de conceber a Educação Básica / União Marista do Brasil.* – Brasília : UMBRASIL, 2010.

_____. *Missão educativa marista: um projeto para nosso tempo / Comissão Interprovincial de Educação Marista (1995-1998); [tradução Manoel Alves, Ricardo Tescarolo]* — 2. ed. — São Paulo : SIMAR, 2000.

VEDOATO, Giovani Marinot. *Teologia, Teologia da libertação, pluralismo religioso.* Vitória: Flor&Cultura, 2008.

VIANA, Adriano de Souza. *Ambiência escolar Marista: desafios da educação popular na evangelização.* Disponível em: <<http://marista.edu.br/evangelizacao/files/2014/08/Ambi%C3%Aancia-escolar-Marista-desafios-da-educa%C3%A7%C3%A3o-popular-na-evangeliza%C3%A7%C3%A3o-Adriano-Viana.pdf>>. Acesso em 07 de nov. 2014, 11:05.

Endereços do autor:

Residencial:

Rua Corveta, 295, apto 104, Residencial Santorini, São Conrado, Vila Velha, ES.
CEP: 29124-092.

E-mail: adrianosviana@yahoo.com.br.

Profissional:

ESCOLA MARISTA CHAMPAGNAT DE TERRA VERMELHA

União Brasileira de Educação e Ensino

Rua Serra, 47 – Terra Vermelha, Vila Velha - ES

CEP: 29127-205

E-mail: aviana@marista.edu.br.

Artigo 5

Missão em perspectiva de diálogo e respeito às culturas

Solange das Graças Martinez Saraceni*

Resumo

A Igreja é enviada por Cristo com a missão de anunciar a boa nova da salvação a toda a humanidade. O anúncio compreendido na ótica do Vaticano II perpassa por meio do diálogo inter-religioso e da inculturação do evangelho nas diversas culturas, as quais contêm em si mesmas as sementes do Verbo. Muito mais do que implantar comunidades a missão da Igreja é tornar visíveis os sinais do Reino de Deus presente nas culturas. A missão em si mesma é complexa, ela requer que além da convicção de ser chamado e enviado por Cristo, o missionário esteja preparado e livre de preconceito. Em sua missão permanente a Igreja anuncia o evangelho por gestos e palavras, as quais expressam o amor salvífico de Deus por toda a humanidade, num cuidado preferencial aos que mais sofrem. Em tempo oportuno a Igreja na pessoa dos missionários em respeito às culturas e no diálogo inter-religioso anuncia Jesus Cristo propondo a comunidade.

Palavras-chave: Missão, Diálogo, Cultura, Igreja, Salvação.

Abstract

The Church is sent by Christ with the mission of proclaiming the good news of salvation to all mankind. The announcement understood in the perspective of Vatican II permeates through inter-religious dialogue and inculturation of the Gospel in different cultures, which contain in themselves the seeds of the Word. Much more than implement the Church's mission communities is to make visible the signs of the Kingdom of God present in crops. The mission itself is complex, it requires that in addition to the conviction of being called and sent by Christ, the missionary is pre-

* Mestranda em teologia, na PUCPR

pared and prejudice-free. In its permanent mission the Church proclaims the Gospel by word and deed, which express the saving love of God for all mankind, a preferential care to those who suffer most. In a timely manner the Church in the person of the missionaries in respect for cultures and interreligious dialogue announces Jesus Christ proposing to the community.

Keywords: Mission, Dialogue, Culture, Church, Salvation.

Introdução

Especialmente a partir do capítulo 14 da obra de “De Babel a Pentecostes” de Claude Geffré, a pesquisa quer possibilitar a compreensão da missão como diálogo de salvação. Fundamenta-se em alguns documentos de caráter missionário e inter-religioso para relatar o pensamento da Igreja na ótica do diálogo religioso.

Inicialmente irá descrever aspectos considerados relevantes para o diálogo como a criação do Secretariado para os não-cristãos e a elaboração de documentos para o diálogo inter-religioso. Deixa claro que o pano de fundo do diálogo inter-religioso consiste em reconhecer a origem comum de todos os homens e o respeito a sua dignidade.

Relata a complexidade da missão na atualidade. Devido à pluralidade religiosa a missão deve ser permeada pelo diálogo e pelo respeito à pessoa humana e à cultura. A certeza dos desígnios salvíficos de Deus são a marca da evangelização hoje.

Na ótica da Encíclica *Redemptoris Missio*, a Igreja reconhece a urgência da missão, pois aceleradamente cresce o número dos que ignoram Cristo. E ao mesmo tempo, destaca a importância do diálogo e respeito à liberdade. Reafirma a importância do reconhecimento das sementes do Verbo presente nas outras religiões, bem como reconhece a intenção salvífica de Deus para com todos. Elenca ainda, a responsabilidade missionária da Igreja, tendo em visto que diálogo inter-religioso, enculturação e missão não se substituem.

Aborda que a missão está fundamentada em Cristo. Ele foi enviado pelo Pai, assumindo como Verbo encarnado o desígnio salvífico de Deus. Cristo enviou a sua Igreja com a missão de anunciar o Reino. Compreendida na ótica do diálogo inter-religioso, como uma comunidade em êxodo, muito além de uma proposta eclesio-cêntrica.

A Igreja está em estado permanente de missão, aqui e além-fronteiras. A missão não se restringe na implantação da Igreja, mas do Reino de Deus, que se expressa em sinais visíveis, como o amor e a solidariedade.

Ressalta o dever da Igreja de anunciar o amor de Jesus Cristo como o verdadeiro libertador e salvador. A Igreja é chamada a ser sinal vivo deste amor. A atualização

do amor de Cristo dá-se no testemunho de proximidade dos missionários com os mais carentes, reconhecendo, valorizando e promovendo a sua dignidade, como sinal do Reino que vem.

A Igreja declara que o respeito é essencial na evangelização. Ela reconhece nas outras religiões elementos de salvação, muitas vezes incompreendidos pela razão humana, haja vista a grandiosidade do amor de Deus e a inalcançável ação do Espírito Santo. Entende que o diálogo inter-religioso é uma forma autêntica de evangelização, visto que a unidade da família humana está pautada nos mistérios da criação e da redenção.

O diálogo implica respeito e reconhecimento da diversidade religiosa e cultural, bem como da ação de Deus em cada pessoa e em cada consciência. Implica ainda respeito pelas diversas religiões a começar pelas que tem seu fundamento em Deus Pai. Diálogo, missão e inculturação do evangelho nas culturas diferentes, são uma realidade unitária, complexa, legítima e necessária.

E por fim, relata que sempre que for oportuno, deve-se anunciar Jesus Cristo, que em sua humanidade inaugurou o Reino de Deus. Devem-se convidar as pessoas para serem suas discípulas, oportunizando a elas o conhecimento da Igreja como um meio que Deus utiliza para vir ao encontro das pessoas.

1.1 O Contexto requer missão e diálogo

O Documento Diálogo e Missão (DM) relata que influenciado pelo Vaticano II, em Pentecostes de 1964, o Papa Paulo VI, criou o Secretariado para os não-cristãos, denominado Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, com o intuito de promover o diálogo. A finalidade era “buscar o método e os caminhos para o estabelecimento de um diálogo adequado com os não-cristãos” (DM, n. 4).

De acordo com o documento Diálogo e Anúncio (DA), em 1984 esse secretariado publicou um documento com o título “A atitude da Igreja perante os seguidores de outras religiões. Reflexões e orientações sobre diálogo e missão” (n, 2). O documento declarou a unidade e a complexidade da missão evangelizadora da Igreja e indicou os elementos principais da missão, como: “presença e testemunho; empenho pela promoção social e pela libertação do ser humano; vida litúrgica, oração e contemplação; diálogo inter-religioso; e, por fim, anúncio e catequese” (Idem).

Em 1987 a Assembleia Plenária do Secretariado do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso discutiu a moldura do documento Diálogo e Anúncio e as observações feitas foram incluídas no documento que foi aprovado durante a Assembleia Plenária, em abril de 1990. Houve uma estreita colaboração entre Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso e a Congregação para a Evangelização dos Povos. Os dois Dicastérios propuseram respeitáveis reflexões para a Igreja universal. O documento oferece importantes contribuições sobre o diálogo e o anúncio. Ele deve ser lido à luz da Encíclica *Rempetoris missio* (RM).

Outro grande estímulo à reflexão presente foi o Dia Mundial da Paz celebrado em Assis no dia 27 de outubro de 1987, por iniciativa do Papa João Paulo II. O Papa destacou a importância da unidade no gênero humano e o papel da Igreja como sinal essencial desta unidade, ressaltou ainda o alcance do diálogo inter-religioso e o dever da Igreja no anúncio do evangelho.

Em 1989, na Assembleia plenária, o Papa João Paulo II falou novamente da importância do diálogo e do anúncio, destacando que ambos são essenciais na missão da Igreja.

Na Declaração *Nostra Aetate* (NA) a Igreja afirma que reconhece que a origem comum de todos os homens está em Deus e que todos constituem uma só comunidade. Compreende que as religiões são tentativas de responder aos enigmas que preocupam os corações humanos, com as questões fundamentais da existência, como:

Que é o homem? Qual o sentido e a finalidade da vida? Que é o pecado? Onde provém o sofrimento e para que serve? Qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? Que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? Finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vivemos e para onde vamos? (n.1).

Diz ainda que Deus não pode ser invocado como Pai comum se houver discriminação entre seus filhos, a tal ponto da Bíblia afirmar que “aquele que não ama, não conhece a Deus” (1Jo 4, 8a). E ainda, que toda teoria que introduz a discriminação, no que tange a dignidade humana e seus direitos, carece de fundamentos e é reprovada pela Igreja. E por fim, conclui com um pedido: “Seguindo o exemplo dos apóstolos Pedro e Paulo, o Concílio pede que ‘nossas relações humanas seja sempre melhores’ (1 Ped. 2,12), vivendo a paz com todos os seres humanos, como verdadeiros filhos do Pai que está nos céus” (NA, n. 5).

O diálogo é fruto de todo um processo feito pela Igreja, em especial no espírito do Vaticano II. Outras Igrejas cristãs também tem feito experiência semelhante, com relação aos outros crentes, como se vê inclusive através do Conselho Ecumênico das Igrejas, do qual “o Secretariado para os não-cristãos mantém relações estáveis e fraternas de consulta e de colaboração com esse organismo” (DM, n. 8).

1.2 Missão e diálogo são alicerses da evangelização

Geffré relata que a Igreja enfrenta um grande desafio no que tange a evangelização nos cinco continentes, pois o anúncio nos moldes tradicionais, “missão como proclamação e apelo à conversão” (p. 299), tornou-se praticamente impossível, visto que o diálogo já pode ser considerado como uma forma essencial de missão, em especial junto às outras religiões. Nesse sentido o querigma parece ter perdido sua urgência, pois as outras religiões podem ser também consideradas “vias misteriosas

de salvação” (idem). Ou ainda, de acordo com Dupuis, as outras religiões “podem ser utilizadas por Deus como ‘canais’ da sua salvação; podem se tornar caminhos ou meios que comunicam o poder do Deus salvífico” (p. 422).

Vale lembrar que a missão para ser frutuosa e coerente com as exigências do evangelho e da verdade humana precisa ser permeada pelo espírito dialogal. O respeito à pessoa humana e a certeza dos desígnios salvíficos de Deus deve ser a marca da evangelização hoje.

Para Geffré, a visão otimista das possibilidades de salvação fora da Igreja católica não compromete no sentido tradicional a missão da Igreja. Testemunhos mostram a vitalidade da missão, requerendo apenas uma mudança no modo de anunciar. Nesse sentido a missão requer primeiramente o cuidado e a defesa da vida em todas as circunstâncias. A missão e o diálogo são os alicerces da evangelização (Idem).

A salvação é querida por Deus. Seu plano salvífico abrange toda humanidade. Embora muitas vezes seus caminhos sejam desconhecidos por nós, eles jamais contradizem a sua vontade, pois, de acordo com a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), o Espírito Santo dá a possibilidade de todos se associarem ao mistério pascal por um modo só de Deus conhecido (GS, n. 22). Dupuis lembra que,

a salvação revelada por Deus em Jesus Cristo é o destino universal excogitado por Deus para os seres humanos, em qualquer situação que possam se encontrar e em qualquer tradição religiosa que possam pertencer. A tradição cristã viva implica nada menos que isto.

1.3 *Redemptoris missio* e a evolução do pensamento missionário

De acordo com Geffré a Encíclica *Redemptoris Missio*, lançada em 22 de janeiro de 1991, é um instrumento que retrata a evolução no pensamento missionário da Igreja no pós Vaticano II. A Igreja reconhece que a missão é urgente e que há grandes obstáculos para a evangelização, pois cresce acentuadamente o número dos que ignoram Cristo e a Igreja.

O número daqueles que ignoram Cristo, e não fazem parte da Igreja, está em contínuo aumento; mais ainda: quase duplicou, desde o final do Concílio. A favor desta imensa humanidade, amada pelo Pai a ponto de lhe enviar o seu filho, é evidente a urgência da missão (RM, n. 3).

Geffré faz notar que a Encíclica *Redemptoris Missio* diagnosticou certo relaxamento na missão eclesial. O ensejo pode ter sido uma má compreensão do próprio Concílio sobre o conceito de respeito às religiões. Um dos objetivos principais

da Encíclica, segundo o autor citado, é “mostrar que as novas aberturas do concílio em nada comprometem o dever permanente da missão confiada por Cristo à sua Igreja” (p. 301).

A Encíclica sublinha a urgência da missão e ao mesmo tempo reflete a proposta do Vaticano II de que a missão seja realizada no respeitoso diálogo com as outras religiões. A mensagem do evangelho respeita a consciência de cada pessoa e promove a sua liberdade. “A missão não restringe a liberdade, pelo contrário favorece-a. A Igreja propõe, não impõe: respeita as pessoas e as culturas, detendo-se diante do sacrário da consciência” (RM, n. 39).

Geffré alerta que o fato do Concílio reconhecer a liberdade das consciências e de aceitar que cada um pode se salvar pela fidelidade a sua religião, pode levar a Igreja a certa acomodação no que tange a missão, inclusive sobre o pretexto do respeito às religiões, com o receio de cair no proselitismo. Assim, a Encíclica retoma o fundamento da evangelização, dizendo que a Igreja é em Cristo instrumento de salvação e que todos os homens são chamados a salvação. Ficando necessário manter unidas as duas verdades: “a real possibilidade de salvação em Cristo para todos os homens e a necessidade da Igreja para essa salvação” (RM, n. 9). Enfatiza, ainda, o plano salvífico de Deus, realizado em Cristo e a responsabilidade da Igreja contribuindo na concretização desse plano.

A universalidade da salvação em Cristo não significa que ela se destina apenas àqueles que, de maneira explícita, creem em Cristo e entram na Igreja. Se é destinada a todos, a salvação deve ser posta concretamente à disposição de todos. É evidente, porém, que hoje como no passado, muitos homens não têm a possibilidade de conhecer ou aceitar a revelação do Evangelho e entrar na Igreja. Vivem em condições socioculturais que não permitem, e frequentemente foram educados noutras tradições religiosas. Para eles a salvação de Cristo torna-se acessível, em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo: ela permite a cada um alcançar a salvação, com a sua livre colaboração (n. 10).

A Encíclica *Redemptoris Missio* afirma que as outras “religiões constituem um desafio positivo para a Igreja” (n. 56) e requer da parte dos cristãos um profundo respeito. Compete a Igreja na relação de diálogo descobrir as sementes do Verbo, que se abriga nas pessoas e tradições religiosas. Bem como reconhecer a ação

do Espírito Santo, em vista da concretização do plano salvífico de Deus, realizado em Cristo. De acordo com Dupuis o “Logos divino continua ainda hoje espalhando suas sementes em meio aos povos e nas tradições: a verdade revelada e a graça salvífica estão presentes neles mediante a sua atividade”. (p. 441). E ainda, o mesmo autor relata que a ação do Verbo divino ultrapassa o evento histórico da encarnação transcendendo o espaço e o tempo.

Não devemos, porém, permitir que a centralidade da dimensão encarnacional da economia salvífica de Deus obscureça a presença e ação do Verbo divino. A iluminação e o poder salvífico do Logos não são circunscritos pela particularidade do evento histórico. Transcendem qualquer barreira espacial e temporal (p. 441).

Na relação do diálogo inter-religioso a Igreja firma mais ainda a sua identidade e seu compromisso missionário. O diálogo não isenta a Igreja de sua responsabilidade missionária. De acordo com a Encíclica não há contraste entre o Diálogo inter-religioso e a missão.

A luz do plano de salvação, a Igreja não vê contraste entre o anúncio de Cristo e o diálogo inter-religioso; sente necessidade, porém, de conjugá-los no âmbito de sua missão ad gentes. De fato, é necessário que esses dois elementos mantenham seu vínculo íntimo e, ao mesmo tempo, a sua distinção, para que não sejam confundidos, instrumentalizados, nem considerados equivalentes, a ponto de se poderem substituir entre si (RM, n. 55).

A Encíclica afirma ainda que Cristo é o mediador da salvação e que as outras religiões, à medida que são portadoras da presença oculta de Cristo, também podem exercer um papel mediador da salvação. Diz ainda que o Espírito Santo tem uma ação universal, no coração dos homens, mas que também atua de modo particular na Igreja, que por sua vez deve anunciar o evangelho, acolher e discernir os dons do Espírito Santo, presentes nas religiões (RM, n. 29).

E por fim, vale lembrar que, na relação do diálogo, o Espírito Santo anima os interlocutores cristãos e não cristãos, agindo em ambas as partes. O diálogo não pode ser monólogo, mas ativo, onde as duas partes dão e recebem. Pois mesmo os cristãos tendo a plenitude “da revelação em Cristo, eles não tem o monopólio”. (DUPUIS, 1999, pp. 520-521). No diálogo os cristãos e os seguidores de outras religiões caminham em conjunto em direção à verdade (DM, n. 13).

1.4 A missionariedade da igreja

O fundamento da missão está em Cristo, Ele é o missionário do Pai, assumiu seu desígnio salvífico atuando na história humana como o verbo encarnado. É e Ele quem enviou a Igreja através de seus discípulos para anunciar o evangelho do Reino no mundo. “Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo” (Jo 17,10). Portanto, a Igreja é missionária por natureza, seu fundamento é trinitário.

De acordo com Decreto Ad gentes (AG), a missão se origina do amor do Pai e da missão do Filho e do Espírito Santo. “A Igreja peregrina é por natureza missionária. Nasce, segundo o desígnio divino, da própria missão do Filho e do Espírito Santo. Tal desígnio flui do ‘amor original’ ou da caridade do Pai” (n. 2). Em Cristo “Deus se uniu a humanidade num vínculo de amor irrevogável” (DUPUIS, 1999, p. 448), um amor salvífico por todos.

Embora a missão esteja interligada com a teologia da salvação, com os avanços teológicos no campo do diálogo inter-ecumênico não se concebe mais a missão do ponto de vista “eclesiocêntrico”, como se a Igreja fosse o único meio exclusivo de salvação. Na eclesiologia do Vaticano II a Igreja é entendida como uma comunidade em êxodo, cuja finalidade missionária não é apenas a libertação do pecado e da morte eterna, mas de tudo o que impede de viver de acordo com o Reino de Deus. O Reino é construído através do trabalho pela libertação do mal em todas as formas. O Reino é a manifestação do desígnio salvífico de Deus em plenitude (DI n.19).

Jesus tinha como finalidade verdadeira e última anunciar o Reino. Esta também deve ser a missão da Igreja e não ocupar-se de si mesma, pois o Reino é mais amplo que ela. A Igreja é sacramento do Reino, portanto, deve promovê-lo (DUPUIS, 1999, p. 490). A missão é indispensável, ela não é uma tarefa dentre outras, mas é a razão de ser da Igreja. É ela que determina a face da Igreja a fim de que a mesma seja “sinal escatológico do Reino de Deus” (GREFFRÉ, 2013, p. 304).

1.5. Missão e evangelização: Anúncio de salvação

O Documento Diálogo e Anúncio ao mencionar o termo evangelização declara que se refere “a missão da Igreja no seu conjunto” (DA, n. 8). Já a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN) entende o termo evangelização como “levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade” (n. 18). A evangelização aqui é entendida como conversão a partir de dentro. O documento Diálogo e Anúncio diz que na exortação *Evangelii Nuntiandi* o “termo missão evangelizadora é usado para a evangelização em sentido lato, enquanto o aspecto mais específico é apresentado com o termo anúncio” (DA, n. 8).

De acordo com Dupuis, antes do Concílio houve uma tendência teológica de substituir o termo missão pelo termo evangelização. Entretanto, o Concílio utilizou

o conceito missão e evangelização, combinando-os entre si. Mas, nos documentos conciliares, o conceito “evangelização” continua sendo um conceito restrito, identificando na prática com o anúncio do Evangelho, cuja finalidade é convidar os outros a aderirem à comunidade eclesial” (p. 490).

Também Geffré discorre o mesmo tema, mas diz que a missão passa a ser compreendida para além da proclamação explícita de Jesus Cristo, e que a promoção da justiça, a libertação humana e o diálogo inter-religioso são formas autênticas de evangelização (p. 305).

A Palavra evangelização entrou na língua oficial da Igreja a partir da exortação apostólica de Paulo VI *Evangelii nuntiandi*, 1965, designando a unidade da missão tanto *ad intra* como *ad extra*. Antes do Concílio a missão era vista como implantação da Igreja, após o concílio passou-se a conceber a Igreja toda em estado de missão, procurando assim integrar a missão *ad extra* no interior da única missão da Igreja (GEFFRÉ, 1999, p. 305). A missão é de responsabilidade de todos e não apenas de especialistas, pois há no interior de países da antiga cristandade muitos “pagãos”.

O Papa João Paulo II não excluiu a palavra evangelização, mas preferiu utilizar a palavra missão *Ad gentes*, enfocando a necessidade da missão junto aos “pagãos”, tanto nos países da antiga cristandade, como nos locais onde o evangelho ainda não foi anunciado. Precavendo-se do risco de se generalizar a missão, preferiu privilegiar pessoas vocacionalmente especializadas para a missão *Ad gentes*.

Para Geffré a *Encíclica Redemptoris Missio* vai à contracorrente da teologia dominante do pós-concílio (1999, p. 306), que entende a Igreja em estado de missão, não definindo a missão em função de território. João Paulo II mantém a importância do critério geográfico, devido o contínuo crescimento da população, em especial no Sul e no Leste, ocasionando, assim, o aumento dos que desconhecem a Cristo. “Novos povos aparecem no cenário mundial. Também eles têm o direito de receber o anúncio da salvação” (RM, n. 40).

1.6. Missão e diálogo: Manifestar o salvífico amor de Deus

Geffré (2013, p. 307) salienta que positivamente, em comunhão com o Concílio Vaticano II, a encíclica *Redemptoris Missio* distanciou-se das teologias que vinculavam à salvação a pertença à Igreja. Ela estabelece um estreito vínculo “entre a revelação da Boa Nova do amor de Deus por todos os homens e a urgência da missão”. A Encíclica ressalta que a missão da Igreja é anunciar o amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo, o libertador, e que através do mistério pascal, Cristo ofereceu a “salvação para todos os homens” (RM, 11).

Jesus veio trazer a salvação integral que alcança todos os homens. Esta graça foi dada à Igreja e ela não pode se omitir. Os cristãos “católicos” devem dar testemunho da fé no serviço aos irmãos, como uma resposta ao amor de Deus. O Evangelho

exige que amor seja universal. A universalidade do amor aparece bem formulada nas grandes religiões, em especial nas asiáticas. “O amor a Deus e aos seres humanos caminham juntos” (DUPUIS, 1999, p. 445). Nesse sentido, o documento Diálogo e Missão (n.9) assim expressa:

O seu amor salvífico foi revelado e comunicado aos homens em Cristo e está presente e ativo mediante o Espírito Santo. A Igreja deve ser o sinal vivo deste amor de modo a torná-lo norma de vida para todos. Querida por Cristo, a missão da Igreja é uma missão de amor, pois que é nele que encontra a origem, o fim e a modalidade de exercício (cf. AG 2-5, 12; EN 26). Cada aspecto e cada atividade da Igreja devem, portanto, estar impregnados de caridade, exatamente por fidelidade a Cristo, que ordenou a missão e que continua a animá-la e a torná-la possível na história.

Quando a missão não foca na mudança de religião ela se torna uma manifestação do amor de Deus e da encarnação do evangelho na atualidade. A manifestação do amor, em sua concretude, acontece no testemunho. Porquanto, há muitos lugares em que não é possível anunciar explicitamente Cristo. Nesses territórios de missão, o evangelho é anunciado através da presença silenciosa e orante dos missionários, que na proximidade aos mais carentes e no diálogo sincero com as outras tradições religiosas “asseguram a missão da Igreja como sacramento do Reino que vem” (GEFFRÉ, 2013, p. 308).

A Encíclica critica uma tendência presente em alguns teólogos de apresentar o Reino apenas nos aspectos “antropocêntricos”, pois se concentram nas necessidades terrenas dos homens. Nesse sentido o que conta são os programas e as lutas para a libertação socioeconômica, política e cultural, num horizonte fechado ao transcendente. Critica, ainda, as concepções do Reino denominadas de “reino-cêntricas”. Ela narra que alguns teólogos falam de tal maneira do Reino que silenciam sobre a Igreja e até sobre Cristo, fundamentando-se na teologia “teocêntrica”, com isso, realçam mais o mistério da criação do que o da redenção (RM, n. 17).

Entretanto, conforme o teórico Geffré (2013, p.308-309), tais teólogos só querem ultrapassar um “eclesiocentrismo” estreito, cuja finalidade seria apenas aumentar o número dos que estão incorporados a Igreja visível. Eles refletem a missão da Igreja voltada para o Reino de Deus.

A Igreja não está a serviço dela mesma: ela é toda voltada para o Reino de Deus que vem. De fato, só o Reino, com a plenitude da manifestação de Deus, é absoluto. Nem o cristianismo histórico, nem a Igreja da terra, nem o próprio Jesus são absolutos. Jesus se relativiza em vista do Reino do Pai. Ele só quer ser seu arauto.

Entende-se que a vocação da Igreja não é para sua expansão territorial e muito menos para aumentar a quantidade de seus membros. Mas, sim, no diálogo com todas as pessoas de boa vontade, é a de anunciar o Reino, que começou a ser instalado desde o início da criação, e “que continua a advir na história da humanidade muito além das fronteiras visíveis das Igrejas” (GEFFRÉ, 2013, p. 309).

1.7 A missão e o diálogo são inseparáveis

Geffré (2013, p. 309) explicita que após muitas hesitações, hoje se entende o diálogo inter-religioso como uma forma autêntica da missão da Igreja, pois, apesar das imperfeições, as religiões contêm elementos de salvação. O documento *Diálogo e missão*, publicado em 1984, na Festa de Pentecostes, dá um testemunho explícito de que o diálogo inter-religioso é uma dimensão intrínseca da missão.

Ao citar o Discurso do Papa João Paulo II, aos membros da Cúria Romana em 22 de dezembro de 1986, Geffré (ibidem, p. 310) relata que para o pontífice, a unidade da família humana, independente do credo que professa, está fundada nos mistérios da criação e da Redenção, pois a ação do Espírito ultrapassa as fronteiras da própria Igreja.

O autor tece uma crítica para algumas formulações da Encíclica *Redemptoris homini*¹ dizendo que são ambíguas, pois parecem insistir na proclamação explícita de Jesus Cristo, podendo dar a entender que o diálogo inter-religioso ainda é exterior a missão. Todavia, o mesmo afirma que essas formulações equivocadas não são o coração da Encíclica, pois o papa compreende claramente a importância do diálogo inter-religioso, como uma autêntica expressão da missão junto às outras religiões (Idem).

O alicerce do diálogo inter-religioso deve ser buscado no Espírito Santo, cuja presença é universal e “sopra onde quer, e nas sementes do verbo, que se encontram não somente nas pessoas, mas também nas tradições religiosas da humanidade” (idem). O diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja. Ele não é um estratagema para angariar adeptos para a Igreja como pensa alguns membros religiosos, ele tem uma dignidade própria.

Entende-se que o verdadeiro diálogo implica na consciência da própria identidade e no reconhecimento do outro em sua diferença. Além do respeito à dignidade humana, o diálogo inter-religioso, tem fundamentos teológicos. Todos os homens e mulheres são objetos do amor salvífico de Deus, encontram-se sobre a influência do “Verbo criador e redentor” (Ibidem, p. 311). As ações salvíficas de Deus estendem-se a todos, incluindo as expressões religiosas.

O decreto *Ad gentes* (n. 3) discorre que o desígnio salvífico de Deus realiza-se no ato da consciência reta que procura Deus sinceramente e no esforço religioso de buscá-lo de diversos modos, ainda que muitas vezes sejam provenientes de atos inconscientes, que carecem de iluminação e de purificação. Essas expressões religiosas

1 Não tivemos acesso à formulação deste pensamento destacada pelo autor.

podem ser consideradas como uma pedagogia que levam os homens ao encontro com o Deus verdadeiro, que para estabelecer a paz e a comunhão enviou seu Filho para restaurar a todos.

Verifica-se que a Constituição dogmática *Lumen Gentium* (LG), ao se referir a relação da Igreja com os não-cristãos, diz que mesmo aqueles que não receberam o Evangelho de alguma forma estão destinados a pertencer ao Povo de Deus, primeiramente o Povo de Israel, depois os que adoram a Deus como o único Senhor e criador, isto é, os muçulmanos. Dentro desse contexto refere-se a todos que buscam ao Deus desconhecido e aos que, ignorando o Evangelho e a Igreja, se esforçam para cumprir a sua vontade através dos ditames da consciência, esforçando-se para viver uma vida reta. “Tudo o que de bom e verdadeiro neles há, é considerado pela Igreja como preparação para receberem o Evangelho, dado por Aquele que ilumina todos os homens, para que possuam finalmente a vida” (n. 16).

Geffré (2013, p. 312) lembra que o interlocutor não cristão deve ser visto como um “ouvinte potencial da palavra de Deus”. Isso não significa que se deve relaxar a urgência da missão, como testemunho do amor de Deus revelado em Jesus Cristo. Mas, deve-se considerar que a missão contém o diálogo, embora ela não se resuma no diálogo. O autor afirma que a missão é querigmática e o diálogo é uma forma da missão. “A missão tende para o anúncio explícito de Jesus Cristo. O diálogo é uma forma da missão, ao lado da proclamação explícita da mensagem, da presença, do testemunho, do engajamento a serviço dos homens” (idem).

O documento “Diálogo e missão” (n. 13) diz que a missão é uma realidade unitária e complexa. Ela é constituída através da presença e testemunho, no serviço concreto de defesa e promoção da vida, pela vida litúrgica, orante e contemplativa. O diálogo acontece numa atitude de respeito às tradições, caminhando em conjunto, em direção à verdade comum. O anúncio e a catequese advêm quando se aprofunda o Evangelho e suas conseqüências para vida e para a cultura. Por conseguinte, o diálogo e a proclamação são elementos integrais dessa missão. Eles são legítimos e necessários.

O diálogo não dever ser visto como um recurso quando não se pode anunciar explicitamente o nome de Jesus Cristo, mas como um “diálogo de salvação” (GEFFRÉ, 2013, p. 313), onde todos se esforçam para celebrar uma vida que ultrapassa as tradições religiosas. Na relação com as outras religiões o diálogo provoca uma conversão pessoal, no sentido de se perceber a relação entre a fé professada e a fé vivenciada. Já o proselitismo consiste no desrespeito ao outro, no sentido de querer forçá-lo a aceitar as minhas convicções ao invés das dele. E por fim, Geffré (idem) relata que:

Um dos efeitos notáveis da ação missionária é, portanto, a conversão do próprio missionário. O cristão não está na situação de alguém que dá tudo a quem nada tem. Ele também recebe, descobre de novo a sua identidade cristã quando é interpelado por

outras religiões, outras culturas, e outras maneiras de realizar sua vocação religiosa.

1.8 Missão, diálogo e respeito as culturas

A cultura é a expressão do ser humano, Deus mesmo na encarnação quis manifestar-se numa cultura. A boa nova da Salvação só pode ser entendida através da mediação de uma cultura, pois a salvação dirige-se a todos os seres humanos. Todas as culturas à medida que estejam abertas ao anúncio do evangelho são compatíveis à Revelação.

No encontro do cristianismo com as culturas dá-se um enriquecimento mútuo, pois é nas culturas que o evangelho é inculturado, interpretado e traduzido. O elemento cultural é essencial na evangelização (GEFFRE, 2013, p. 360). O evangelho deve transformar as culturas a partir de dentro, enriquecendo-as com os valores que provêm da fé. Através das culturas a mensagem do evangelho penetra nas consciências e projeta-se no “ethos” de um povo (SD, 20).

A diversidade cultural e religiosa é um desafio para a missão. Na realidade de cada povo e cultura emergem situações que requerem da Igreja novas e condizentes respostas. Outro desafio enfrentado pela Igreja é a modernidade científica e técnica que perpassa por todas as culturas e “perturba profundamente as práticas e as mentalidades de todos os habitantes do planeta” (GEFFRE, 2013, p. 362). A grande questão que se apresenta aos nossos olhos é como a Igreja em sua missão poderia utilizar destes recursos para facilitar a relação no diálogo cultural e inter-religioso.

O pluralismo religioso e o ecletismo são um desafio na atualidade. A ausência de uma cultura religiosa faz com que muitas pessoas vivam o sincretismo e o ecletismo religioso em busca de experiências subjetivas, mas sem fundamentos bíblicos teológicos. A diversidade de religiões cristãs não pode tirar o foco do desafio do diálogo inter-religioso, especialmente com as grandes religiões.

Vivemos na cultura da incerteza, sinal de crise da verdade. Constata-se essa experiência devido à desafeição pelo ensino dogmático da Igreja e a disposição por acolher elementos de outras tradições que possam vir a satisfazer os interesses pessoais. Em meios às culturas e tradições religiosas não se pode negar que o diálogo inter-religioso “pode gerar certo relativismo que não permite mais decidir sobre uma verdade absoluta no domínio religioso” (GEFFRE, 2013, p. 364).

É necessário inculturar o evangelho à luz dos três grandes mistérios: a encarnação do Verbo Divino, a páscoa e o pentecostes (DS, 230). A inculturação requer o reconhecimento dos valores evangélicos presentes na cultura e o reconhecimento de novos valores que coincidam com o evangelho.

No exercício da missão a Igreja depara-se com várias culturas, elas marcaram e marcam a trajetória eclesial, em especial nos dias de hoje. A inserção da Igreja em meio às culturas requer um tempo longo de adaptação e de inculturação do evangelho.

O anúncio do evangelho é o objeto da missão e requer o respeito às culturas, sumidade dos valores positivos e a renovação da mesma. Desse modo a Igreja torna-se um instrumento apto para a missão (RMi, 52).

A inserção do evangelho nas novas culturas enriquece toda a Igreja com as novas expressões e valores em todos os setores. É um processo lento, que acompanha toda a vida missionária dos agentes ad gentes e de toda Igreja. Os missionários são chamados a se inserirem no contexto cultural dos povos aos quais são enviados em missão, superando todo tipo de condicionalismo. Eles são chamados a aprender a língua e a conhecer as expressões mais significativas da cultura local. Devem assumir um estilo de vida condizente com o evangelho e a cultura do povo. As Igrejas particulares devem traduzir os tesouros da fé nas diversas expressões culturais.

A Igreja em sua universalidade eleva sua voz em comunhão com as vozes dos povos e culturas. Na inculturação acontece o envolvimento de todo o povo de Deus e não apenas dos peritos, ela é fruto da maturidade da comunidade. A inculturação deve ser guiada pelos princípios do evangelho e da comunhão com a Igreja universal (RMi, 54).

O respeito às culturas, o diálogo e a missão estão conjugados, fazem parte da missão evangelizadora da Igreja e constituem sua expressão. Os frutos da missão provirão do respeito e da valorização das culturas, reconhecendo nelas as sementes do verbo, mesmo que em algumas expressões haja lacunas, insuficiências e erros. Nesse sentido, os bispos devem zelar para que na missão aconteça a comunhão e a fidelidade ao evangelho, evitando o risco da alienação e da supervalorização exagerada das culturas, desconsiderando o seu caráter de purificação e aperfeiçoamento.

Para que a evangelização seja vital, ela deve atingir as raízes, ou seja, as culturas. Embora o evangelho não se identifique com nenhuma cultura, tendo por meta renovar a partir de dentro (DS, 20), ele destina-se a todos, porquanto, não pode deixar de se valer dos elementos culturais presentes nos destinatários da Evangelização. A ruptura do evangelho com as culturas constitui um drama para a evangelização (EN, 20).

No respeito e no diálogo a Igreja deve anunciar o evangelho a todos os povos. A base do diálogo inter-religioso perpassa pela ética natural ligada à dignidade humana. Dos cristãos espera-se o testemunho, cuja conduta moral parte de Cristo. Ele é a vida que podemos oferecer a todos na missão, diálogo e respeito às culturas.

1.9 O momento de anunciar Jesus Cristo

Toda ação missionária tem por finalidade proclamar em palavras e atos a vinda do Reino de Deus, em Jesus Cristo. O diálogo inter-religioso é um ato de comunhão e de esperança, que respeita a liberdade humana e o mistério de Deus presente no outro. O diálogo, “exige respeito devido às vozes misteriosas de Deus no coração do homem” (idem).

Segundo o Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, “proclamar o

nome de Jesus e convidar as pessoas a serem seus discípulos na Igreja é um importante e sagrado dever que a Igreja não pode furtar-se” (DA, n. 76). A omissão ocasionaria a perda da coesão e da vitalidade evangelizadora. No entanto, em lugares que o anúncio é impossível de ser feito, a evangelização acontece através da presença e do testemunho dos missionários que em suas ações realizam atividades que visam à promoção integral da pessoa e o diálogo. Todavia sempre que possível a Igreja deve anunciar o Evangelho como respostas as expectativas humanas.

Embora o diálogo inter-religioso seja uma forma de missão da Igreja, a Missão *Ag gentes* não se resume apenas no diálogo, compete a ela testemunhar explicitamente o Evangelho, ainda que o anúncio da pessoa de Jesus decorra no tempo oportuno. Após ter-se semeado por palavras e atos as sementes do Reino, deve-se anunciar que Jesus em sua humanidade inaugurou o Reino de Deus e nos revelou a verdadeira face de Deus. E por fim, recorda Geffré (2013, p. 314), que deve-se levar a pessoa a “descobrir o mistério da Igreja como o lugar aonde Deus vem ao encontro dos homens e como o resultado final da busca da Realidade última já em processo no seio de outra religião”.

Considerações finais

A pesquisa possibilitou a aquisição de conhecimentos para uma maior compreensão e aprendizagem no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. O diálogo requer em primeiro lugar que o missionário esteja convicto de sua própria fé, que tenha respeito ao diferente, que não seja preconceituoso, mas capaz de compreender e acolher a diversidade cultural e religiosa dos povos, não obstante a sua complexidade.

O diálogo deve partir da certeza de que todos têm uma origem comum em Deus e buscam nas religiões respostas para as questões mais profundas da existência humana. Implica um profundo respeito ao outro, que como imagem e semelhança de Deus possuem já em si mesmo elementos que podem levar a uma comunicação com o sagrado, por meio da própria consciência, reconhecida na ótica do diálogo inter-religioso como um “sacrário”.

A missão requer compreender que as outras religiões possuem elementos, que decorrentes do amor salvífico de Deus, expresso nas sementes do Verbo divino, através da ação do Espírito Santo, possibilitam a salvação.

Na missão acontece a evangelização, muitas vezes realizada no testemunho silencioso, expresso em atos que significam respeito à pessoa, como é a defesa e a promoção da vida. Ao mesmo tempo o testemunho e os atos refletem o amor de Deus por todos. Para que a missão produza frutos o evangelho deve ser inculturado na realidade de cada povo. A missão, o diálogo e o respeito às culturas são essências no anúncio da boa nova da salvação.

Na pessoa dos missionários, a Igreja proclama o Reino de Deus. Os sinais do Reino apontam para a pessoa de Jesus Cristo, que no tempo oportuno, deve ser anunciado, bem como a Igreja como lugar do encontro de Deus com os homens.

Referência

ARINZE, FRANCIS; ZAGO, MARCELLO. Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1986.

ARINZE, FRANCIS; ZAGO, MARCELLO. Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso. *Diálogo e Missão*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html. Acesso em: 29 de abr. 2015.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Dominus Iesus* sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html. Acesso em: 29 de abr. 2015.

CONSTITUIÇÃO dogmática *Lumen Gentium* sobre a igreja. In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DECLARAÇÃO *Nostra Aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não- cristãs. In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DECRETO *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DUPUIS, Jacques. Rumo a uma teologia cristã do Pluralismo Religioso. São Paulo, Paulinas, 1999.

GEFFRÉ, Claude. De Babilônia a Pentecostes. Ensaio de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*. A Validade Permanente do Mandato Missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 1978.

Endereço da autora:

Rua Serra da Taquara, 115 – Jardim Bandeirantes. CEP.: 86.065-100

E-mail: irsolangemartinez@hotmail.com

Artigo 6

Aspectos existenciais, sócio-culturais, teológicos e éticos da morte no antigo testamento

Jefferson Zeferino*

Resumo

Este artigo reúne as aproximações teológicas de Knibb, Schmidt, Smith e Wolff acerca da morte no Antigo Testamento. Entendemos aqui a morte como uma questão existencial, social, cultural, teológica e ética. Dessa forma, por meio das análises dos autores supracitados, recebemos impulsos que enriqueçam os aspectos mencionados. Como resultado, compreendemos que a vida e a ética cristã devem estar em consonância com a vida e a morte de Jesus Cristo que é, sobretudo, movimento de entrega e doação ao próximo.

Palavras-chave: Antigo Testamento, Cultura religiosa, Morte. Ética, Fé cristã.

Abstract

This article gathers the theological approaches developed by Knibb, Schmidt, Smith and Wolff regarding to the death in the Old Testament. Here we understand death as an existential, social, cultural, theological and ethical matter. So, through the analysis of the mentioned authors we receive impulses that enrich the also mentioned aspects. As a result we comprehend that the Christian life and Ethics must be in consonance to the life and death of Jesus Christ which is movement of commitment and donation.

Keywords: Old Testament, Religious culture, Death, Ethics, Christian Faith.

* Mestre e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bolsista CAPES.

Introdução

Toda cultura e religião, independentemente de seu contexto histórico ou geográfico, é obrigada a pensar a questão da morte. Dessa forma, entendemos que, além de um problema existencial e social, a morte é um problema teológico e cultural. De certa forma, dizer existencial e social corresponde a dizer teológico e cultural, uma vez que a teologia é expressão existencial e também social; e cultura, por sua vez, é uma expressão social e também existencial. Enfim, há profundas relações entre existencial, social, teológico e cultural. Essas dimensões compartilham o problema da morte e, ao mesmo tempo, emerge delas a questão da ética. Nesse sentido, também podemos dizer que a morte é um problema ético: ora, o conceito de morte que se tem influencia profundamente o conceito de vida e, por sua vez, o modo de viver. Aqui recomeçamos o ciclo, viver e modo de viver são instância ética, existencial, social, cultural e teológica. Como se vê, todas esas dimensões estão extremamente imbricadas.

Com o intuito de nos aproximarmos do conceito de morte em perspectiva teológica, delimitamos o Primeiro Testamento como campo de trabalho e dentro desse selecionamos a análise de quatro teólogos veterotestamentários acerca do tema. Smith, Schmidt, Knibb e Wolff, cada um ao seu modo, apresentam a morte como uma questão existencial-cultural presente no mundo do Antigo Testamento (AT). Por fim destacamos os aspectos existenciais, sociais, culturais, teológicos e éticos da morte para a fé cristã hoje.

A morte no Antigo Testamento

Nesta parte de nossa pesquisa apresentamos o tema da morte como é trabalhado por Wolff, Smith, Knibb e Schmidt. Intentamos, a partir dessas análises, compreender os aspectos centrais desta temática para, em seguida, analisarmos em seus aspectos existenciais, sociais, culturais, éticos e teológicos.

Morte em H. W. Wolff

“*Nas palavras de moribundos*, observamos inicialmente que o ser humano veterotestamentário está cômico de que a morte lhe sucede”, sendo “algo que absolutamente não é fora do comum” (WOLFF, 2007, p. 161). Wolff constata que os moribundos Moisés, Josué, Samuel, Jacó e Davi têm sempre muito a dizer, as palavras desses moribundos são palavras de bênção e de profunda sabedoria. Eles enfrentam a morte como um processo natural e revelam-se conscientes de sua finitude. Verifica-se que esses moribundos também são um prelúdio do moribundo Jesus. Diante do escândalo da cruz, Wolff entende que “o evangelho válido se condensa de modo mais breve e claro naqueles gritos de despedida que, na hora da ausência completa de Deus, atestam a irrupção do salvamento de todos” (WOLFF, 2007, p. 163).

A relação do AT com os sepulcros é amena. Em casos como Davi e Moisés que não possuem o local exato de seus sepulcros conhecidos toma-se cuidado para que a Palavra de Deus e a sua vida com Deus seja lembrada, mas toma-se o cuidado devido para que os seus túmulos não se tornem local de peregrinação. No sepultamento de Jacó, no entanto, a peregrinação de seus filhos em seu cortejo fúnebre em direção a terra santa é um prelúdio da volta do povo de Israel para a terra prometida. Outro ponto importante em relação aos sepulcros e a morte é que esses não são dignos de culto, pelo contrário tudo relacionado à morte é visto como impuro (WOLFF, 2007, p. 163-165).

Nessa direção, para Smith, a questão do sepulcro faz parte do ritual de sepultamento. De acordo com ele:

O sepultamento de um morto no túmulo da família constituía o costume em boa parte do Antigo Testamento [...]. Pessoas sem terras e pobres geralmente eram enterradas em sepulcros para pessoas comuns [...]. Ficar insepulto era a pior de todas as maldições [...]. Incinerar um copo era um ultraje, exceto no caso de um criminoso notório [...], ou de um inimigo que devia ser aniquilado” (SMITH, 2001, 362).

Também, sobre esse aspecto, Knibb afirma que na morte “o indivíduo era posto no túmulo”, o que correspondia a descida “ao reino dos mortos, isto é, ao Xeol” (KNIBB, 1996, p. 384).

De volta a Wolff, é importante ver que o mundo dos mortos geralmente é concebido como um local subterrâneo. Contudo, apesar de que em Israel o mundo dos mortos devesse ser um lugar inacessível e a morte algo impuro, muitos envolviam-se com necromancia e culto aos mortos. Diante disso vale relembrar que no AT nada além de Javé pode ser louvado e a impureza da morte torna os mortos não cultuáveis (WOLFF, 2007, p. 166-170). Além disso, o mundo dos mortos significa a total falta de relacionamento com Deus, pois lá “não há mais lugar para a obra de Javé, nem para seu anúncio ou seu louvor” (WOLFF, 2007, p. 171). Em contraposição, no Novo Testamento (NT), “Jesus morre a morte horrorosa do ser humano, estando assim presente para o ser humano em meio à ausência de Deus” (WOLFF, 2007, p. 172). Isto é, diante da impureza da morte e de sua quebra relacional, Deus mesmo purifica o impuro, vencendo a morte, a relação com Deus é reestabelecida.

No AT, “também se nega à morte qualquer poder autônomo, próprio em face de Javé; é impossível conceber que no mundo dos mortos reine um senhor independente” (WOLFF, 2007, p. 172). O AT não é dualista.

Javé mesmo, “em cada caso particular é ele o senhor sobre a morte de um ser humano” (WOLFF, 2007, p. 173). Essa leitura mostra que ninguém “pode escapar de

Javé”, mas também coloca toda e qualquer possibilidade de salvação nas mãos dele. Essa expectativa “inspira em Jó uma nova possibilidade de esperança (14.13-17)” (WOLFF, 2007, p. 174). Essa esperança evolui e chega a Isaías 26.19 e Daniel 12.2 que expressam uma clara esperança na vida após a morte, a partir de uma ressurreição do corpo. Assim, nem mesmo a morte é capaz de limitar o poder de Javé (WOLFF, 2007, p. 175-177).

Ora, “os gravemente adoecidos, os acusados sem defesa perante o tribunal, os perseguidos que estão entregues sem proteção aos seus inimigos já pertencem ao mundo dos mortos” (WOLFF, 2007, p. 178). Também Jonas 2 demonstra um contexto daquele que vai afundando no mundo dos mortos, para longe do relacionamento com Javé.

A morte, no entanto, pode ser recebida como algo natural. Aí aqueles que já velhos contentam-se de sua vida são privilegiados e podem morrer em paz (WOLFF, 2007, p. 178-180). “Mais tarde, a fé na ressurreição aumenta a prontidão para morrer (...) a morte prematura, porém, sempre aparece como inimiga da vida” (WOLFF, 2007, p. 180-181). Apesar de que no AT exista a relação entre culpa e morte, “na maioria das vezes, em relação à morte por velhice a conexão entre o pecado e a transitoriedade fica oculta”. O que aparece, neste caso, é “a morte de quem está saciado de vida” o que “faz parte do caráter de criatura, próprio do ser humano” (WOLFF, 2007, p. 183).

Para Wolff ainda vale mencionar o Salmo 22 e Isaías 53 como textos que apontam para a aterradora realidade da morte. No entanto, esses textos são compreendidos neotestamentariamente como aportes para melhor compreender a morte de Cristo, pois “Jesus morreu uma morte na qual o horror absorveu até o último tom do louvor de Deus e do anúncio de suas ações” (WOLFF, 2007, p. 187).

Morte em R. Smith

Ralph Smith parte do pressuposto de que o assunto “morte” pertence ao conjunto teológico nominado “escatologia”. Isso partindo da tradução mais literal possível do termo “eschatos” “o fim”. Nisso o ser humano assemelha-se aos animais em relação à sua transitoriedade e diferencia-se totalmente de Deus o qual é eterno (SMITH, 2001, p. 357-359).

Para Smith, “a morte é mais do que a cessação da vida física. Ela pode referir-se a qualquer coisa que ameaça ou enfraquece a vida ou a vitalidade, como pecado, doença, escuridão, água, ou mar” (SMITH, 2001, p. 359). De acordo com Smith, em Lloyd Bailey o conceito de morte no AT pode ser: “1) [...] metáfora das coisas que desviam as pessoas da vida planejada por Deus (doença, perseguição, desespero); 2) [...] ‘poder’ oposto à ordem criada; 3) [...] cessação biológica, no sentido do fim da existência histórica de uma pessoa” (SMITH, 2001, p. 359-360).

“O Antigo Testamento não explica o que acontece quando alguém morre”. Não existe a ideia de uma alma independente do corpo, o ser humano é compreendido holisticamente: “Os diversos aspectos da natureza do ser humano (corpo, espírito, respiração, coração) estão tão integrados e inter-relacionados que qualquer um deles pode representar o todo” (SMITH, 2001, p. 361).

No entanto, com a morte, a pessoa não deixava simplesmente de existir, mas uma espécie de sombra sua repousa no mundo dos mortos. Os rituais funerários eram basicamente o ato de fechar os olhos do morto, chorar por ele, talvez beijá-lo, embalsamá-lo e sepultá-lo. Esquifes eram utilizados (SMITH, 2001, p. 361-362).

O termo sheol aparece menos de setenta vezes no AT sempre representando algo relacionado com sepultura, profundezas, abismo ou morte. Diz respeito ao mundo dos mortos, sendo o destino de todo aquele que morre, não existindo diferenciação entre ricos, pobres, justos, injustos etc. No AT também não aparece alguma noção de julgamento na pós-morte, se existe algum julgamento ele ocorre na história (SMITH, 2001, p. 365-367). Nesse sentido a morte é o justo juiz que trata todas as pessoas de forma igualitária.

Para Smith, é importante ressaltar que “o Antigo Testamento não faz uma apresentação sistemática ou organizada da vida após a morte” (SMITH, 2001, p. 369). Embasado em Bruce Vawter, Smith entende que “por excluir a necromancia e a superstição e desencorajar a consulta aos mortos”, a teologia israelita teve que “analisar o sentido da existência terrena em uma profundidade e grau aparentemente sem paralelo no pensamento dos seus contemporâneos”. Assim, “a literatura de sabedoria de Israel destacava uma moralidade elevada, um materialismo sadio e reverência pela dignidade do corpo” (SMITH, 2001, p. 369-370).

A questão da vida após a morte tem breves referências e são especulações a partir de alguns textos como a árvore da vida de Gênesis. No entanto, com o decorrer do desenvolvimento bíblico veterotestamentário parece que o justo cada vez mais tem a esperança de que a sua comunhão com Deus permaneça mesmo após a morte. Smith, partindo de Dahood, entende que os salmistas expressam várias vezes e de formas diferentes ideias acerca do mundo dos mortos e uma grande confiança em Javé (SMITH, 2001, p. 370-371).

Ainda no AT percebe-se que em Isaías 26.19 e em Daniel 12.2 a esperança de ressurreição é clara. Ou seja, a esperança de uma vida após a morte evolui para uma esperança de ressurreição do corpo que se torna mais forte ainda no período inter-bíblico, onde encontram-se textos como o de 2Macabeus 7, onde expressa-se claramente a esperança em uma ressurreição do corpo para os justos (SMITH, 2001, p. 375-378).

Morte em Knibb

De acordo com Knibb:

É básica no Antigo Testamento a crença de que Iahweh tem poder sobre a vida e a morte [...] e é de acordo com essa crença que amiúde se descreve a vida no Antigo Testamento como o dom de Deus [...] Deus menciona-se como sujeito, e a “vida” como objeto, e de Deus se diz por exemplo, que ele “faz” (Jó 10,12), ou “dá” (Mt 2,5) ou “comanda” (Sl 133,3) a vida [...] Deus é a “fonte da vida” (Sl 36,9 [hebr. 10]) e está implicada na descrição de Iahweh como o “Deus vivo” (KNIBB, 1996, p. 376).

“A crença de que a vida é dom de Iahweh reflete-se também na ideia de que ele é quem sustenta e preserva a vida.” (KNIBB, 1996, p. 377). Knibb também destaca o ser humano como ser integral, unidade entre corpo e alma (KNIBB, 1996, p. 378). Esse ser integral, por sua vez, pode ser entendido no sheol quando está “em angústia, quer causada por doença (p. ex., Sl 88), quer por ataques inimigos (p. ex., Sl 40, veja v.2 (hebr. 3))”. Neste contexto, “libertação [...] implica ser ‘tirado de volta’ do Xeol (p. ex., Sl 30,3 [hebr. 4])” (KNIBB, 1996, p. 380-381).

Knibb destaca que no AT não existe a ideia de “que o homem tenha sido criado imortal, tendo perdido sua imortalidade como consequência de desobediência” (KNIBB, 1996, p. 383). Entretanto, “as atitudes para com a morte no Antigo Testamento são [...] muito mais variadas do que o mero reconhecimento da morte como a sorte comum da humanidade” (KNIBB, 1996, p. 383-384).

Morte em W. Schmidt

Na época do AT a esperança de vida após a morte era encontrada nos povos vizinhos de Israel (SCHMIDT, 2004, p. 457), no entanto, “se de fato houve influências estrangeiras no surgimento da esperança na ressurreição dos mortos no AT tardio, então elas devem ser procuradas no zoroastrismo” (SCHMIDT, 2004, p. 457).

De acordo com Schmidt, “a delimitação diante do culto aos mortos teve por consequência [...] pouco espaço para uma esperança contra a morte” (SCHMIDT, 2004, p. 458). Efetivamente, “as ideias de Israel acerca da morte parecem ter sido, em grande parte, tomadas do Antigo Oriente e, num primeiro momento, ainda pouco perpassadas pela própria fé”.

O autor destaca que a morte é o decreto que finda as relações interpessoais de cada ser humano. Na morte toda e qualquer comunhão é vetada, seja com a família, amigos, ou até com o próprio Deus (SCHMIDT, 2004, p. 458-459). “Por isso, a morte coloca diante dos olhos da pessoa a total desesperança da existência”, a vida torna-se

prenhe da ciência de um viver para a morte (SCHMIDT, 2004, p. 459). Isso é agravado pela radicalidade do conceito antropológico israelita: “Para o AT, o ser humano é uma unidade, não uma alma imortal num corpo transitório”. Dessa forma, “o que abandona a pessoa por ocasião da morte não é a alma imortal, mas a força vital dada por Deus” (SCHMIDT, 2004, p. 460).

Para Johannes Hempel, “uma das particularidades essenciais da religião israelita é atribuir tanto o poder da morte e da desgraça quanto a oposição ao mesmo unicamente a Javé – em sua unicidade e santidade” (SCHMIDT, 2004, p. 462). A morte não se torna uma inimiga mas desígnio do próprio Javé (SCHMIDT, 2004, p. 461). O que, por sua vez, também constitui um “ponto de partida e fundamento da esperança”, pois “em concordância com o primeiro mandamento – também o reino dos mortos está sob o poder de Deus”. Assim, “o âmbito do poder de Deus se estende também aos moradores do mundo dos mortos” (SCHMIDT, 2004, p. 463). Isto é, “também os mortos serão incluídos no domínio régio de Deus, visto que o reino de Deus não conhece limites”. Ao interpretar Isaías, Schmidt, entende que “o chamado apocalipse de Isaías prenuncia um banquete de alegria que Javé, o rei, preparará no Sião para todos os povos e que representa o fim da tristeza (Is 24.21-23; 25.6-8)”. Aqui, “também a vitória sobre a morte faz parte deste prenúncio”, ela “não é mais entendida como o destino disposto por Deus, mas é considerada [...] opositora de Deus”. Por isso que, já em Daniel, surge também a esperança da ressurreição (SCHMIDT, 2004, p. 464).

Já no Salmo 16 “parece que vai-se preparando uma distinção entre a realização da vida e a relação com Deus; pois o salmista considera a comunhão com Deus (16.8) superior às dádivas da existência”. Em Isaías 53, “a comunhão com Deus persiste na morte” (SCHMIDT, 2004, p. 465).

Há, de fato, ecos de outras religiões nestas concepções. Por exemplo, “influências estrangeiras (iranianas), que, contudo, continuam extremamente dúbias, não precisam ser negadas, já que o AT assumiu concepções vétero-orientais sobre a morte”. Para Schmidt, entretanto, “o AT impõe também sua fé contra a morte e rompe, em sua esperança, até mesmo o limite – muitas vezes criticado – da imanência de suas afirmações de fé” (SCHMIDT, 2004, p. 466).

A morte e seus aspectos existenciais, sociais, culturais, teológicos e éticos

Das aproximações de Wolff, Smith, Schmidt e Knibb compreendemos que a morte no AT é um tema que deve ser pensado sob a perspectiva da fé em Javé, isto é, a religião e a cultura são determinantes para sua conceituação. Aqui vale destacar que, nesse contexto, não há distinção entre sociedade e religião e que a cultura é sempre uma cultura religiosa. Percebemos que, apesar de inicialmente ter aspectos de impureza, o conceito de morte desenvolve-se na direção de abarcar a esperança da relação com Deus também no mundo dos mortos, uma vez que Javé é Senhor também desta dimensão.

Aqui, tentamos receber o conteúdo analisado dentro dos aspectos existencial, social, cultural, teológico e ético.

A morte é uma questão existencial. Ora, a morte é antes de tudo um problema de cada ser humano e a partir do momento que o ser humano pensa essa questão, ela torna-se um tema existencial. O ser humano presente no AT é o ser humano integral, não há separação entre corpo e alma. Dessa forma, a morte diz respeito ao ser humano como um todo, sendo impossível negar a negatividade da morte. Com isso, não somente a vida torna-se ainda mais importante, enquanto instância garantida, como o relacionamento com Deus e a esperança na manutenção desse relacionamento na morte tornam-se fundamentais para o ser humano.

A morte é uma questão social. Como bem trabalha Jünger¹, a “morte do outro” faz com que a morte torne-se um problema social. Do AT, tal perspectiva vem à tona também em seu aspecto comunitário. Ao falar de sepultamento, túmulo, luto etc., fala-se da perspectiva sócio-comunitária da morte, isto é, daquele momento em que a morte de um afeta de alguma forma a vida dos outros. Ainda nesta direção se pode dizer que a morte do outro torna-se memória da “minha morte”.

A morte é uma questão cultural. Como vimos, a morte recebe no AT um tratamento vinculado sempre com a religião e com a cultura do povo de Israel. Os aspectos de impureza, os ritos, a forma de sepultamento, a forma de lidar com a morte estão intrinsecamente ligadas à cultura desenvolvida por aquele povo.

A morte é uma questão teológica. Qualquer aproximação acerca da morte no Israel do tempo do Antigo Testamento só pode ser uma aproximação teológica, isso porque não é possível para o israelita daquele período pensar a vida e a existência senão diante de Deus. Deus como a fonte de toda a vida é também Senhor do mundo dos mortos e, justamente por isso, a esperança de vida se dá sempre de forma relational. Nada na vida do israelita do AT pode ser pensado fora de Deus, por isso também a morte é um tema teológico.

A morte é uma questão ética. Ora, sendo um problema existencial, social, cultural e teológico a morte influi no modo de viver do ser, isto é, de sua ética. Essa ética que olha para a morte do homem todo é uma ética que pensa a vida sempre em seu relacionamento com Deus e com a finitude do ser. Por isso que, como vimos, há uma ênfase israelita na imanência, do que resulta uma moralidade sofisticada. Também aqui devemos ter em mente o conteúdo do primeiro mandamento, que se trata, em última análise, do reconhecimento de Deus como Senhor da vida e da morte. Ainda aqui, vale lembrar que os autores analisados, não raro, ressaltavam a ligação com o NT e com Jesus Cristo. Assim, uma ética bíblica (AT e NT) deve refletir a ética do próprio Cristo, a qual está fundada na ação doacional.

1 Sobre os aspectos existenciais e sociais da morte ver o excelente trabalho de Teologia Sistemática de Eberhard Jünger: JÜNGEL, E. Morte. São Leopoldo: Sinodal: EST, 2010.

Considerações finais

Das análises de Schmidt, Smith, Knibb e Wolff percebemos que a morte no AT é um tema que envolve o ser humano como um todo, sua existência, sua vida comunitária, sua religiosidade, sua cultura e sua práxis estão ligadas com a ideia que se tem de morte, que por sua vez influencia a ideia que se tem de vida.

Para o ser humano cristão hoje ressaltamos que: o ser humano integral existe em relacionamento com os outros e com Deus, dentro de um contexto histórico-cultural bem definido, tendo que viver uma ética voltada para o Senhor da vida revelado em Jesus Cristo. Tal perspectiva encontra na morte de Cristo, que é a morte doacional por excelência, uma referência ética válida para a vida como um todo. Isto é, viver é relacionar-se constantemente e em constante doação amorosa.

Referências Bibliográficas

JÜNGEL, E. *Morte*. São Leopoldo: Sinodal: EST, 2010.

KNIBB, M. Vida e morte no Antigo Testamento. In: *O Mundo do Antigo Israel*. CLEMENTS, R. (Org.). São Paulo: Paulus, 1996, p. 376-393.

SCHMIDT, W. *A Fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SMITH, R. *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

WOLFF, H. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

Endereço do autor:

Rua Miguel Alfredo Erzinger, 140, Ap. 306, Pirabeiraba,
CEP: 89239-225 - Joinville, SC.
jefferson.zeferino@hotmail.com

Artigo 7

O diálogo nas teologias das religiões

Osmar Aloizio Resende*

Resumo

A sociedade contemporânea é surpreendida a todo momento com inúmeras manifestações das culturas que a compõe, resultando na pluralidade, em especial a religiosa e cultural. Desafia o ser humano a viver de forma respeitosa com o diferente. Como possibilidades para o cultivo da harmonia e respeito à esta diversidade, surgem como caminhos a alteridade e o diálogo inter-religioso. A Igreja Católica inicia sua abertura a este diálogo por meio do Concílio Vaticano II, que apresenta uma nova postura para a Igreja, por meio do diálogo e proximidade com as demais religiões, buscado valorizar o aspecto cultural.

Palavras-chave: Cultura, pluralismo religioso, alteridade, diálogo, Concílio Vaticano II.

Abstract

Contemporary society is surprised at all times with numerous manifestations of cultures that compose it, resulting in the diversity, especially religious and cultural. Challenges the human being to live respectfully with the different. As possibilities for the cultivation of harmony and respect for this diversity, appear as paths to otherness and inter-religious dialogue. The Catholic Church begins its opening to this dialogue through the Second Vatican Council, which features a new attitude to the Church, by means of dialogue and closeness with the other religions, sought to enhance the cultural aspect.

Keywords: Culture, religious pluralism, otherness, dialogue, Vatican Council II.

* Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/3922743774426853>

Introdução

É possível verificar uma evolução permanente de transitoriedade e de rompimentos, entre elas, o do monopólio religioso, no qual a compreensão da religião supera os limites da tradição, resultando em um grande quebra-cabeça de religiões.

A sociedade do tempo atual se apresenta com uma realidade religiosa carregada de transformações, possibilitando diferentes formas de expressão religiosa coexistindo em um cenário plural, resultado da globalização que possibilitou esta aproximação.

As religiões fazem parte da cultura dos povos desde os mais remotos tempos e, cada uma possui particularidades específicas da diversidade de perspectivas culturais e humanas vivenciada pelos membros de cada cultura, na compreensão do Absoluto (SANCHES, 2004, p. 51).

Conforme *Gaudium et Spes* (GS), em seu nº 53, “é próprio da pessoa humana necessitar da cultura, isto é, de desenvolver os bens e valores da natureza, para chegar a uma autêntica e plena realização. Por isso, sempre que se trata da vida humana, natureza e cultura encontram-se intimamente ligadas”.

As religiões são componentes das culturas, que por meio dos seus códigos religiosos permitem a identificação étnica e conciliação nas relações interculturais (SCHIAVO, 2008, p. 173).

Ao se falar em pluralidade das culturas, contemplamos as inúmeras manifestações das ações e expressões humanas, costumes, prática da religião etc.

É necessário ultrapassar a negação das diferenças e o relativismo praticado pela absolutização das diferenças. As diferenças culturais que existem entre os indivíduos e como as sociedades se organizam e interagem com o ambiente e podem ser entendidas como construídas culturalmente, tornando-se empiricamente observáveis, e também, como constituídas no decorrer do processo histórico, nas relações sociais e nas relações de poder (JUNQUEIRA, 2015, p. 25).

Sob a projeção pluralista, é fundamental a compreensão respeitosa de que cada religião apresenta uma proposta salvífica e de fé, por meio do diálogo e relações fraternas (RIBEIRO, 2012, p. 250).

Deparamos com muitas formas do ser humano “ser” e “estar” no mundo, o seu reconhecimento e sua interação com a diversidade se apresentam como algo desafiador e, uma possibilidade para a construção de cada um. Ao mesmo tempo em que as vivências religiosas se constituem como um ponto de encontro entre os diferentes sujeitos e sistemas culturais, chamado a ser paz e concórdia, cabe atentar para não se converter demasiadas vezes discursos paradoxalmente antagônicos.

A parte primordial das culturas é a realidade das diferenças (SANCHES, 2010, p.17). E é por meio destas diferenças que os indivíduos e culturas determinam sua identidade.

A partir da complexidade e da dinamicidade próprias dos desafios culturais existentes nas sociedades atuais (SANCHEZ, 2010, p.37) se faz necessário entender o campo religioso a partir do pluralismo religioso, que representa o direito das religiões revelarem-se livremente e terem sua legitimidade aceita, decorrente das diferentes formas humanas de aproximação do mistério da vida.

O pluralismo é um fenômeno complexo que tem sua expressão em âmbitos distintos no meio sociocultural, econômico, religioso e eclesial, sendo que neste último, é resultado de debates teológicos, exegéticas, espirituais, institucionais e pastorais vividas no mundo cristão (WOLFF, 2007, p. 27).

Na concepção de Faustino (Ecumenismo e diálogo inter-religioso, p. 119), o pluralismo pode manifestar a “abertura a uma nova conversão dialógica e certo grau de tolerância”, porém também pode “acentuar as heranças confessionais e as dissonâncias cognitivas”.

O pluralismo é um desafio que abrange a todos, especialmente as culturas e religiões mais institucionalizadas e com abrangência universal. O diálogo depende do reconhecimento do valor da diversidade, em que cada qual é “outro” de alguém, e por isso mesmo sua história é parte da nossa. A identidade não está no sujeito, mas no processo de permanente relação com o diverso, o diferente, o “outro”. Só a aquisição da cultura da diferença, na afirmação da própria identidade, poderá levar a um sadio pluralismo religioso (SCHIAVO, 2008, p. 173).

É fundamental uma aproximação dos indivíduos visando respeito e acolhida ao que se apresenta de diferente, tendo como possibilidades de caminhos, a alteridade e o diálogo inter-religioso.

Na percepção de Geffré (2005, apud TEIXEIRA, 2008, p. 129), a pluralidade dos caminhos que levam a Deus continua sendo um mistério que nos escapa.

O termo alteridade¹ evoca a tomada de consciência da existência da diversidade do mundo em seus elementos e expressões. O diferente não é mais percebido com intimidação ou temor, mas como legítimo em seu tempo e contexto.

Na concepção de Panasiewicz (2007, p.96), Geffré expõe a alteridade na situação em que o outro é concebido como outro, sem absorver a diferença do outro, ao contrário, estaremos anulando o outro segundo o nosso próprio modelo. É possível verificar indícios de alteridade em todas as religiões, entretanto de forma sutil.

¹ Para Levinas, a alteridade é considerada como condição necessária (metafísica) para podermos ser nós mesmos e na filosofia ocidental ela é conhecida como um momento segundo do eu. Vide RUIZ, Castor Bartolomé. “Ética e alteridade em Emmanuel Levinas”. IN. Candiotto, César (org.) Ética, abordagens e perspectivas. Curitiba: PUCPR, 2011, p.223-50.

Sem a relação não acontece a transmissão da fé, nem o encontro que opera a passagem da “estranheidade” à fraternidade/sonoridade. Estão em causa os processos humanos que fazem dos humanos seres capazes de esperança e de responsabilidade. É na relação que acontecem os eventos, aquele do amor de Deus e aquele do amor humano, que revelam e atuam a verdade do “quem sou”. (BRUNELLI, 2014, p. 34.)

Para Geffré (2013), é necessário que o cristianismo, ao testemunhar a revelação final, exercite seus próprios princípios de limitação, por meio da alteridade, ao conceber que as tradições religiosas podem ser mensageiras de valores fortificantes que iniciam o reconhecimento da totalidade da verdade que se encontra no cristianismo.

Permanecendo em Geffré (2013), ao cristianismo é primordial viver esta experiência, como tentativa de ser exemplo da alteridade de um Deus sempre maior, reconhecendo o outro, e assimilando a falta de equidade que nos é imposta.

Na comunidade cristã, a experiência com o outro não pode ser um teatro da vivência religiosa, pois vida cristã não é rito nem função social.

Panasiewicz (2007, p.111) afirma que:

A teologia cristã tem, portanto, de reafirmar constantemente esta experiência de identidade originária: um Deus que por amor se faz humano e por amor é fiel à sua história e morre em uma cruz. Experiência total do esvaziamento de si e realização na oferta amorosa ao outro (alteridade). A experiência da cruz é, no entendimento de Geffré, o meio mais seguro de afastar todo resquício de totalitarismo da pretensão cristã, exatamente por ser a experiência de total aniquilamento e desprendimento de Deus, entrega livre e amorosa à humanidade.

A experiência cristã verdadeira compreende a “experiência do outro” como imprescindível, pois daí decorre um sentimento de solidariedade e intimidação, por meio de questionamentos dos interlocutores (CERTEAU apud LUSI, 2010, p. 25).

Para que o encontro com o outro seja humano e divino, são necessários elementos como a proximidade, a gratuidade, a partilha de valores e da vida, a liberdade e a vitalidade de poder permitir e favorecer o nascimento, o cuidado, o encontro, a criatividade LUSI, 2010, p. 35).

A diversidade religiosa sempre esteve presente na história da humanidade. É fundamental que haja um diálogo permeado pelo respeito e reciprocidade entre as diferentes religiões, favorecendo a coexistência harmoniosa entre os indivíduos.

Em uma sociedade globalizada, onde a pluralidade religiosa torna-se percep-

tível e o diferente torna-se próximo, surgiu a necessidade gradual e permanente do diálogo inter-religioso, oportunidade das religiões de se proporem ao reconhecimento positivo umas das outras, do seu critério de legitimidade. Trata-se do “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento”.²

No entanto, este diálogo enseja longínqua paciência, visto que se concretiza entre homens, por vezes tomados por limitações ao outro, no entanto, pode resultar em um reencontro com a sua própria verdade, ultrapassando a verdade subjetiva dos seus representantes.

Conforme Faustino (2008, p. 124) é próprio da “natureza do diálogo a busca de uma unidade que preserve e salvguarde a diferença e a liberdade”. O diálogo autêntico só pode acontecer quando se reconhece e respeita a alteridade do interlocutor, bem como o valor de sua convicção.

O reconhecimento da importância da alteridade como preciosidade da experiência humana é o eixo para a promoção do diálogo e amadurecimento por meio da “correção e autocrítica e a compreensão do significado da própria fé”. (TEIXEIRA, 2008, p. 137 e 142).

Para que aconteça o diálogo oikoumene, que engloba “a dimensão de toda a Terra habitada, a casa comum, com suas distintas tradições religiosas e formas de espiritualidade” é fundamental: “o respeito do outro em sua identidade própria” e aceitar a “existência de diferença entre as religiões”; fidelidade à sua própria tradição e, acolhida à escuta da fé do outro visando reavaliar as “suas próprias tradições” (GEFFRÉ, 2004 apud RIBEIRO, 2012, p. 75).

Panasiewicz (2007, p.117) explica que na postura de Geffré, o diálogo inter-religioso é imprescindível para a natureza cristã e contemplação da encarnação do Verbo em Cristo.

É compreender a diversidade e reconhecer os valores humanos, éticos e religiosos em outras religiões, visando a colaboração para o bem comum.

O diálogo deve ser o mediador em relação aos pontos nos quais as opiniões são contrárias e as posições devem ser expressadas de forma respeitosa.³

O relacionamento inter-religioso é possível a partir de indivíduos arraigados a sua própria Fé, no entanto dispostos a experiência com a diferença (TEIXEIRA, 2008, P. 127).

2 Secretariado para os Nãos Cristãos. A Igreja e as outras religiões. São Paulo: Paulinas, 2001, n 3. Trata-se do documento conhecido como Diálogo e Missão (DM), publicado originalmente em 1984.

3 Manifestação de Dom José Alberto Moura, CSS, Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Interreligioso da CNBB. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/comissoes-episcopais/ecumenismo/2774-ecumenismo-e-dialogo-interreligioso.html>

Papa Francisco afirma: “O diálogo é muito importante para a nossa maturidade, pois no confronto com o outro, com as demais culturas, inclusive no confronto sadio com as outras religiões nós crescemos: crescemos e amadurecemos”⁴.

Cabe ao diálogo inter-religioso fomentar a aproximação inerente às tradições religiosas.

Em relação à Igreja Católica, num contexto plural, a Igreja não se localiza “diante” do pluralismo, mas no seu interior (WOLFF, 2012, p. 16).

A partir da abertura proposta no Concílio Vaticano II, diversas manifestações de diálogo inter-religioso e de reflexão teológica se fortaleceram.

Na época da realização do Concílio Vaticano II, surgia o anseio para que a Igreja se posicionasse em relação às religiões, com atenção ao judaísmo; vinculado aos documentos conciliares anteriores, considerando perspectivas políticas e, principalmente, teológicas.

E foi a partir do Vaticano II, que a Igreja católica se posicionou em relação ao diálogo inter-religioso.

Em relação aos documentos do Concílio Vaticano II que abordam as religiões, a Declaração *Nostra Aetate*, sobre as relações da igreja com as religiões não cristãs, se destaca, porém não limita a importância dos demais documentos, manifestando positivamente um clima de abertura e diálogo. Reconhece a existência os valores edificantes das demais religiões e expõe aversão a qualquer manifestação de preconceito.

Ao caminhar por estes documentos, na *Lumen Gentium* (LG), os participantes das outras tradições são “os que ainda não receberam o Evangelho” (LG16). A essência que se pretende transmitir é que a integridade dos meios de salvação somente é possível por meio da Igreja, pois esta é “sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG1). Assim, destaca-se a ação invisível da graça para além dos limites da Igreja e a prerrogativa da vontade de salvação de Deus.

No documento *Ad Gentes* (AG), permanece a argumentação do Evangelho, apresenta o plano salvífico de Deus para todos os homens (AG3), e reconhece a atuação universal do Espírito Santo, antes mesmo da encarnação do Verbo (AG4). O Espírito Santo é a razão divina para vivificar e dirigir todas as coisas, pois em unidade com a vontade salvífica do Pai e a redenção do Filho, apresenta a salvação como obra da Trindade. Convoca a Igreja a “assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidas” (AG11).

Na *Gaudium et Spes* (GS), verifica-se a positividade em relação às outras tradições religiosas.

Na Declaração *Nostra Aetate* (NA), há um convite para uma postura de respei-

4 Discurso do Papa Francisco aos estudantes e aos professores do Colégio Japonês Seibu – Pátio de São Dâmaso - Tóquio – 21 de Agosto de 2013. Link: w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/august/documents/papa-francesco_20130821_collegio-saitama-giappone.html

to e acolhida às outras tradições religiosas. Apresenta a comunhão entre os homens por meio da sua origem e do propósito de salvação de Deus para todos: “todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o inteiro gênero humano; tem também todos um só fim último, Deus” (NA1).

Verifica-se nesta declaração, a centralidade de Cristo para a salvação, reconhecendo os valores humanos e espirituais das religiões, contudo destaca que a Igreja tem como função primordial proclamar Cristo como único caminho e verdade, “em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas” (NA2).

Para Wolf (2013), “o cristianismo não vê vias salvíficas alternativas à de Cristo, Ele é o único mediador entre o céu e a terra”. O único caminho para a salvação é por meio do “autor da salvação” (LG 9). Aquele que “sacrificou “a sua vida em redenção por muitos, isto é, por todos” (AG 3). Não há outro nome “sob o céu outro nome, no qual devam ser salvos” (GS 10).

Ao final da declaração *Nostra Aetate* (NA), todos são convidados a participar de um diálogo fraterno e afirma que a Igreja reprova qualquer tipo de preconceito e perseguição.

Assim, este documento trouxe uma atualização para a Igreja como há muito tempo não ocorria. Mesmo perante questionamentos e restrições, os documentos do Concílio Vaticano II se posicionaram e apresentaram orientações aos membros da Igreja para que se abram a um diálogo fraterno, tendo como único caminho e verdade o anúncio de Cristo.

O homem, sendo “*imago Dei*”, é destinado a conhecer, amar e corresponder aos propósitos divinos, iluminados pelo Verbo Criador (Jo 1,5-9) e amparados pelo Espírito da Verdade (Sb 1,7; At.2,9-11) ainda que desconheçam ou não caminhem com a Trindade.

A salvação divina não se limita à pluralidade das religiões, pois o começo da humanidade sucede-se do sopro divino, que cria e liberta seus filhos. O Deus do cristianismo é o Deus da revelação, que se permite conhecer e tem por vontade a comunhão entre seus filhos e com seus filhos.

Verifica-se que o propósito de salvação de Deus é oferecido aos homens em sua totalidade, sendo fruto do “amor fontal”(AG1) de Deus para “elevar os homens à participação da vida divina”(LG2). É importante ressaltar que o plano de salvação não é exclusivo aos cristãos, “mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente” (LG 16 e GS 22). Assim, em face das religiões, a primeira afirmação de fé professada com convicção pela Igreja Católica é a unidade do plano de salvação.

As religiões são recebidas como “resposta para os enigmas da condição humana” (NA1), onde é possível encontrar “as sementes do Verbo neles adormecidas” (AG11) para a manifestação do mesmo Verbo “em carne” (I Jo 4,2). Sementes estas:

(...) de verdade, de bondade, e mesmo de santidade, que podem habitar a alma e o coração dos homens e das mulheres de boa vontade, mas de valores positivos que se reconhecem nos elementos constitutivos das religiões não cristãs, quer se trate de doutrinas, de ritos ou de atitudes morais. (GEFFRÉ, 2013, p. 54)

Ainda a respeito das religiões, para Maçaneiro (2013), as religiões são inseridas no plano de salvação, pois apresentam diversos elementos positivos, entre eles: sua função antropológica de acolhida do mistério; resposta aos questionamentos humanos; o sentimento de sacralidade que as religiões cultivam; o conhecimento de Deus e até do Pai; o comportamento contemplativo e orante, o abandono por completo ao amor de Deus, o entendimento do caráter não permanente do mundo, a busca da libertação final e a fé na vida eterna. Adicionalmente, Maçaneiro (2013) apresenta as religiões como termos vivos, contudo restritas do diálogo de salvação.

Conclusão

Ao longo do tempo a sociedade tem sido submetida a inúmeras transformações e possibilidades. Com o acelerado processo de globalização e o advento da tecnologia, as distâncias foram suprimidas e os indivíduos estão cada vez mais próximos, trazendo também a proximidade das diferenças, decorrentes das suas experiências e culturas.

A experiência diária é qualificada pela cultura onde vivemos. Cada pessoa é capaz de influenciar e ser também influenciado pela cultura. Há a necessidade de uma postura positiva em relação às inúmeras diferenças que se apresentam, entre elas as culturais e religiosas.

Não é possível permitir que os erros do passado permaneçam no presente e se projetem ao futuro, onde prevalecia a soberania de determinados grupos sem o devido respeito às particularidades inerentes às culturas com as quais tiveram algum tipo de contato.

A partir da dinâmica social e contemporânea, a pluralidade passou a ser uma das características do homem moderno, contemplamos as inúmeras manifestações das ações e expressões humanas, costumes, prática da religião etc.

Reconhecer o direito das religiões expressarem-se livremente e sua legitimidade são etapas essenciais para o pluralismo religioso.

Perante este cenário, no qual o pluralismo religioso é uma verdade da qual não é possível se manter indiferente, é de grande valia um novo olhar para o futuro que a sociedade global destina ao resultado das mudanças no campo religioso, com o surgimento de novas concepções religiosas e a perda da autoridade de diversas mediações institucionais tradicionais.

São necessárias mudanças de comportamentos frente a pluralidade das religiões, comportamentos de respeito e acolhida. Nesse sentido a alteridade é uma oportunidade de aceitar o próximo como este se apresenta, com suas verdades, limitações e questionamentos.

É sugestivo ir ao encontro do outro, porém sem perder a verdade pertinente a cada indivíduo, ou seja, se aproximar dos demais membros das outras religiões para entender, crescer e construir algo de bom, contudo não se esvaziando da verdade que o alimenta.

O grande desafio é entender que, a verdade, como essência, não fragiliza a alteridade, porém não pode coexistir um vínculo de superioridade em relação aos outros.

Somente a partir da comunhão entre homens de diferentes verdades, será possível chegar a uma verdade maior, imersos no amor e verdade que proveem de Deus.

A alteridade, que supõe perceber a diversidade do mundo em seus elementos e expressões, ainda se apresenta em passos iniciais na sociedade, pois ainda são necessários novos passos para que os indivíduos se apresentem sem prejuízo ao que o outro apresenta.

Outra oportunidade das religiões se permitirem a um reconhecimento positivo mútuo, bem como, o reconhecimento da legitimidade que lhe são devidas se faz pelo caminho do diálogo, porém não um diálogo superficial e revestido de limitações, mas um diálogo que reconhece a alteridade como preciosidade da experiência humana e que se propõe a auxiliar a humanidade a superar os conflitos.

Não é possível deixar de registrar os inúmeros desafios que se apresentam para a promoção da alteridade e diálogo, desde o orgulho de determinadas religiões, que por vezes fomentam a intolerância em prejuízo a paz, até mesmo, a situação de abandono frente a maioria das populações que se encontram marginalizadas e, por vezes, esquecidas em algum lugar da sociedade.

Perante o que se apresenta, é notável uma tomada de consciência que está se difundindo por meio das grandes correntes teológicas bem como pelos movimentos ou transformações culturais.

A relação da Igreja com as religiões não cristãs tornou-se um tema desafiador para a teologia e a evangelização.

Nos documentos conciliares, em especial, *Nostra Aetate*, a Igreja retomou a prerrogativa de que todos os homens possuem a mesma e única origem, filhos de Deus. E, como filhos, Deus apresenta o plano de salvação. Adicionalmente, reconhece o que há de santo e verdadeiro nas religiões. Destacou ainda a importância do respeito ao próximo e repulsa em qualquer atitude preconceituosa.

Assim, verifica-se que a Igreja rompeu uma postura de superioridade e incita os seus membros a promoção do diálogo. Novos documentos são emitidos pela Igreja, visando retomar as afirmativas da *Nostra Aetate* e contribuir com novos desafios e posicionamentos de abertura.

Diante de toda essa reflexão já não parece viável pensar em apenas uma religião como boa e verdadeira, enquanto todas as outras seriam má ou falsa. Vejamos o que diz Paulo VI:

Para poderem dar frutuosamente este testemunho de Cristo, unam-se a esses homens com estima e caridade, considerem-se a si mesmos como membros dos agrupamentos humanos em que vivem, e participem na vida cultural e social através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com as suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidas; mas atendam, ao mesmo tempo, à transformação profunda que se opera entre os povos e trabalhem por que os homens do nosso tempo não dêem tanta importância à ciência e tecnologia do mundo moderno que se alheiem das coisas divinas, mas, antes pelo contrário, despertem para um desejo mais profundo da verdade e da caridade reveladas por Deus. (Decreto AD GENTES - parágrafo 11 – Paulo VI – 1965).

Por fim, a maior colaboração das religiões, por meio do diálogo e alteridade, é buscar uma convivência que resulte no bem dos indivíduos, respeitando a cultura de cada pessoa e grupo étnico e religioso.

Referências Bibliográficas

A Santa Sé - Arquivo - *Documentos do Concílio Vaticano II*. O Catecismo da Igreja Católica Documentos do Concílio Vaticano II Livros · Sagrada Escritura. Concílio Vaticano II. Constituições. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 28 abr. 2015.

Evangelização e Interculturalidade. Delir Brunelli, Sinivaldo S. Tavares (organizadores) - Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

FRANCISCO. *Discurso Do Papa Francisco Aos Estudantes E Aos Professores Do Colégio Japonês Seibu Gakuen Bunri Junior High School De Saitama* - Tóquio. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/august/documents/papa-francesco_20130821_collegio-saitama-giappone.html. Acesso em: 28 abr. 2015.

GREFFÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes. Ensaios de teologia inter-religiosa*. 1ª edição. São Paulo: Paulus, 2013.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Sociedade, cultura e comunidade: educar para o diálogo intercultural*. Curitiba, PR: CRV, 2015.

Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais. Paulo Augusto de Souza Nogueira (organizador). São Paulo: Paulinas, 2012 (Coleção estudos da religião).

MAÇANEIRO, Marcial. *Apostila Diálogo Inter-religioso e Multiculturalidade*. Pós Graduação em Gestão de Processos Pastorais. PUCPR, 2013.

O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural. Alberto da Silva Moreira, Irene Dias de Oliveira (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2008 (coleção estudos da religião).

PANASIEWICZ, Roberlei Panasiewicz. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas, 2007.

RIBERIO, Cláudio de Oliveira. *A teologia das religiões em foco: um guia para visionários*. São Paulo: Paulinas, 2012 (Coleção iniciação teológica).

RUIZ, Castor Bartolomé. *Ética e alteridade em Emmanuel Levinas*". IN. Candiotto, César (org.) *Ética, abordagens e perspectivas*. Curitiba: PUCPR, 2011.

SANCHEZ, Wagner Lopes. *Pluralismo Religioso: as religiões no mundo atual*. 2ª Edição. São Paulo: Paulinas, 2010.

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008.

WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja: ensaio de eclesiologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 2007.

WOLFF, Elias. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2012.

Crônicas



Palavra do presidente do CONIC, Dom Flávio Irala, sobre a CFE 2016

“Com alegria e animados pelo Espírito, cujo agir consiste em unir, chamar, congregar, superar barreiras e unir pessoas de boa vontade ao redor de objetivos comuns, apresentamos a Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2016, com o tema “Casa Comum: nossa responsabilidade” e o lema “Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho que não seca” (Am 5,24).

Pela quarta vez, a Campanha da Fraternidade é realizada de forma ecumênica. Nesse ano, tem como objetivo geral “assegurar o direito ao saneamento básico para todas as pessoas e empenharmo-nos, à luz da fé, por políticas públicas e atitudes responsáveis que garantam a integridade e o futuro de nossa Casa Comum”.

As reflexões sobre o saneamento básico contidas no texto-base demonstram que esse é um direito humano fundamental e, como todos os outros direitos, requer a união de esforços entre sociedade civil e poder público no planejamento e na prestação de serviços e de cuidados.

Desejamos que o texto-base contribua para mobilizar e criar espaços ecumênicos de comprometimento com a Casa Comum.

Nosso agradecimento especial a todas as pessoas que contribuíram com a redação desse trabalho, que reflete a soma de muitas experiências e compromissos. O texto foi elaborado em mutirão ecumênico. Todas as pessoas que colaboraram desde as primeiras palavras até a última revisão, colocaram a serviço do testemunho da unidade cristã seus dons e conhecimentos.

Acreditamos que um mundo de justiça e direito precisa ser construído assim: coletivamente, somando as criatividade, os talentos e as experiências em benefício do bem comum.

Que essa CFE fortaleça a fé e a esperança de uma Casa Comum, em que o direito brote como fonte e a justiça qual riacho que não seca!”

Dom Flávio Irala
Presidente do CONIC

Reunião da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso

Com o objetivo de avaliar e planejar o Plano Quadrienal 2016-2019, os membros da Comissão Episcopal Pastoral para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso reuniram-se na Catedral de Duque de Caxias-São João de Meriti, no Rio de Janeiro, na quarta-feira passada, dia 14 de outubro.

Num clima de partilha, alegria e participação, a reunião foi coordenada pelo bispo referencial da Comissão, Dom Francisco Biasin, bispo de Barra do Piraí-Volta Redonda, e contou com a presença de mais 8 membros do GREDIRE (Grupo de Reflexão para o Diálogo Ecumênico e Inter-religioso) e do assessor da Comissão, Pe. Marcus Barbosa Guimarães.

As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil e a próxima Campanha da Fraternidade Ecumênica 2016 foram fundamentos prioritários para a elaboração do novo Plano Quadrienal da Comissão.

Todos os participantes do encontro tiveram a oportunidade de apresentar, a partir de seus Regionais, avaliações e propostas que complementarão o início da elaboração do Plano Quadrienal da Comissão que teve o seu início com o encontro, na semana anterior, com os três bispos que compõem a Comissão: Dom Francisco Biasin, Dom Manoel João Francisco e Dom Zanonni Demettino Castro.

Ação em apoio ao CIMI e ao povo Guarani Kaiowá reuniu representantes de várias igrejas e entidades ecumênicas

Com o objetivo de dar visibilidade nacional e internacional às violações de direitos sofridas pelos povos indígenas do Mato Grosso do Sul e apoiar o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que tem sido investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Assembleia Legislativa do estado, foi realizada, nos dias 7 e 8 de outubro, a Missão Ecumênica, promovida pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) em parceria com o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) e Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC).

A iniciativa, em apoio aos Guarani-Kaiowá, etnia indígena do Mato Grosso do Sul que tem sofrido diversos ataques nos últimos meses, iniciou com uma visita à comunidade Terena Futuro da Criança. A comitiva que participou da missão também foi recebida pelo procurador chefe da matéria indígena no Mato Grosso do Sul, Emerson Kalif, na sede do Ministério Público Federal no estado. O procurador mostrou preocupação com a causa indígena e principalmente com o genocídio do povo Guarani-Kaiowá.

A missão contou com um ato ecumênico na Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul. O momento teve a participação do presidente do CIMI, dom Roque Paloschi. Na ocasião, os presentes pediram a instalação da CPI do Genocídio, para investigar possível envolvimento de forças de segurança pública em milícias e a omissão do Estado nos casos de violência contra os indígenas. Alguns parlamentares sinalizaram positivamente a respeito da solicitação do grupo.

O segundo e último dia da Missão foi marcado por momentos de espiritualidade, em Dourados (MS) e visitas a comunidades indígenas.

Manifesto

Ao final da Missão, foi preparado um manifesto que ressalta o objetivo da iniciativa em “prestar solidariedade incondicional ao povo Guarani Kaiowá, repudiar a CPI contra o Conselho Indigenista Missionário e reivindicar uma CPI sobre Genocídio dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul”. O texto também aponta compromissos das entidades envolvidas, que pretendem “fortalecer a luta” por punição aos que promovem o genocídio contra os Guarani Kaiowá; proteção incondicional às comunidades tradicionais e responsabilização dos órgãos estatais que descumprem o mandato de proteger esses grupos; continuidade da identificação e regularização dos territórios Guarani Kaiowá por parte da FUNAI, do Ministério da Justiça e da Presidência da República como “único meio concreto de impedir um genocídio ainda maior”.

O grupo ainda comprometeu-se a buscar acordos justos de indenização por interesse social aos proprietários rurais que estão em terras indígenas; o fim da CPI contra o CIMI do Mato Grosso do Sul; e que a CPI do Genocídio Indígena realmente visibilize as causas da violência, investigue o provável envolvimento de forças de segurança pública em milícias e puna as ações armadas perpetradas por aqueles que não respeitam o Estado de Direito.

Participação

Também participaram da Missão Ecumênica o Fórum Ecumênico ACT Brasil, o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), o Processo de Articulação e Diálogo (PAD), o Conselho de Missão entre Terras Indígenas (COMIN), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a FIAN Brasil (Rede de Ação e Informação pelo Direito a se Alimentar), a Rede Ecumênica da Juventude (REJU), a Fundação Luterana de Diaconia (FLD), a Igreja Presbiteriana Unida (IPU), a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB), a agência Misereor, a Aliança de Batistas do Brasil, a Rede Jubileu Sul, a Koinonia, a Kerkinactie, da Holanda, a Cáritas Brasileira e a Pão para o Mundo (PPM). As organizações Heks e Fastenopfer são apoiadores da ação.

VIII Sulão de Ecumenismo

Cerca de 200 pessoas reuniram-se, em Florianópolis (SC), no VIII Sulão, que compreende os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, para refletir sobre o tema “A missão da Igreja no Estado Laico” e o lema “Venha a nós o teu reino”. O evento foi realizado em Florianópolis, de 28 a 30 de agosto.

O bispo auxiliar de Brasília (DF) e secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), dom Leonardo Steiner, participou da mesa-redonda do encontro, juntamente com o representante da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Oneide Bobsin; e do ex-senador da República, Pedro Simon. A mediação foi feita pela secretária geral do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), pastora Romi Bencke.

O ponto de vista da CNBB sobre o Estado laico foi apresentado por dom Leonardo Steiner. O secretário geral explicou os significados dos termos laico, estado e Igreja. Lembrou que a missão recebida pela Igreja é a de construir o Reino de Deus para todos. Disse, ainda, que “hoje existe uma separação muito grande entre Igreja e Estado”.

Por sua vez, o pastor Bobsin recordou “que existem coisas que são distintas, mas não separadas”. Ao comparar Igreja e Estado, disse que cada um é “braço de Deus”. O pastor falou, ainda, que é preciso fugir do senso comum de que política é coisa suja e pecado. “Desta forma ao longo dos anos ela foi demonizada e as pessoas entram na alienação de dizer que não gostam de política o que dificulta ainda mais a relação entre Igreja e Estado”, acrescentou.

O ex-senador da república Pedro Simon ressaltou que o brasileiro vive hoje um grande momento de expectativa e uma grande reforma de estrutura e que há um movimento no sentido de determinar que democracia exista, que o congresso exista e que a justiça seja feita.

Segundo a pastora Romi Bencke, “o CONIC compreende que a separação entre Igreja e Estado é saudável para as próprias religiões, porque o Estado precisa ser neutro para que haja coexistência do convívio entre todas as religiões”. Pastora Remi acredita que nesta colocação, nenhuma religião deve ser mais privilegiada do que outra.

Oficinas

Durante o Sulão também houve oficinas temáticas que buscaram instigar a reflexão e trabalhos que promovam a missão da Igreja no Estado, uma vez que muitos padecem por falta de políticas públicas.

As atividades foram organizadas pelo Conselho de Igrejas para Estudo e Reflexão (CIER) de Santa Catarina, órgão que trabalha como representação do CONIC, com o objetivo de mostrar os avanços na busca de unidade entre as Igrejas e reunir propostas de ações conjuntas em direção ao tema proposto.

Comissão Bilateral Católica-Luterana realiza seminário

Entre os dias 18 a 20 de agosto de 2015, a Comissão de Diálogo Bilateral Católico-Luterana realizou um seminário de estudos sobre o documento do diálogo católico – luterano internacional, “Do Conflito à Comunhão”, que oferece a católicos e luteranos um enfoque conjunto para a comemoração dos 500 anos da Reforma, que serão celebrados em 2017. O evento aconteceu no Centro de Espiritualidade Cristo Rei, em São Leopoldo (RS), e reuniu cerca de 50 participantes.

Para o pastor Walter Altmann, ex-pastor presidente da IECLB e ex-moderador do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), o Documento é importante, porque dá uma perspectiva conjunta católico-luterana do evento da Reforma, recompila o avanço do diálogo bilateral em nível global havido deste 1967 e abre uma perspectiva para uma comemoração ecumênica do 500 anos da Reforma. “Este Documento também pode ser visto como realimentação importante do diálogo ecumênico no momento em que havia sinais de cansaço. ‘Do conflito à comunhão’ revigora para a caminhada ecumênica”, salientou.

Segundo o bispo de Barra do Piraí-Volta Redonda (RJ) e presidente da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumênico e Diálogo Inter-religioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), dom Francisco Biasin, o Seminário Ecumênico de Diálogo é realizado em São Leopoldo porque na cidade há instituições de diálogo há muito tempo. “No Rio Grande do Sul, historicamente, existe um diálogo fecundo entre as duas Igrejas”, explica.

Dom Biasin também salientou que o evento é vivenciado de forma muito fraterna, pois além da aproximação de teses, é uma aproximação de pessoas na fraternidade. “Eu não amo o meu irmão porque pensa como eu, o amo porque é meu irmão. Portanto, a aproximação é realizada a partir da vivência do batismo e do Evangelho. Temos muito em comum e muitos embates do passado estavam mais no nível de papel, cultura e contexto histórico. Após 500 anos, hoje, esses contextos não influenciam mais e podemos dialogar abertamente. Usamos palavras diferentes, mas que expressam a mesma realidade. Progredindo no diálogo vamos nos compreender melhor e quem sabe um dia vir a celebrar a eucaristia juntos e celebrar o que temos em comum a partir do batismo e pertencemos ao mesmo corpo de Cristo”, reforçou.

Segundo a pastora Wanda Deifelt, a Comissão Bilateral de Católicos e Luteranos teve duas incumbências. A primeira foi falar sobre o batismo e a segunda elaborar um texto alusivo a 2017, pela ocasião dos 500 anos da fixação das 95 teses de Martinho Lutero, na Igreja de Wittemberg, na Alemanha. “Nós gostaríamos de usar essa oportunidade para uma celebração e ao mesmo tempo fazer um reconhecimento de que nem tudo na reforma foi positiva”, frisou.

A programação do seminário contou ainda com um painel de memória da caminhada ecumênica; apresentação do Concílio Ecumênico Vaticano II; exposição do estudo do documento Do Conflito à Comunhão e debates.

Recensão

Ciberteologia - Pensar o Cristianismo nos tempos da rede

SPADARO, Antonio. Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede. São Paulo: Paulinas, 2012, 184 pgs. Comprimento 21cm x Largura 14 cm - Altura 1cm.

Valdecir Ferreira*

I - Internet entre teologia e tecnologia

A presente obra de Antonio Spadaro é apresentada em seis capítulos, que estão assim propostos: 1. Internet entre teologia e tecnologia; 2. O homem decodificado e o programa de busca de Deus; 3. Corpo místico e conectivo; 4. Ética hacker e visão cristã; 5. Liturgia, sacramentos e presença virtual; 6. Os desafios tecnológicos do “conhecimento coletivo”. A partir daqui apresentamos uma breve percepção sobre a obra Ciberteologia.

Quando se olha para a internet, vemos não só as perspectivas do futuro que ela oferece, mas também os desejos que o ser humano sempre teve e aos quais procura satisfazer, ou seja: relacionamentos, comunicação e conhecimento. Com isto a tecnologia traz uma aura que provoca espanto e também inquietação, ela pode realizar corresponde a antigos desejos e profundos medos.

A internet faz parte da vida diária de muita gente. Aliás, a rede hoje é um lugar para ficar em contato com os amigos que moram longe, para ler notícias, para comprar um livro ou marcar uma viagem, para compartilhar interesses e ideais: “É um espaço do homem, um espaço humano já que é habitado pelo ser humano. Não é mais um contexto anônimo e asséptico, mas um ambiente antropologicamente qualificado”.

Aquele que crê sabe ver na tecnologia a resposta do homem ao chamado de Deus para dar forma e transformar a criação e, portanto, também a si mesmo, com o auxílio de instrumentos e processos.

* Presbítero na Diocese de Apucarana. Mestrando em Teologia pela PUCPR.

Paulo VI afirma que o “cérebro mecânico vem em auxílio do cérebro espiritual”. Ele acrescenta que o homem faz o “esforço de infundir nos instrumentos mecânicos o reflexo de funções espirituais”. O homem tecnológico é o próprio homem espiritual, e isso demonstra claramente o desejo ardente de “transcendência” com relação à condição humana assim como é vivida atualmente.

“O ciberespaço ressalta nossa finitude”, “espelha nosso desejo de infinito, de divino”. Procurar tal plenitude significa, pois, operar num campo “em que a espiritualidade e a tecnologia se cruzam”. A pergunta é: se as mídias eletrônicas e as tecnologias digitais “modificam o modo de comunicar e até mesmo aquele de pensar, qual o impacto que terão no modo de fazer teologia?”

A primeira definição a enquadra como teologia dos significados da comunicação social em tempos da internet e tecnologias avançadas. A segunda, a entende como uma reflexão pastoral da forma de comunicar o Evangelho com as capacidades próprias da rede. A terceira, a interpreta como um mapa fenomenológico da presença do religioso na internet. A quarta, como o singrar a rede entendida como lugar das capacidades espirituais. A teóloga Debbie Herring traz “teologia no”, “teologia do” e “teologia para” o ciberespaço. A primeira recolhe materiais teológicos disponíveis na rede; a segunda proporciona uma lista de contribuições teológicas para o estudo do ciberespaço; a terceira consiste em uma coletânea de locais em que se faz teologia na rede. Já Carlo Fomente a entende como “teologia da tecnologia”, no entanto George tende a manter distintas.

Devemos considerar a ciberteologia como a inteligência da fé em tempo da rede, isto é, a reflexão sobre a “pensabilidade” da fé à luz da lógica da rede. A reflexão é sempre um conhecimento reflexo a partir da experiência de fé, como um dos muitos casos de “teologia contextual” presente no contexto humano.

II- O homem decodificador e o programa de busca de Deus

Num contexto em que a escuta é aleatória e o homem é uma espécie de decodificador de mensagens de sentido, que características vai assumir a busca de Deus que tradicionalmente envolve períodos de parada, de silêncio, de escuta? Hoje em dia, de fato, a “pesquisa” é uma das práticas mais vividas na rede. E a religiosidade está envolvida. Como será a pesquisa sobre de Deus em tempos de programas de busca? Se digitarmos a palavra Deus no Google, ou até religião, Cristo, Espiritualidade, obteremos listas com centenas de milhões de páginas. O homem atual tende a ler sobre religião na rede, a falar de temas religiosos, a baixar textos religiosos e documentos, comprar objetos religiosos fazer pesquisas indexadas nos textos sagrados, visitar igrejas virtuais, encontrar centros religiosos, assistir a vários tipos de preces e cultos,, escutar músicas religiosas, homilias, sermões, testemunhos, discursos, participar de peregrinações virtuais... A opinião comum de que não existe mais espaço para a espiritualidade no mundo tecnologizado fica patentemente desmentida. O homem em

busca de Deus hoje inicia uma navegação, usa instrumentos tecnologicamente avançados: isto é um dado real.

Pode-se cair na ilusão de que o sagrado ou o religioso estejam ao alcance do mouse. A rede, exatamente devido ao fato de ser capaz de conter tudo, poder ser facilmente comparada a uma espécie de grande supermercado do religioso, em que é possível encontrar todo tipo de “produto” religioso com grande facilidade: das reflexões mais sérias e válidas às religiões que alguma pessoa entediada inventa para se divertir. Somos, pois, iludidos de que o sagrado esteja “à disposição” de um “consumidor” no momento de necessidade.

III- Corpo místico e conectivo

O ciberespaço é um “lugar” emocionalmente quente e não tecnologicamente gélido, como se poderia imaginar. É verdade que basta se desconectar ou fechar o programa para encerrar a relação. Porém, em alguns casos, ao contrário, a rede é furada e as pessoas se encontram no espaço real. A relação mediada pela rede é sempre necessariamente incompleta, se não estiver atrelada à realidade. Se a rede, chamada para conectar, na realidade acaba por isolar, então está traindo a si mesmo, o seu significado. O ponto essencial problemático consiste no fato de que a conexão e compartilhamento da rede não são identificados com o “encontro”, que é uma experiência muito trabalhosa relacionalmente, entretanto, o conceito de “próximo” não está preso num fio, mas originalmente ligado à proximidade, isto é, à vizinhança espacial. A ruptura na proximidade acontece devido ao fato de a vizinhança ser estabelecida através da mediação tecnológica pela qual está “perto” de mim, isto é, próximo, quem estiver “conectado” comigo.

A Igreja, nessa visão, seria, então, uma estrutura de suporte, um hub, uma praça, onde as pessoas podem “agrupar-se”, dar vida a grupos, ou melhor, “ajuntamentos” de conexões. Portanto, a Igreja como Christ Common não é um local de referência, não é um farol que por si emite luz, mas uma estrutura de suporte. Seu objetivo não é fazer crescer seus membros, mas fazer crescer o Reino de Deus.

A Igreja, portanto, não é redutível a um espaço público, um common, onde as pessoas se reúnem em nome de Cristo, mas é o lugar de um apelo, de uma chamada, de uma vocação que pode também ultrapassar os limites de uma pura, real e simples vontade de agregação. Se as relações na rede dependem da presença e do funcionamento eficiente dos instrumentos de comunicação, a comunhão eclesial é radicalmente um “dom” do Espírito. A ação comunicativa da Igreja tem nesse dom o seu fundamento e a sua origem.

O homem de hoje que mantém ativas as conexões comunicativas que o ligam ao mundo e às outras pessoas possui uma “aura eletrônica” que constitui a forma de seu testemunho no ambiente digital.

IV- Ética hacker e visão cristã

A mentalidade hacker começa a colocar para a teologia e a fé, deve ser preservada a abertura humana para a transcendência, para um dom não dedutível, para uma graça que “fura” o sistema das relações e que nunca é somente o resultado de uma conexão ou de um compartilhamento, por mais amplo e generoso. A Igreja não é, e não será jamais, simplesmente uma “sociedade cognitiva” e a lógica da graça é diferente daquela da informação. São estas as reflexões que a visão católica da autoridade dirige de maneira crítica à cultura hacker.

V- Liturgia, sacramentos e presença virtual

Outrora a atenção devia necessariamente estar colocada no “ambiente” criado pela liturgia, no seu contexto composto de sons, cores, perfumes, orientação, objetos, movimentos. As palavras do sacerdote faziam parte do contexto porque o som não era sempre espalhado em todas as direções. Com o advento do microfone e sua presença no altar, a assembléia entra em relação imediata com quem fala, com o celebrante que se dirige diretamente e com clareza. McLuhan resumiu a mudança assim: *“Em termos de uso do microfone na liturgia pode-se observar que a ampliação acústica sobrecarrega o nosso canal sensorial auditivo, diminuindo o limiar de atenção da experiência visual e individual da liturgia, assim como do espaço arquitetônico, isolando o indivíduo numa bolha de som.”*

McLuhan quer dizer que a voz amplificada criou uma relação direta entre o celebrante e o indivíduo. Todavia também é verdade que o microfone cria: *“[...] uma espécie de nuvem sonora que envolve todos os participantes; uma nuvem esférica cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhum lugar. Sem microfone o orador se coloca num centro único, com o microfone está em toda parte ao mesmo tempo.”*

Hoje, se um sacerdote fala num microfone, a sua voz e a sua imagem podem atingir m streaming áudio/vídeo seja quem for, em qualquer ponto do globo, que seja acessível por uma conexão internet.

O que se observa mais em geral é que com o crescimento dos espaços virtuais muitos começaram a perceber a necessidade de criar neles lugares de prece ou até mesmo igrejas, catedrais, claustros e conventos para intervalos de pausa e de meditação.

Em 1997 Stephen C. Rose começou a colocar on-line o texto de uma “cibereucaristia”. Tratava-se de um simples texto que pedia à pessoa participante que se sentasse diante do computador, lesse em voz alta o texto e, tendo à mão pão e vinho, os ingerisse no momento indicado. Obviamente se tratava de algo completamente estranho ao que entendemos por “liturgia”, não possuindo nenhum dos elementos próprios dessa experiência e não prevendo nem uma mínima forma de interatividade e compartilhamento. Não é de estranhar, pois, que o experimento durou muito pouco.

A Igreja Católica insiste sempre no fato de que é impossível e antropológica-

mente errado considerar a realidade virtual “capaz” de substituir a experiência real, tangível e concreta da comunidade cristã visível e histórica, e o mesmo vale para os sacramentos e as celebrações litúrgicas. O evento litúrgico nunca é “tecnicamente reproduzível” porque incorpora no hic et nunc em que é celebrado de maneira irreproduzível a ação do Espírito Santo que torna presente e realiza o Mistério de Cristo. Afirma que a celebração dos sacramentos exige a presença “física” e “geográfica”, a “presença da pessoa inteira em contato com a realidade (não simplesmente uma imagem ou uma idéia) da presença salvífica de Cristo”. As projeções eletrônicas “parecem carecer da capacidade de comunicar em nível de palavra, ação e percepção física naturais para aqueles que estão fisicamente presentes” e geram, portanto, uma “presença limitada”. Em resumo: o evento litúrgico não é fruível de modo digitalizado, virtualizado: todo seu “escaneamento” (como um scanner que interpreta uma imagem em forma de pixels) resulta ineficaz. De fato, a liturgia “trabalha” sempre no corpo, organizando as esferas das emoções, da sensibilidade, da ação, de modo que tais, esferas sejam a presença do sacro, do mistério de Cristo.

O verdadeiro núcleo problemático da questão que estamos afrontando parece dado pelo fato de que a existência “virtual” parece configurar-se com im status ontológico incerto: prescinde da presença física, mas oferece uma forma, às vezes até vívida, de presença social.

Documentação

Campo Grande, 08 de outubro de 2015

“Deus enxugará toda a lágrima de seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram! (Ap. 21.4)”

**“Nhanderu mandou dizer: ‘a hora é essa!’”
(Guarani -Kaiowá)**

Nos dias 07 e 08 de outubro, a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) e o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI) coordenaram a “Missão Ecumênica em Apoio aos Guarani-Kaiowá”. Participaram dessa missão as igrejas: Episcopal Anglicana do Brasil, Presbiteriana Unida do Brasil, Aliança de Batistas do Brasil, Católica Apostólica Romana. Organizações baseadas na fé também se somaram a essa peregrinação pela justiça, entre elas, organismos ecumênicos e organizações de base confessional a maioria delas filiadas ao Fórum Ecumênico- Brasil (FEACT-Brasil). Das organizações ecumênicas estiveram presentes: Conselho Latino-americano de Igrejas (CLAI-Brasil), KOINONIA – Presença Ecumênica e Serviço, Plataforma de Ação e Diálogo (PAD), Rede Ecumênica da Juventude (REJU). Das organizações confessionais: Fundação Luterana de Diáconia (FLD), Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Rede Jubileu Sul, Cáritas Brasileira, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Kerkinactie/Holanda. Além dessas organizações, a Missão recebeu o apoio de parceiros internacionais: Conselho Mundial de Igrejas (CMI), Misereor, Pão para o Mundo (PPM) e HEKS, cujo apoio foi fundamental para a realização desta Missão.

O objetivo da Missão foi prestar solidariedade incondicional ao povo Guarani Kaiowá, repudiar a CPI contra o Conselho Indigenista Missionário e reivindicar uma CPI sobre Genocídio dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul.

Nesses dias, vimos e ouvimos testemunhos de sofrimento, mas também de esperança do povo Guarani Kaiowá. A comunhão que experimentamos com nossos irmãos e irmãs Guarani Kaiowá nos responsabiliza a denunciar e anunciar por todos os cantos do mundo o sonho, a dor e a esperança dos povos tradicionais do Mato Grosso do Sul. Também nos compromete a fortalecermos os movimentos e ações concretas em favor desses povos. Não podemos permitir que o silêncio e a indiferença nos tornem cúmplices de uma das maiores barbáries cometidas contra uma etnia indígena em pleno século XXI.

O sonho Guarani-Kaiowá

Retomar seu *Tekohá*, ou seja, a Casa Comum: é um direito ancestral do povo Guarani Kaiowá. Este povo não se reconhece invasor e estrangeiro, porque *“estávamos aqui antes dos brancos e nossos ancestrais sempre nos ensinaram que temos nosso território. Quem invadiu nossas terras foram os brancos. Nós não queremos todo o Mato Grosso do Sul, só queremos o que é nosso para o futuro das nossas crianças.”*

A dor Guarani Kaiowá

O direito ao *Tekohá* além de ser um direito divino, mas também é um direito previsto na Constituição cidadã de 1988. A espiritualidade e a identidade dos Guarani Kaiowá estão diretamente relacionadas à terra, à preservação da natureza. O Guarani Kaiowá precisa da terra para viver e conectar-se com seu Deus e seus ancestrais. No entanto, essa harmonia foi rompida e violentada há muito tempo. Essa ruptura foi provocada pela gradativa transformação da terra e de seus recursos naturais em mercadoria. A Terra foi reduzida a um mero fator de produção, com isso, são destruídos os laços identitários e as diversas representações e sentidos atribuídos à Terra. O quadro é agravado pela atuação do capital financeiro na compra de terras para a produção de gado, soja e cana-de-açúcar. Essa lógica está promovendo um dos grandes massacres étnicos em continente sul americano no século XXI.

O massacre, conforme denúncias ouvidas durante a Missão, é promovido por pessoas e grupos ligados ao agronegócio, cujas práticas são injustificáveis e inaceitáveis. Eles se utilizam de meios como formação de milícias armadas, que atacam as áreas de retomada indígena e as aldeias, praticam violência sexual contra crianças e mulheres, atropelamentos, aspensão aérea de veneno, destroem símbolos e espaços sagrados, e fazem uso dos meios de comunicação para difundir preconceitos e intolerância contra os povos tradicionais. Assiste-se no Mato Grosso do Sul total indiferença e desrespeito à Constituição Brasileira, que garante aos povos originários o direito ao território.

Vimos nesses dias que os povos tradicionais vivem confinados em pequenas áreas, lembrando os guetos para judeus criados na Europa em 1516. Ilustrativo é o caso da reserva de Dourados, 14 mil indígenas são obrigados a sobreviver em uma área de apenas 3 mil hectares.

Apesar do absoluto desrespeito aos direitos mínimos, o sonho de retomada do seu *Tekohá* faz com que os Guarani Kaiowá resistam até a morte: *“Sem medo de pistoleiros e das máquinas de fazendeiros que vêm para nos massacrar. Aqui chegamos e não vamos recuar. Aqui enterraremos nossos mortos. Não vamos desistir. Que venham e nos matem então, até não restar ninguém”*.

A esperança Guarani e Kaiowá é a nossa esperança

Nesses dias vivemos momentos profundos de espiritualidade, através das músicas, danças e rezas Guarani Kaiowá. Aprendemos que a luta pelo *Tekohá* é a luta pela Casa Comum. A esperança de que Deus enxugará toda a lágrima dos nossos olhos é a certeza Guarani Kaiowá de que “Ñhanderu mandou dizer: a hora é essa.

Por isso, enquanto organizações baseadas na fé, comprometemo-nos a fortalecer a luta por:

- Punição dos que promovem o genocídio contra os Guarani
- Kaiowá, como no caso do ataque ao Tekohá Ñhanderu Marangatu que resultou na morte de Semião Vilhalva;
- Proteção incondicional às comunidades tradicionais e responsabilização dos órgãos estatais que descumprem o mandato de proteger esses grupos (apenas no último mês foram realizados 16 ataques contra comunidades tradicionais, com a conivência ou omissão do Estado);
- Continuidade da identificação e regularização dos territórios Guarani Kaiowá por parte da FUNAI, do Ministério da Justiça e da Presidência da República. Esse é o único meio concreto de impedir um genocídio ainda maior;
- Acordos justos de indenização por interesse social aos proprietários rurais que estão em terras indígenas;
- Fim da CPI contra o CIMI do Mato Grosso do Sul;
- Que a CPI do Genocídio Indígena no Mato Grosso do Sul realmente visibilize as causas da violência, investigue o provável envolvimento de forças de segurança pública em milícias e puna as ações armadas perpetradas por aqueles que não respeitam o Estado de Direito;
- Mobilização de um boicote internacional à compra de Carne e Soja produzidas no Mato Grosso do Sul. Esta carne e esta soja tem sangue de crianças indígenas!

“Ñhanderu mandou dizer: a hora é essa!”
 “... nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá
 mais” (Ap 21.4b).

ÍNDICE GERAL dos números 4 e 5 (2015/ 1 e 2)

a) Índice Geral dos dois números monográficos

N. 4 (2015/1): Pentecostalismo e Ecumenismo: interpelações para o diálogo

- Editorial, pp. 5-8
- CARRANZA, Brenda, Pentecostalização cristã: transformações urbanas, pp. 9-30
- MARTINS, Andrea Damacena, Pentecostalismo católico: desenvolvimento e direções no contexto brasileiro, pp. 31-52
- ZILSE, Raphaelson Steven, Perspectivas clássicas e prospectiva hermenêutica da pneumatologia pentecostal, pp. 53-72
- COLET, Raquel de Fátima, Juventude e religião: interpelações e influências pentecostais na evangelização juvenil católica, pp. 73-88
- BENTHO, Esdras Costa, Entre a emoção e a razão: a experiência pneumatológica dos pentecostais clássicos, pp. 89-100
- Recensão: Vaticano II, 50 anos de ecumenismo na Igreja Católica, pp. 101-106
- Crônicas, pp. 107-114
- Documentação, pp. 115-126.

N. 5 (2015/2): Religiões e culturas: Perspectivas e diálogos

- Editorial, pp. 7-9
- WESTPHAL, Euler Renato, A cultura entre o sagrado e a secularização, pp. 11-22
- COLET, Raquel de Fátima, Religiões e direitos: Interpelações para o diálogo intercultural e inter-religioso, pp. 23-33
- OLIVEIRA, David Mesquiati de, Ser pentecostal na contemporaneidade: Uma autocrítica, pp. 35-52
- VIANA, Adriano de Souza, Ecumenismo e educação: Desafios e missão na ambiência escolar católica, pp. 53-64
- SARACENI, Solange das Graças Martinez, Missão em perspectiva de diálogo e respeito às culturas, pp. 65-80

- **ZEFERINO, Jefferson**, Aspectos existenciais, sócio-culturais, teológicos e éticos da morte no antigo testamento, pp. 81-89
- **RESENDE, Osmar Aloizio**, O diálogo nas teologias das religiões, pp. 91-101
- Crônicas, pp. 103-107
- **FERREIRA, Valdecir**, Recensão: Ciberteologia - Pensar o Cristianismo nos tempos da rede, pp. 109-113
- Documentação, 115-117

CUPOM DE ASSINATURA

Revista Caminhos de Diálogo

Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso – CNBB
Contribuição anual: a partir de R\$ 30.00

Nome: _____

Rua: _____ Cidade: _____ Estado: _____

CEP: _____ Telefone: _____ E.mail: _____

Endereço: _____

Modalidade de pagamento: _____

Mitra Diocesana de Barra do Piraí-Volta Redonda

Banco do Brasil, Ag. 2922-x, C/C 34540-7

() Primeira assinatura () Renovação do ano _____

Assinante

Visite nosso site: anec.org.br/caminhosdedialogo

Obs.: Anexar comprovante de pagamento e enviar no endereço: Rua 25B, nº 44, Vila Santa Cecília
CEP: 27.260-330 – Volta Redonda - RJ - Cx. Postal. 84.023 - CEP 27.251-970 – Volta Redonda - RJ
ecumenismo@cnbb.org.br - dombiasin@gmail.com

CUPOM DE ASSINATURA

Revista Caminhos de Diálogo

Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso – CNBB
Contribuição anual: a partir de R\$ 30.00

Nome: _____

Rua: _____ Cidade: _____ Estado: _____

CEP: _____ Telefone: _____ E.mail: _____

Endereço: _____

Modalidade de pagamento: _____

Mitra Diocesana de Barra do Piraí-Volta Redonda

Banco do Brasil, Ag. 2922-x, C/C 34540-7

() Primeira assinatura () Renovação do ano _____

Assinante

Visite nosso site: anec.org.br/caminhosdedialogo

Obs.: Anexar comprovante de pagamento e enviar no endereço: Rua 25B, nº 44, Vila Santa Cecília
CEP: 27.260-330 – Volta Redonda - RJ - Cx. Postal. 84.023 - CEP 27.251-970 – Volta Redonda - RJ
ecumenismo@cnbb.org.br - dombiasin@gmail.com