

Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural

Reflexões sobre contextualidade e catolicidade*

Rudolf von Sinner

Resumo: Como compreender a fé cristã diante da pluralidade confessional e contextual do cristianismo? A fé cristã está, necessariamente, ligada a circunstâncias de vida específicas (contextualidade) e, ao mesmo tempo, transcende fronteiras e cria uma coerência universal (catolicidade). Partindo da discussão atual no Conselho Mundial de Igrejas, analisam-se as teologias trinitárias de Leonardo Boff e Raimon Panikkar em relação a essas dimensões da fé. Concluindo, propõe-se uma hermenêutica ecumênica em três níveis, com base na confiança de que Deus possa nos falar através das vozes de outros.

Resumen: ¿Cómo comprender la fe cristiana frente a la pluralidad confesional y contextual del cristianismo? La fe cristiana está, necesariamente, vinculada a circunstancias de vida específicas (contextualidad) y, al mismo tiempo, trasciende fronteras y crea una coherencia universal (catolicidad). Partiendo de la discusión actual en el Consejo Mundial de Iglesias, se analizan las teologías trinitarias de Leonardo Boff y Raimon Panikkar en relación a esas dimensiones de la fe. Concluyendo, se propone una hermenéutica ecuménica en tres niveles, basada en la confianza de que Dios pueda hablarnos a través de las voces de los otros.

Abstract: How to understand the Christian faith confronted with the confessional and contextual plurality of Christianity? The Christian faith is, necessarily, connected to specific life circumstances (contextuality) and, at the same time, transcends boundaries and creates a universal coherency (catholicity). Based on the current discussion of the World Council of Churches, the Trinitarian theologies of Leonardo Boff and Raimon Panikkar are analyzed in relation to these dimensions of faith. Concluding, an ecumenical hermeneutics on three levels is proposed, based on the confidence that God can talk to us through the voices of others.

* Publicação original: Ökumenische Hermeneutik für ein plurales Christentum: Überlegungen zu Kontextualität und Katholizität, in: Silja JONELEIT-OESCH, Miriam NEUBERT (Eds.), *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular: Neuere Konzepte in Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Lembeck, 2002, p. 228-259. Tradução de Luís M. Sander.

A pluralidade de manifestações do cristianismo, por um lado, e de posições teológicas, por outro, tornou-se incalculável. Em consequência, defrontam-se formas de vida e fé cristã da mais diversa espécie, bem como propostas teológicas que as tomam como objeto de reflexão, cuja compatibilidade não pode ser pressuposta sem mais nem menos. No movimento ecumênico torna-se particularmente perceptível o fato de que o entendimento entre manifestações tão diferentes do cristianismo é difícil e, muitas vezes, malogra¹.

A hermenêutica ecumênica é uma tentativa de desvendar as razões do malogro do entendimento analisando a multiplicidade da compreensão de Escritura e de sua tradição – entendida na acepção mais ampla –, a problemática da compreensão mútua entre cristãos e igrejas e o significado do movimento ecumênico como expressão da “comunhão hermenêutica” da igreja, bem como buscando critérios para sua avaliação. De 1993-1998, a Comissão de Fé e Constituição (*Faith and Order* – FO) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) dedicou um estudo específico a ela².

No que se segue, vou expor esse estudo, juntamente com sua história preliminar, e destacar aí meu próprio foco (1). A perspectiva assim descrita é, na seqüência, colocada em diálogo com a teologia trinitária de dois eminentes teólogos de nossa época, provenientes de contextos muito diferentes, Leonardo Boff (2) e Raimon Panikkar (3). Por fim, diante do pano de fundo desse diálogo, vou tentar expor o significado de uma hermenêutica ecumênica (4)³.

1 - O estudo sobre a hermenêutica ecumênica

A hermenêutica não é um tema novo no movimento ecumênico. Até agora, porém, o que estava em pauta eram principalmente a hermenêutica

1 Esse problema, constatado com toda a clareza na seqüência da palestra da professora coreana Hyun-Kyung Chung na 7ª Assembléia do CMI em Canberra, foi analisado acertadamente por Konrad RAISER, *Das Problem des Synkretismus und die Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik*, in: id., *Wir stehen noch am Anfang: Ökumene in einer veränderten Welt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 153-167.

2 O estudo está sendo continuado, aprofundando a questão de “chaves hermenêuticas confessionais” (consulta em Estrasburgo, 2002) e de “símbolos, ritos e práticas” (consulta em Viena, 2004), porém os resultados ainda não foram publicados.

3 Em meu estudo *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, abordei essas questões de maneira bem mais extensa. Ele constitui a base desta contribuição.

bíblica e a hermenêutica da tradição⁴. Só em tempos mais recentes vem se falando cada vez mais de uma hermenêutica ecumênica, que enfoque a compreensão e o entendimento entre as igrejas da *oikoumene*. Conflitos que ocorrem nos diálogos ecumênicos fazem com que se pergunte pelo grau legítimo de unidade e diversidade, pelo valor relativo de textos de consenso ou convergência e por uma metodologia ecumênica. O estudo sobre a hermenêutica ecumênica que a FO empreende desde 1993 retoma esses questionamentos. Já na década de 70, eles foram objeto de processos de estudo que se estenderam por vários anos. Eles estavam determinados pela abertura para o mundo e pelo reconhecimento do *saeculum* que haviam sido traçados pelo Concílio Vaticano II e pelo movimento ecumênico, sobretudo pela 4ª Assembléia Geral do CMI realizada em Uppsala, em 1968. Essa abertura, entretanto, atingiu não só os temas, mas também a metodologia da reflexão teológica ecumênica. Visto que agora a contextualidade da igreja e da teologia era percebida e crescentemente reconhecida, disso resultou uma metodologia da intercontextualidade. Ela pode ser apontada nas assembléias da FO realizadas em Lovaina, em 1971, em Accra, em 1974, e em Bangalore, em 1978⁵. Em Accra, não só se reconheceram a existência fática e a legitimidade de teologias contextuais diferentes, mas, ao mesmo tempo, se pressupôs que uma comparação e comunicação entre elas são possíveis. Disso resultou a pergunta a respeito de uma linguagem comum e um marco referencial comum. Por meio de relatórios regionais concretos, o processo de estudo, já estimulado em Lovaina e concluído em Bangalore, sobre a “prestação de contas da esperança que há em nós” (cf. 1 Pe 3.15) queria tornar claro o nexos existente entre unidade e diversidade de maneira indutiva, sem desenvolver já uma linguagem comum, pois a busca de uma linguagem comum, de um marco referencial comum é e permanece ambivalente. Todo e qualquer projeto de teologia ocidental com a pretensão de validade universal fatalmente fracassaria por causa da resistência de muitos teólogos e teólogas do chamado Terceiro Mundo, que veriam nisso uma reedição de um imperialismo ocidental. Na era da pós-modernidade e sua recusa dos *grands récits* (Lyotard), contudo, tais propósitos tornaram-se questionáveis também no próprio Ocidente.

4 Cf. A. HOUTEPEN, *Hermeneutics and Ecumenism: The Art of Understanding a Communicative God*, in: Peter BOUTENEFF, Dagmar HELLER (Eds.), *Interpreting Together: Essays in Hermeneutics*, Geneva: WCC, 2001, p. 1-18 (Faith and Order Papers, 189); cf. id., *Ökumenische Hermeneutik: Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum, Ökumenische Rundschau*, v. 39, p. 279-296, 1990.

5 Quanto a isso, veja T. BRANDNER, *Einheit gegeben – verloren – erstrebt: Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (Kirche und Konfession, 39).

Não obstante, também as teologias que se assumem como contextuais têm a pretensão de elaborar aspectos da fé que sejam relevantes para além de seu próprio horizonte. Justamente o tema da libertação é, por sua vez, entendido de maneira universal pelos expoentes dessa teologia. O que é, pois, o elemento contextual? O que é o elemento comum? O que liga as teologias contextuais entre si? Como poderá ser criada uma coerência teológica no horizonte ecumênico sem se tornar suspeita de ajudar a impor os interesses de um determinado grupo?

A necessidade de um estudo sobre a hermenêutica ecumênica foi constatada com toda a clareza na conferência mundial da FO ocorrida em Santiago de Compostela, em 1993⁶. Conforme a incumbência desta, foi criado um estudo sobre o tema. Após diversas consultas que tiveram lugar desde 1994, o processo de estudos foi concluído em 1998, e como seu produto surgiu um texto que visa subsidiar a reflexão de igrejas, centros de formação teológica e indivíduos. A questão básica do documento “Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica”⁷ é a da transmissão da fé através dos tempos e na *koinonia*, na comunhão das igrejas, uma questão que tem de ser colocada sempre de maneira nova em face dos desafios cambiantes. O uso da expressão “vasos de argila” (2 Co 4.7) quer dizer – numa interpretação livre, mas não incomum do texto de Paulo – que a palavra divina do Evangelho não nos é acessível de modo direto, numa forma pura, mas apenas em palavras humanas de proclamadores humanos. Por isso, é admissível estender o arco logicamente um pouco mais e acrescentar a mediação através da interpretação humana. Disso resulta necessariamente uma multiplicidade de possibilidades de interpretação que, num primeiro momento, é avaliada positivamente.

O texto postula uma hermenêutica em dois sentidos: por um lado, visa-se a compreensão do Evangelho, por outro, a compreensão do contexto, na medida em que se deve dar à fé expressão concreta no contexto atual (cf. § 4). A hermenêutica é definida como sendo “tanto a arte de interpretação e aplicação de textos, símbolos e costumes do presente e do passado, como a teoria sobre os métodos de tal interpretação e aplicação” (§ 5). Uma hermenêutica ecumênica “desempenha a tarefa específica de sinalizar como os textos, símbolos e práticas das várias igrejas podem ser inter-

6 G. GASSMANN, D. HELLER (Eds.), *Santiago de Compostela 1993: Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, Frankfurt a. M.: Lembeck, 1994, p. 223ss. (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 67).

7 CMI/FO/CONIC, *Um tesouro em vasos de argila: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica*, São Paulo: Paulus, 2000 (edição em inglês: 1998). Os números entre parênteses no corpo do texto se referem a este texto.

pretados, comunicados e acolhidos mutuamente por meio do diálogo. Sendo assim, é uma hermenêutica que visa à unidade da Igreja.” (§ 5)⁸. Portanto, o que é ecumênico nessa hermenêutica é o espaço no qual ela é efetivada, a saber, o espaço onde as igrejas encontram-se em diálogo umas com as outras sobre a interpretação, comunicação e recepção de seus textos, símbolos e práticas. Ao mesmo tempo, ela visa a unidade da igreja, embora esta unidade não seja definida de maneira mais precisa.

Com base nessa definição, expõe-se, então, em três pontos, o que tal hermenêutica ecumênica deve ter condições de proporcionar: 1) Ela deve “demonstrar maior coerência na interpretação da fé quando na comunidade de todos os fiéis suas vozes se unem numa única prece a Deus”. 2) Deve “tornar possível uma re-apropriação mútua e reconhecível das fontes da fé cristã”. 3) Por fim, deve “preparar meios para uma profissão de fé comum e uma oração em espírito e em verdade” (§ 6). Trata-se, por isso, de uma hermenêutica da coerência. Visto que a igreja (una) é, por sua vez, uma comunidade hermenêutica na qual as igrejas se encontram em diálogo mútuo, cada igreja individualmente tem de, no mínimo, contar com a possibilidade de que o Espírito também fale na outra igreja e, através desta, fale à gente mesmo. Por isso, o estudo também fala de uma hermenêutica da confiança, que é um conceito novo em comparação com estágios anteriores do texto do estudo e pressupõe no respectivo outro a “reta intenção da fé” (§ 30). Isto não se refere a uma noção acrítica e romântica de compreensão e entendimento, o que fica claro quando o texto fala de uma hermenêutica da suspeita, que “perceba como o interesse próprio, o poder nacional, ou étnico, ou de classe, ou as perspectivas de gênero possam afetar a leitura de textos e a compreensão de símbolos e práticas” (§ 28). Mais adiante, voltei a essa tríplice hermenêutica – da coerência, da confiança, da suspeita.

De acordo com o que foi determinado em Santiago de Compostela, o estudo se ocupa com três aspectos de uma hermenêutica ecumênica: com a pergunta a respeito da tradição una nas muitas tradições (Parte A, § 14-37), com a pergunta a respeito do Evangelho uno nos muitos contextos (Parte B, § 38-48) e com a igreja como comunidade hermenêutica em relação a questões de discernimento, do exercício da autoridade eclesiástica e de recepção (Parte C, § 49-66).

Aqui nos interessa sobretudo o aspecto intercultural ou, mais exata-

⁸ A tríade “textos, símbolos e práticas” remete à circunstância de que a vida de uma igreja não é determinada apenas por textos, mas também por símbolos e práticas; com isso se remete principalmente ao culto. Além disso, quer-se ter a possibilidade de incluir também culturas orais – a Palavra, portanto, é mais do que a Escritura.

mente, a dimensão do “Sul”. O fato de no Hemisfério Sul ainda se falar pouco de “hermenêutica ecumênica” não significa que a temática que ela aborda não seja relevante nele. Entretanto, possivelmente ela tem de ser formulada de outro modo e em relação a problemas concretos. Neste sentido, a polaridade entre contextualidade e catolicidade me parece um esquema apropriado. Sob “contextualidade” entendo a dimensão qualitativa da fé e a teologia que reflete sobre ela, na qual, de maneira consciente e explícita, a realidade da vida, por um lado, junto com a Escritura e a tradição, por outro, possa ser tida como ponto de partida em pé de igualdade, nas quais, portanto, o contexto – na acepção ampla de situação cultural, religiosa, social, política e econômica – e o texto – como a Escritura em seu processo de transmissão e interpretação, portanto em sua tradição – se interpretem mutuamente. Com o termo “catolicidade” refiro-me à dimensão qualitativa da fé e da teologia que remete à identidade e coerência no cristianismo na relacionalidade com o Deus triúno, que se ligou ao mundo na criação, na encarnação em Jesus o Cristo e na atuação constante do Espírito Santo. Em busca de tal coerência, a doutrina da trindade tem se oferecido, nas últimas décadas, de maneira particular, porque ela tenta pensar, em conjunto, a unidade e a diferença em Deus de uma forma acessível a analogias⁹.

A perspectiva de uma hermenêutica ecumênica seria, então, a preocupação de entender-se melhor entre cristãos no tocante à vida no mundo (contextualidade) e à vida como cristão (catolicidade); ela também poderia capacitar-nos a aprender – indo além de nossa própria tradição – de cristãos e cristãs em outras culturas e confissões para a compreensão de nossa própria fé e vida de fé. “Aprender”, neste sentido, significa não apenas um acréscimo de conhecimento, mas também um aprofundamento da própria fé e vida de fé e um aprofundamento da percepção do Deus triúno por meio de Cristo no Espírito Santo. Com isso se dá um diálogo genuíno, que pode contribuir para o esclarecimento, questionamento e mudança da própria posição e da posição de outros. Neste sentido vamos examinar agora dois teólogos para os quais o discurso trinitário de Deus tornou-se central. A perspectiva ecumênica exposta até agora não é própria deles nos mesmos termos; esta é uma tentativa minha de entendê-los no horizonte da *oikoumene*, i. é, da dimensão mundial da fé trinitária.

⁹ Um panorama abrangente é oferecido por Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, Freiburg: Herder, 1997.

2 - Leonardo Boff – a socialidade do Deus triúno

A afirmação do teólogo católico romano brasileiro Leonardo Boff (n. em 1938) de que a teologia da libertação é “a primeira teologia do Terceiro Mundo com ressonância mundial”¹⁰ deve ser efetivamente acertada. Não era possível ficar indiferente a ela, e menos ainda ignorá-la, entre outras razões por causa de sua recepção muito controversa no Ocidente, sobretudo em Roma. Em termos positivos, na teologia da libertação manifesta-se, nas palavras de Johann Baptist Metz, “a tensa transição de uma igreja ocidental mais ou menos homogênea em termos culturais e, neste sentido, monocêntrica para uma igreja mundial com muitas raízes culturais e, neste sentido, policêntrica”¹¹. E o próprio Boff decerto é o teólogo latino-americano internacionalmente mais publicado e mais lido. Esses fatos o colocam, de saída, num horizonte mundial; seu conflito com a Igreja Católica Romana mundial fez outro tanto. O horizonte mundial, contudo, também corresponde à sua teologia, que foi desenvolvida a partir da urgência do contexto, porém sempre com vistas não só aos católicos romanos, não só ao universo ecumênico cristão, não só aos seres humanos, mas também ao cosmo e até ao universo inteiro.

As vantagens da doutrina da trindade de Boff residem, em minha opinião, na estreita relação entre Deus e o mundo por ele mostrada e na comunhão do próprio mundo, que ele vê como planetária e da qual os seres humanos representam apenas uma parte. Torna-se claro, também, que efetivamente faz uma diferença, para nosso pensamento teológico e nossa ação, em que Deus cremos e com que imagens e concepções cremos nele. Estas são sempre construtos; decisivo, porém, é que se informe abertamente sobre o surgimento delas e, com isso, se possibilite um diálogo crítico. Na exposição de Boff fica claro que a imagem particular da trindade é desenvolvida a partir das necessidades da sociedade, a qual, por sua vez, deve ser enfocada a partir da trindade entendida em termos de comunhão¹². O primeiro aspecto pode ser percebido no fato de ele tomar como seu ponto de partida as necessidades da igreja, da sociedade e do cosmo, bem como a partir da oposição a uma igreja hierárquica, a uma sociedade não-democrá-

10 Leonardo BOFF, *Die Theologie der Befreiung post Ratzinger locutum*, in: E. SCHILLEBE-ECKX (Ed.), *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft: Festschrift für Johann Baptist Metz*, Mainz: Grünewald, 1988, p. 287-311, citação à p. 288.

11 Johann Baptist METZ, *Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie*, in: id. (Ed.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Düsseldorf: Patmos 1986, p. 147-157, citação à p. 154.

12 Leonardo BOFF, *A trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis: Vozes, 1986; id., *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Petrópolis: Vozes, 1988.

tica e a uma natureza desrespeitada¹³. O segundo aspecto resulta do tratado dogmático e histórico-dogmático da trindade, sobretudo da pericórese. Só da confluência dos dois aspectos em pé de igualdade surge, como eu diria, uma doutrina da trindade orientada pela contextualidade e catolicidade.

No que se segue, procurarei expor os diversos aspectos que me parecem ser significativos do ponto de vista ecumênico. Começarei com a idéia principal de Boff, sua imagem trinitário-comunitária de Deus (1). A isso se segue o exame de sua visão de comunidade ou comunhão planetária em contraposição a uma globalização meramente econômica (2). A seção seguinte dedicar-se-á à questão da relação entre trindade e igreja (3). Por fim, abordarei a importância do discurso doxológico sobre Deus, que se torna particularmente claro na teologia trinitária de Boff (4).

2.1 - A imagem trinitário-comunitária de Deus

Existem múltiplas possibilidades de uma legitimação não-trinitária e trinitária de situações políticas¹⁴. Observando-as mais de perto, percebe-se que tal legitimação se depara com limites estreitos. Embora a doutrina da trindade não tenha inviabilizado toda e qualquer teologia política, como sugeriu outrora Erik Peterson¹⁵, ela resiste, também na versão exposta por Boff, contra derivações diretas de sistemas políticos e econômicos a partir da trindade. Tais derivações estariam sempre – e com razão – expostas à acusação de que só estariam derivando da trindade ou da doutrina sobre ela aquilo que nela introduziram anteriormente. E aí, por um lado, se apagaria a diferença entre Deus e o mundo e se operacionalizaria Deus para propósitos humanos; por outro lado, o ser humano estaria querendo saber demais sobre Deus, o qual, afinal, constantemente se subtrai ao conhecimento sobre ele, oculta seu rosto e seu nome (cf. Êx 3.14) e proíbe o ser humano de fazer imagens (ídolos) dele (cf. Êx 20.4). Não obstante, não podemos prescindir de imagens – não no sentido de ídolos de Deus feitos de madeira, pedra, ouro ou outro material, e sim no sentido de noções que nos fazemos

13 Id., *Dignitas terrae: ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo: Ática, 1995; id., *Ecologia – Mundialização – Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*, São Paulo: Ática, 1993.

14 Cf., p. ex., D. NICHOLL, *Deity and Domination: Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London/New York: Routledge, 1994.

15 Erik PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [1935], in: id., *Theologische Traktate*, Würzburg: Echter, 1994, p. 23-81 (Ausgewählte Schriften, 1); B. NICHTWEISS, E. PETERSON, *Neue Sicht auf Leben und Werk*, 2. ed., Freiburg: Herder, 1994 [1. ed., 1992], sobretudo p. 763-830.

de Deus, metáforas, portanto imagens lingüísticas nas quais falamos de Deus, modelos com os quais tentamos pensar o ser e agir de Deus¹⁶. Há necessidade de um nível intermediário do discurso sobre Deus, um discurso que não é idêntico nem a Deus nem ao mundo, mas que seja projetado e experimentado, reportando-se à Escritura e tradição, a partir da interação criativa entre percepção de Deus e percepção do mundo. Pressuposto isto, a questão candente – que foi constantemente colocada justamente pela teologia da libertação – é: que imagem de Deus temos e o que isso implica para nossa vida?

Em sua doutrina da trindade, Boff rejeita com toda a clareza uma imagem de Deus que delinear um monarca celestial que se faria representar diretamente num monarca terreno. Ele faz isso com base nas experiências negativas que fez, na sociedade e na igreja, com estruturas hierárquicas que, com seu implacável autoritarismo, reprimem a criatividade, a autonomia e a crítica. Para Boff, essa questão não é apenas de ordem pragmática, p. ex. no sentido de uma ampliação das possibilidades de pensamento e publicação teológicos livres pela eliminação de estruturas hierárquicas de controle. Para ele, essa é uma questão profundamente espiritual, porque vê atrás do autoritarismo uma imagem de Deus que remete a um Senhor severo que não apóia os seres humanos no ser próprio destes, mas os estorva. Em contraposição a isso, Boff procura expor o Deus amoroso, apoiador, libertador, que possibilita e fomenta a vida. Na doutrina da trindade Boff encontra um excelente conjunto de imagens para isso: a comunhão trinitária, que é em si comunhão-na-diferença, cria o ser humano como ser de comunhão e a natureza como ser de comunhão, os coloca na liberdade, mas torna a acolhê-los escatologicamente. Isso torna possível que os seres humanos reproduzam (e devam reproduzir) entre si a comunhão trinitária, uma comunhão na qual as diferenças sejam respeitadas e os vínculos comunitários sejam promovidos. Citamos aqui ao menos uma passagem central que se refere a isso:

Esta compreensão do mistério da SS. Trindade é extremamente sugestiva para a experiência da fé em contexto de opressão e de ânsias de libertação. Os oprimidos lutam por participação em todos os níveis da vida, por uma convivência justa e igualitária no respeito pelas diferenças de cada pessoa e grupo; querem a comunhão com outras culturas e outros valores, com Deus como o supremo sentido da história e do próprio coração. Como estas reali-

16 Cf. sobre isso R. BERNHARDT, U. LINK-WIECZOREK (Eds.), *Metapher und Wirklichkeit: Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur* (Festschrift für D. Ritschl), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999; S. McFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress, 1987.

dades lhes são historicamente negadas, sentem-se urgidos a entrar num processo de libertação que vise alargar os espaços para a participação e a comunhão. Para os que têm fé, a comunhão trinitária entre os divinos Três, a união entre eles no amor e na interpenetração vital lhes pode servir de fonte inspiradora e de utopia, geradora de modelos cada vez mais integradores das diferenças. Esta é uma das razões por que este caminho da pericórese trinitária será assumido como eixo estruturador de nossa reflexão. Ele vem ao encontro das buscas dos oprimidos que querem lutar pela libertação integral. A comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa o protótipo da comunidade humana sonhada pelos que querem melhorar a sociedade e assim construí-la para que seja à imagem e semelhança da Trindade.¹⁷

Em termos teóricos, esse enfoque tem alguns pontos fracos, a que só posso aludir aqui. Eles dizem respeito especialmente à falta de clareza no estatuto teórico da teologia da trindade: a experiência e a resposta doxológica precedem a reflexão, como esclarece Boff. Mas como se haverá de falar da ligação entre o Deus triúno e sua criação? Neste ponto mostra-se, mais uma vez, o caráter metafórico também – e talvez justamente – da teologia da trindade.

Entretanto, a preocupação de Boff de comunicar elementos importantes da fé cristã em relação ao contexto a um público amplo não é afetada por isso; antes pelo contrário. Em termos práticos, Boff assumiu, com suas reflexões ecológico-cosmológicas, um papel pioneiro numa época que não se caracteriza mais por ditaduras militares, mas, em compensação, pela globalização da economia e por suas conseqüências econômicas e ecológicas¹⁸. Boff percebeu – no marco da conferência sobre meio ambiente realizada no Rio de Janeiro em 1992 – a urgência das preocupações ecológicas, as conectou com a cosmologia teilhardiana, percepções de determinados cientistas naturais e a doutrina da trindade e disseminou o tema no Brasil através de seus livros. Isso é significativo porque, apesar da existência de problemas ambientais conhecidos de longa data, p. ex. na região amazônica, quase não existe uma consciência ecológica entre a população e, particularmente, entre os empresários.

A busca de uma forma concreta de sociedade (e de igreja) que correspondesse melhor ao ser humano e à natureza e fosse inspirada a partir do Deus triúno é legítima e constitui uma contribuição importante de Boff para a discussão ecumênica. Mas é justamente este ponto que deveria ser

17 Leonardo BOFF, *A trindade, a sociedade e a libertação*, p. 17.

18 O livro *A trindade, a sociedade e a libertação* surgiu no ano de 1985, quando Boff foi condenado a um ano de silêncio obsequioso pelo Vaticano. No mesmo ano o Brasil teve o primeiro governo civil desde o golpe, pondo fim a 20 anos de governo militar.

aprofundado agora. Deveriam seguir-se, por parte de Boff ou de outros teólogos da libertação, reflexões sobre a aplicação, p. ex. sobre a implementação e configuração jurídica de estruturas na sociedade e na igreja. Mas estas ainda estão faltando em grande parte¹⁹. Está faltando igualmente uma análise mais profunda da cultura das pessoas no Brasil, tanto dos negros quanto dos indígenas. Em minha opinião, é nessa direção que se deveria avançar; para isso há necessidade de uma confrontação aprofundada com as ciências da cultura²⁰. O reconhecimento da diferença, que Boff sublinhou repetidamente sobretudo em conexão com as comemorações dos 500 anos de presença europeia na América Latina, deveria advertir também contra uma incorporação excessivamente precipitada de outras culturas e religiões num “macroecumenismo”²¹.

Boff tentou, a partir do consenso ecumênico fundamental – de que é no Deus triúno que os cristãos crêem e de que há necessidade de uma reflexão teológica sobre isso – formular quais são, em sua maneira de ver, as implicações de tal doutrina relevantes para seu contexto. Ela tem, assim, suas raízes tanto na tradição quanto no contexto concreto. A doutrina da trindade de Boff deixa claro que a doutrina cristã só é possível na polaridade de contextualidade e catolicidade, de relevância local e coerência ecumênica, e, ao mesmo tempo, que tal ligação não pode ser atingida por dedução, e tampouco por indução, e sim somente por uma busca e experimentação dialética.

2.2 - Comunhão planetária – e não globalização da economia

A preocupação de Boff é inscrever constantemente o ser humano na totalidade da criação e na totalidade do mundo, na totalidade de sua origem e de seu futuro. Nisso reside um grande mérito de Boff, porque ele evita

19 Com base no conceito de cidadania, que desde a volta à democracia tornou-se o conceito norteador da democracia brasileira, estou investigando, atualmente, a contribuição teórica e prática das igrejas para a implementação desta cidadania, em intercâmbio com pesquisas semelhantes sobre a África do Sul (Katrin Kusmierz), Coreia do Sul (Christine Lienemann-Perrin) e outros países. A pesquisa recebe bolsa da Fundação Nacional Suíça de Pesquisa Científica (www.snf.ch).

20 Primeiros passos nessa direção encontram-se em Leonardo BOFF, *Depois de 500 anos: que Brasil queremos?*, Petrópolis, 2000; cf. também as obras do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta.

21 O conceito “macroecumenismo” surgiu na década de 1990 na América Latina e designa um ecumenismo estendido às religiões. Ele se encontra principalmente entre católicos romanos engajados no diálogo e tende a passar por cima do diálogo cristão-interconfessional. Temo que muitas vezes se trate de uma espécie simplificadora de inclusão. Cf. agora meu artigo: Diálogo inter-religioso: dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões, *Teocomunicação*, v. 34, n. 145, p. 553-573, 2004.

estreitamentos e também não transforma os antagonismos – por causa dos quais ele próprio sofreu – em centro de sua teologia²². Com base na questão da ecologia mostra-se que Boff não está fixado em seu contexto, mas está disposto a assumir preocupações vindas de fora e traduzi-las para dentro de seu contexto – ele retomou estímulos das ciências naturais e da discussão acadêmica ocidental, bem como das conferências da ONU e de outros contextos internacionais. Por isso, não só deu uma contribuição contextual à teologia no horizonte mundial, mas tirou, ele próprio, impulsos desse horizonte e os levou de volta para seu contexto.

Boff enfrenta o desafio apresentado pelo mundo atual em sua totalidade e não nega os antagonismos efetivos que existem tanto na esfera micro quanto na macro. Na acepção de Boff, a globalização – muitas vezes ele também emprega o termo “mundialização” – não é idêntica à globalização da economia e à uniformização de seu funcionamento em nível mundial, não é a globalização de estruturas, mas a visão de uma comunhão planetária entre natureza e ser humano, de ser humano e ser humano, de ser humano e Deus, é cidadania (nacional), co-cidadania e cidadania da terra²³. Sua crítica à globalização que partiu do Ocidente é: “O Ocidente nos parece hoje em dia cada vez mais um acidente traumático no processo global da humanidade.”²⁴ A isso ele contrapõe sua visão abrangente e positiva:

A SS. Trindade, mistério de comunhão das três divinas Pessoas, sempre se auto-entregou à criação e à vida de cada pessoa e se revelou às comunidades humanas sob a forma de sociabilidade, abertura de uns aos outros, de amor e entrega e também como denúncia e protesto contra a ausência desses valores. Toda a humanidade é templo da Trindade, sem distinção de tempo, de espaço e de religião. Todos são filhos e filhas no Filho, todos são movidos pelo Espírito, todos são atraídos para cima, pelo Pai.²⁵

22 Refiro-me aqui à censura mais intensiva de seus livros e à limitação de sua liberdade de agir e falar por parte do Vaticano, que finalmente levaram Boff a abandonar a ordem e o ministério sacerdotal em 1992. Em sua carta aos “companheiros e companheiras na caminhada comum e na esperança comum”, de 28 de junho de 1992, ele empregou explicitamente a trindade para sua crítica à hierarquia romana. A carta está reproduzida em *Folha de S. Paulo*, 28/06/1992.

23 Cf. Leonardo BOFF, *Depois de 500 anos*, p. 25-28, 51-53. Neste livrinho, Boff descreve também as diversas contribuições que o Brasil e sua cultura podem dar à globalização (em sentido positivo): uma visão da realidade orientada por relacionamentos, o jeitinho e a malandragem como meio de navegação social, uma cultura multiétnica e multirreligiosa, a criatividade do povo brasileiro, a aura mística da cultura brasileira, o lado brincalhão e a esperança do povo brasileiro (ibid., p. 112-122). Cf. sobre isso minhas reflexões críticas em: *Menschenrechte in Brasilien – die Notwendigkeit einer verlässlichen Gesellschaft*, acessíveis em <http://www.mensch-im-recht.ch/beitraege/sinner1.html>

24 Cf. Leonardo BOFF, *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*, Fortaleza (CE): Vozes, 1990, p. 54.

25 Ibid., p. 38.

Diferentemente de Samuel P. Huntington²⁶, Boff não toma como ponto de partida um choque das culturas, e sim uma relacionalidade positiva, que, porém, é mais programa do que realidade:

O segundo [sc. paradigma de uma evangelização integral] é o paradigma da *Trindade*: a relacionalidade fundamental de todas as culturas. Elas constituem, sim, um sistema completo, mas aberto a outros sistemas e a outras culturas, pois nenhuma delas exaure as potencialidades do ser humano pessoal e social. Entre as culturas deve vigorar o que vige no mistério trinitário, a radical relacionalidade entre as três divinas Pessoas. Cada uma é uma e irredutível, mas sempre em relação e em pericórese com as outras. A comunhão e a reciprocidade das Pessoas fazem que elas sejam um Deus uno. Respeitada a relacionalidade se evita a dominação de uma cultura pela outra. Essa mesma estrutura de relacionalidade deve vigorar entre as culturas.²⁷

A grande vantagem desta concepção reside no fato de Boff encarar o desafio do mundo uno, o qual ele vê fundamentado em Deus e realizado na atual articulação em rede. Com isso não faz nem uma teologia provinciana nem alheia ao mundo. A desvantagem, entretanto, é que as diferenças específicas ameaçam desaparecer em sua grande síntese e a necessária cautela na aproximação entre confissões, religiões e culturas é precipitadamente omitida.

A acentuação das relações entre pessoas e comunidades, contudo, é, em minha opinião, de grande alcance mesmo em sua forma programático-propositiva, bem como a idéia de uma responsabilidade mundial que cada habitante da terra deve assumir para com o planeta. Com isso, Boff consegue introduzir no diálogo percepções e experiências do Brasil²⁸ e também disseminar essa temática no Brasil, onde a consciência ecológica ainda está muito pouco enraizada na sociedade de modo geral. Dessa maneira, Boff torna-se, mais uma vez, um importante mediador entre a dimensão local e a mundial; teologicamente, a preocupação ecológica mostra ser contextual e católica.

2.3 - Trindade e igreja

Como membro da Igreja Católica Romana, Leonardo Boff está colocado, de saída, numa polaridade de igreja local e igreja mundial. Por sua origem numa família de migrantes descendentes de italianos e seu período

26 Samuel P. HUNTINGTON, *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

27 Leonardo BOFF, *Nova evangelização*, p. 51.

28 Em relação à floresta tropical da Amazônia, p. ex., cf. id., *Dignitas Terrae*, p. 135-161.

de estudos em Munique (1965-70), ele já se familiarizou bastante cedo com a vida em mundos diferentes. Sua espiritualidade franciscana lhe possibilitou encontrar um lar na família monástica, por um lado, e na “família cósmica”, por outro. Esse lar tem um traço harmônico-maternal básico que faz com que ele nunca esqueça a dimensão planetária, universal da existência e também da teologia como reflexão sobre ela. Não obstante, ele não deixa de perceber as rupturas, que existem, p. ex., na igreja mundial como instituição centralista na qual poucos decidem sobre muitos e a grande maioria não participa da tomada de decisões. Desde sua infância, Boff tem um acentuado senso de justiça, que faz com que o sofrimento das pessoas ao seu redor lhe seja insuportável e o anima para a luta constante contra a injustiça e a exclusão²⁹.

Apesar da ruptura pública de 1992, quando Boff renunciou a seu ministério sacerdotal e saiu da ordem, nada mudou nesse sentimento de lar. Boff continua sendo membro da Igreja Católica Romana, mas amplia consideravelmente o conceito de “católico” para não precisar identificá-lo com a central romana. Com isso, a “catolicidade” torna-se uma qualidade que ultrapassa as fronteiras da Igreja Católica Romana. Poder-se-ia dizer, carregando nas tintas, que agora Boff é inclusive “mais católico” do que antes de 1992, na medida em que a proximidade entre Deus e o mundo, expressa em sua compreensão de transparência e sacramento, torna-se maior ainda devido à supressão da igreja institucionalizada. Mais precisamente: a mediadora visível entre Deus e o mundo é estendida a todos os seres humanos e sua religiosidade e torna-se, assim, ela própria invisível. Como momento crítico para a religião e a religiosidade só resta ainda, então, um argumento moral, a saber, se elas servem à justiça e libertação ou não³⁰. Dessa maneira, Boff pode saltar da concepção da Igreja Católica Romana como possuidora da plenitude dos meios de salvação para a inclusão e a qualidade eclesialístico-católica do cosmo inteiro. As outras religiões são integradas nesse horizonte amplo e “católico” na acepção descrita acima. Uma religião como o candomblé afro-brasileiro, p. ex., não deve, segundo Boff, ser interpretada “dentro de parâmetros intra-sistêmicos do cristianismo”, e sim “no horizonte da história da salvação universal”³¹. Porque Boff já parte da criação

29 Cf. o que diz sobre isso o próprio Boff em conversa com seu amigo e tradutor Horst GOLDSTEIN, *Leonardo Boff: Zwischen Poesie und Politik*, Mainz: Grünewald, 1994 (Theologische Profile).

30 Cf. Leonardo BOFF, *Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen*, in: Karl RAHNER et al. (Eds.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart, 1977, p. 46-61.

31 Id., *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*, 2. ed., Vozes: Petrópolis, 1981, p. 164.

como criação de Deus, na qual e com a qual se desenrola a “história da salvação universal”, a Igreja Católica Romana como aquela que está melhor consciente disso e vivencia essa consciência pode, a rigor, cair fora, sem que com isso se perca o católico em sentido abrangente. Dessa maneira, Boff assume um ponto de vista claramente inclusivista.

Mesmo que eu compartilhe a esperança de uma unidade última da humanidade em Deus, considero teologicamente problemático apagar diferenças intracristãs e inter-religiosas com uma visão de mundo tão abrangente. É verdade que a complexa questão da religiosidade popular no Brasil mostra que dificilmente há confissões ou religiões homogêneas, mas que a religiosidade se alimenta de diversas fontes e, por isso, também pode ser vivenciada em diversas igrejas – o que, na terminologia técnica atual, é designado como filiação religiosa “dupla” ou “múltipla”. Entretanto, justamente essa situação parece-me necessitar de um acesso cauteloso e uma busca exploratória de elementos comuns, e não de uma grande inclusão que simplesmente passe por cima do diferente³².

2.4 - Falar doxológico de Deus

Como último ponto desta exposição, perguntamos mais uma vez até que ponto se pode falar de Deus como triúno, i. e., que estatuto e que qualidade pode ter um enunciado sobre a trindade. Acima já descrevemos as reservas do próprio Boff em relação a um falar demasiado direto acerca da trindade de Deus. Nesse contexto, Boff emprega constantemente o conceito de doxologia. Ele define doxologia como “experiência das realidades divinas, expressa em louvações, ações de graça, atitudes de respeito e acolhida alegre dos feitos que Deus fez em favor dos homens e das mulheres”³³. Toda teologia se baseia na doxologia, a “celebração do Deus que se revela”. A essa celebração serve também o esboço teológico que Boff oferece a partir do capítulo 8 de seu livro sobre a trindade de 1986, cujo título tem a forma da doxologia litúrgica “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, assim como era no princípio, agora e sempre, pelos séculos dos sécu-

32 Cf. também Andreas HOFBAUER, *Afro-Brasilien: Vom “weissen” Konzept zur “schwarzen Realität”*: Historische, politische, anthropologische Gesichtspunkte, Wien, 1995; explicitamente sobre Boff: p. 191 e 262, nota 236; do lado indígena, cf. Aiban WAGUA, in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Mainz: Grünewald, 1997, v. 2, p. 259-276. Veja agora também a proposta de Afonso M. L. SOARES, *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 2003.

33 Leonardo BOFF, *A trindade, a sociedade e a libertação*, p. 193. No que se segue, as indicações de páginas entre parênteses referem-se a este livro.

los. Amém”. Assim, a doxologia encontra-se não apenas no início, mas também no fim da reflexão teológica, constituindo seu ponto de partida e seu alvo.

No tocante à trindade, Boff também fala de “mistério”, sendo que ela é um “mistério salvífico”, não um “mistério lógico” (195). “Mistério”, porém, não assinala o limite da razão, e sim “o ilimitado da razão” (197), pois o mistério da trindade é um “mistério sacramental” que se comunicou e revelou. Ele não é um muro, e sim “uma porta que se abre para o infinito de Deus” (198). Nesse sentido, não se trata simplesmente de conhecer o mistério através da razão; isto, de fato, só é possível de maneira limitada. Na fé, importa “entregar-se” ao mistério, “deixar-se tomar por ele”, e aí a fé precede a razão. “A doxologia é uma atitude de adoração, agradecimento e respeito face ao mistério trinitário” (196).

Infelizmente, o conceito de doxologia empregado por Boff fica um tanto indefinido em seu significado para a reflexão teológica. A relação entre teologia e doxologia não me parece estar suficientemente esclarecida. A remissão ao “mistério” e à doxologia parece ser mais uma precaução contra questionamentos por demais insistentes acerca do sentido dos enunciados trinitários e de seu estatuto (onto-)lógico. Ainda assim, considero significativa a acentuação da doxologia porque coloca em pauta o aspecto da adoração de Deus. A fé é resposta à experiência de Deus, e essa experiência se expressa em proposições doxológicas (fórmulas, orações, cânticos), antes de a fé ser refletida teologicamente. Neste sentido, a doxologia precede a teologia³⁴. Ela deve, entretanto, em sentido mais amplo, ser situada, ao mesmo tempo, onde o discurso teológico topa com seu limite, onde uma “borda doxológica” urge a que se ofereçam “enunciados teológicos abertos como presente – em sentido metafórico – a Deus”³⁵. Boff também poderia formular a questão de modo semelhante. Falar da importância e até da prioridade da doxologia justamente para a doutrina da trindade é, por isso, algo que coloca um acento novo para a discussão na própria teologia da libertação, ao deixar claro que se deve advertir contra operacionalizações exageradas e derivações precipitadas, e que entre Deus e os enunciados sobre ele existe uma diferença que, em última análise, não pode ser superada. Por isso, a teologia da libertação tem de perguntar sempre também a si mesma se resistiria a uma crítica ideológica, à qual ela submete

34 Cf. G. WAINWRIGHT, *Doxology – A Systematic Theology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, 2. ed., London: Epworth, 1982, particularmente p. 218-283.

35 Dietrich RITSCHL, *Zur Logik der Theologie*, München: Chr. Kaiser, 1984, p. 336ss., citação à p. 337.

constantemente outras teologias. Além disso, mediante essa acentuação da doxologia se abre uma porta para outras teologias, p. ex. da igreja oriental, e se possibilita, com isso, um diálogo que transcenda contextos e confissões.

Essas breves observações terão de bastar para permitir que se tenha uma percepção de um acesso ecumênico-hermenêutico à teologia da trindade de Boff. Voltemo-nos agora a Raimon Panikkar.

3 - Raimon Panikkar

Analogamente ao que dissemos acima sobre Leonardo Boff, também neste caso nos ocupamos com o pensamento trinitário do hispano-indiano Raimon Panikkar (n. em 1918) e sua contribuição para a igreja e a teologia em nível mundial. Também aqui ressaltamos sobretudo os aspectos que surgem da polaridade entre contextualidade e catolicidade e que posam, eles próprios, aclarar melhor essa mesma polaridade.

Nesse sentido, podemos desconsiderar o fato de que sob “igreja” Panikkar entende muito mais do que a Igreja Católica Romana real ou também outras igrejas. O ecumenismo dele é conscientemente um “ecumenismo ecumênico”³⁶ e pretende incluir não só outras igrejas, mas também outras religiões tendo em vista a profundidade da realidade cosmoteândrica³⁷. Por isso, sua teologia está, de modo mais acentuado do que no pensamento de Boff, direcionada não só para o contexto específico, neste caso indiano. Ela é, antes, uma teologia surgida do encontro da “Índia” com o “Ocidente”, mas pretende ser universal. Por isso, Panikkar consideraria insuficiente uma aplicação de suas percepções exclusivamente ao ecumenismo intracristão

36 Raimon PANIKKAR, Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ökumenismus, in: Karlfried FRÖHLICH (Ed.), *Ökumene: Möglichkeiten und Grenzen heute*: Festschrift für Oscar Cullmann, Tübingen, 1982, p. 140-150 (em inglês: 1982).

37 A “realidade cosmoteândrica”, a “experiência cosmoteândrica”, a “intuição cosmoteândrica” ou a “revelação cosmoteândrica” tornou-se um conceito condutor do pensamento trinitário de Panikkar, o qual amplia o termo “teandrismo”, oriundo da discussão cristológica da Igreja Antiga, acrescentando-lhe o cosmo, e considera a tríade Deus-ser humano-mundo a experiência na qual se baseia toda religião; cf. id., *Der Dreiklang der Wirklichkeit*: Die kosmotheandrische Offenbarung, Salzburg/München: Pustet, 1995 (em inglês: 1993), publicação em que ele retoma textos muito mais antigos. O livro em alemão com o título *Trinität: Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*, München: Kösel, 1993, é uma tradução tardia de um livro publicado em 1970, o qual só contém alusões à idéia do cosmoteandrismo. Nele, Panikkar coloca a trindade como tipologia religiosa em diálogo com os três *margas* (“caminhos” para a redenção) da Bhagavadgita. Uma útil coletânea de diversos textos de Panikkar relevantes para o tema foi editada por R. Ropers sob o título *Gott, Mensch und Welt: Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, Petersberg: Via Nova, 1999; cf. também *La visión cosmoteândrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio*, *Selecciones de Teología*, v. 32, p. 63-72, 1992.

na polaridade entre catolicidade e contextualidade, como o faço aqui³⁸. Por outro lado, a problemática que se coloca para seu ecumenismo ecumênico é surpreendentemente análoga à problemática que se apresenta para o ecumenismo intracristão. Numa época em que igrejas cristãs de confessionalidade e contextualidade distintas não podem mais evitar umas às outras, em que, além disso, a cooperação tornou-se imprescindível em muitos lugares – Panikkar vem dizendo o mesmo há décadas em relação às religiões –, torna-se, ao mesmo tempo, claro quão diversificado o cristianismo é em si mesmo. Disso resulta, ao menos de vez em quando, a impressão de que se estaria lidando com religiões diferentes, que praticamente não exibem elementos comuns. A partir dessa analogia e porque o próprio diálogo inter-religioso tornou-se uma necessidade contextual para a cristandade mundial na Índia e em muitos outros lugares, a contribuição de Panikkar me parece ser particularmente frutífera. Sua atividade de mediação crítica entre a “Índia” e o “Ocidente”, entre o catolicismo romano, a ciência natural, a filosofia e as religiões indianas (hinduísmo e budismo) faz dele, de maneira especial, o exemplo apropriado de uma hermenêutica ecumênica entre contextualidade e catolicidade.

No que se segue trataremos, inicialmente, do diálogo das religiões e do pluralismo crítico de Panikkar (1). Num passo seguinte, me ocuparei com a concepção de catolicidade de Panikkar e com sua compreensão de igreja e de ecumenismo (2). Segue-se uma descrição da intuição cosmoteândrica como “hermenêutica profunda da realidade” (3). Por fim, exporei a importância de sua atitude irênica (4).

3.1. Diálogos das religiões e pluralismo crítico

A teologia de Panikkar é consideravelmente marcada por sua biografia, que fez com que o encontro de diversas religiões e contextos já estivesse contido nele³⁹. Ele se expôs a esse desafio e vivenciou, refletiu e regis-

38 Cf. Raimon PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, Madrid: Siruela, 1999 (em italiano: 1998), p. 26: “La situación existencial del mundo en este fin de siglo es bastante seria, tanto que no podemos dejarnos absorber exclusivamente por las polémicas políticas internas y por los problemas de índole privado (sacerdocio femenino, sacramentos protestantes, ecumenismo, moral sexual, ritos modernos, etc.)” De acordo com esta afirmação, o ecumenismo cristão também faz parte das questões “internas”, ao passo que a questão genuína se encontra no ecumenismo ecumênico entre as religiões.

39 A mãe de Panikkar era proveniente do catolicismo espanhol tendencialmente conservador e seu pai era hindu, oriundo do estado de Kerala, no sudoeste da Índia. Ele se qualificou academicamente em Madri e Roma com doutorados em Filosofia, Química e Teologia. Durante muitos anos, como sacerdote católico romano e professor de Ciência das Religiões, atuou alternadamente na Europa, mais tarde nos EUA, e na Índia.

trou tanto as diferenças quanto as discrepâncias das diversas religiões e contextos através do estudo intensivo de línguas, filosofias, teologias e escrituras sagradas e através de experiências diretas *in loco*. Disso resulta uma atitude de completa abertura, que pretende conter, ao mesmo tempo, uma imersão total na respectiva religião e um reconhecimento de sua especificidade e discrepância. A recepção de seu pensamento mostrou, contudo, que o êxito desse empreendimento é avaliado de maneira controversa; também eu sou cético em relação à possibilidade de reconhecer a fé cristã em Deus Pai, Filho e Espírito Santo na intuição cosmoteândrica. Não obstante, uma das idéias mais desafiadoras de Panikkar é de que eu não posso reduzir e limitar as pessoas de outra fé e cultura a minhas categorias de compreensão, mas que, ainda assim, um entendimento é possível. Ele tem lugar na associação de diálogo inter-religioso e intra-religioso – ou seja, no diálogo entre religiões diferentes e no diálogo de diversas tradições religiosas dentro de uma pessoa – e acontece não apenas como discurso, mas sobretudo como compartilhamento e comunicação de experiência mística⁴⁰. Expressando-o numa metáfora espacial: ele ocorre na profundidade. Difícilmente alguém outro pode apresentar uma experiência interior e exterior de religiões diferentes que seja tão intensiva quanto a de Panikkar. Entretanto, também ele não tem uma “visão de 360 graus”, como diz uma expressão que ele próprio usa com frequência. Panikkar tira suas conclusões sobre a realidade principalmente da filosofia existencialista e personalista da Europa ocidental, da teologia católica romana plasmada pelo (neo)tomismo e de determinadas correntes da filosofia indiana. Seria perfeitamente possível estabelecer elos de ligação com a teologia ortodoxa da Europa oriental, mas em seus textos esta permanece à margem, assim como a inclusão de outras religiões além das três às quais ele se considera pertencente⁴¹.

Seus destinatários exerceram uma influência decisiva sobre a explicação de seu pensamento, sobretudo porque a maioria de seus textos foram concebidos como palestras e só se tornaram publicações escritas mais tarde. A maioria deles têm a finalidade de fazer com que cristãos e filósofos indianos e ocidentais entendam as percepções do hinduísmo e do budismo e aprofundar sua compreensão da fé e ampliá-la a outras crenças. Sua anto-

40 Cf. Raimon PANIKKAR, *Der neue religiöse Weg: Im Dialog der Religionen leben*, München: Kösel, 1990 (o original em inglês foi publicado em 1978 sob o título *The Intrareligious Dialogue*).

41 O seguinte enunciado dele ficou famoso: “‘Fui’ como cristão, ‘encontrei-me’ como hindu e ‘volto’ como budista, mas sem ter deixado de ser cristão” (ibid., p. 51). Em algumas passagens, Panikkar fala de sua pertença a quatro religiões, entendendo o “secularismo” como religião proveniente do cristianismo.

logia intitulada *The Vedic Experience* [A experiência védica], que também foi recebida positivamente por numerosos hindus, procura apresentar textos dos Vedas e Upanixades de tal maneira que eles se tornem abertos para outras crenças e transparentes para a profundidade da fé⁴². Um aspecto importante de sua produção literária, que já tinha grande importância no início e voltou a se acentuar nos últimos anos, é a interpelação de um público ocidental que está diante do desafio de buscar sua identidade religiosa na medida em que não a pode considerar como já dada. A obra de Panikkar pode ser entendida como encorajamento para o ser religioso dirigido justamente ao ser humano ocidental, que está inseguro em termos religiosos, que quer reportar-se à tradição cristã, mas não se fixar numa forma determinada de cristianismo e eclesialidade.

Além disso, Panikkar pretende levar a sério a reivindicação de universalidade necessariamente levantada por todas as religiões⁴³. A reivindicação não precisa ser abandonada, mas tem de ser colocada em relação com outras reivindicações, igualmente legítimas. Para não cair num equívoco exclusivista (só uma reivindicação pode ser verdadeira) ou inclusivista (todas se encontram, em última análise, numa única reivindicação) ou ainda num pluralismo entendido erroneamente (todas as religiões, observadas de fora, são iguais), Panikkar sustenta um relacionamento em “relatividade radical” entre as religiões. As diferentes religiões, incomensuráveis no nível da religião vivida e da doutrina, só encontram-se na profundidade da intuição cosmoteândrica⁴⁴. Com isso, as reivindicações de universalidade são como que desviadas para baixo. O esforço vitalício de Panikkar consiste em

42 Id., *The Vedic Experience: Mantramajari: An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, Berkeley/London, 1977; 3. ed. indiana, Delhi, 1989, reimpressão 1994.

43 Vale lembrar que isso se refere às chamadas “grandes” religiões, sobretudo ao cristianismo, hinduísmo e budismo, com as quais Panikkar ocupou-se precipuamente. Religiões africanas ou oceânicas, fortemente vinculadas a determinados povos e tradições locais, não são enfocadas. – Sobre a questão da pretensão de universalidade no cristianismo, cf. Reinhold BERNHARDT, *La pretensión de absolutiz del cristianismo: desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

44 A conhecida metáfora segundo a qual diversos rios desembocam finalmente no mesmo mar é usada por Panikkar de maneira crítica contra outros pluralistas: o Jordão, o Tibre e o Ganges, que representam três tipos de religião, só se encontram como vapor nas nuvens: “As religiões não se aglutinam, certamente não como religiões organizadas” (id., *The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness*, in: J. HICK, P. F. KNITTER [Eds.], *The Myth of Christian Uniqueness*, London: SCM, 1988, p. 89-116, citação à p. 92). Outra metáfora, não menos crítica, é a da torre de Babel: a tentativa de criar uma linguagem, cultura e religião comuns, e justamente a de criar uma visão pluralista universal das religiões, é *hybris*, estando, por isso, fadada ao fracasso: *The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence*, *Cross Currents*, v. 29, p. 197-230, 1979.

convidar para o encontro – fundado na experiência mística – das religiões naquela profundidade, para uma conversão à realidade cosmoteândrica, e ele o faz com os meios sempre reconhecidamente insuficientes da linguagem.

Considero o enfoque de Panikkar útil na medida em que exige e promove um esforço constante e intensivo em prol da compreensão. Não pode haver dúvida de que, neste sentido, ele desempenhou um papel de pioneiro e, como praticamente nenhum outro, atuou como construtor de elos de ligação entre a “Índia” e o “Ocidente”. Desde a época dos pioneiros – sobretudo no ambiente de mudança do Vaticano II –, entretanto, o diálogo tornou-se mais necessário por causa da mescla hoje em dia mais acentuada de culturas e religiões, mas em compensação o clima para tanto tornou-se mais agreste. A par das possibilidades de encontro que cresceram enormemente por causa da migração no Ocidente e da abertura política no leste da Europa, aumentaram os conflitos com matizes étnicos e religiosos. A Igreja Católica Romana tornou-se mais reservada no diálogo e, em face dos casos de saída da igreja e de conversão para outras confissões e religiões, mais concentrada em sua própria identidade e centralidade, como demonstram claramente os mais recentes documentos do Magistério. Isso tornou mais difícil a publicação de opiniões dissidentes e tolheu o processo de abertura. Contudo, os esforços em prol da contextualização não podem ser simplesmente suspensos, não obstante as tendências mais acentuadas de centralização por parte de Roma.

Nesse sentido, Panikkar pode trazer um enfoque positivo com sua mensagem de “desarmamento cultural”⁴⁵. Entretanto, ele dirigiu a conclamação à *kenosis* – entendida como modéstia e abandono de todo e qualquer imperialismo – com muito mais veemência ao Ocidente do que à Índia. Panikkar não quer reforçar mais ainda a atitude de muitos hindus, caracterizada por uma profunda desconfiança para com o Ocidente e o cristianismo, mas procura o diálogo, por assim dizer, através de um “desarmamento unilateral”, uma *kenosis* unilateral. Em certos casos ele logrou êxito, pois conseguiu estabelecer-se no diálogo de intelectuais indianos. Entretanto, em face das grandes disparidades sociais existentes na Índia, que atingem a grande maioria dos cristãos, e das atitudes imperialistas dos círculos fundamentalistas da *Hindutva*, isso não é suficiente⁴⁶. Há necessidade de uma

45 Id., *Cultural Disarmament: The Way to Peace*, Louisville/Kentucky: Westminster John Knox, 1995.

46 Quanto à ideologia e prática da *Hindutva*, cf., p. ex., T. B. HANSEN, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, 1999. Trata-se de uma ideologia nacionalista religiosa baseada nos escritos de Vinayak Damodar Savarkar, do início

confrontação mais intensiva e crítica com os aspectos conflituosos da religião vivida – tanto dentro de uma religião quanto entre as religiões. A questão da forma de lidar com o poder torna-se cada vez mais premente justamente na Índia, e a necessidade não só de uma inculturação, mas justamente de uma desculturação de estruturas opressoras e legitimadas pela religião fica cada vez mais evidente. A evocação de Cristo teria de possibilitar, nesse caso, uma atitude mais crítica para com o contexto do que torna possível o ofício de mediador que Panikkar atribui a ele⁴⁷.

O meio-termo de Panikkar, a figura trinitário-cristológica, permanece, em última análise, na névoa do misterioso e dificilmente pode ser aplicado *in concreto*. Sua visão teológica é harmonizadora e não contém um lugar para o sofrimento e as rupturas da vida humana.⁴⁸ Esse me parece ser o tributo cobrado pela falta de uma *theologia crucis* e pela insuficiente vinculação de Cristo ao Jesus histórico. Ora, com a perda de uma cristologia destacada, na qual não apenas o Cristo cósmico, mas sobretudo o Cristo vivo, pessoal, no qual Deus se encarnou como Filho, compartilhou a vida humana até a morte e então ressuscitou, o cristianismo é privado de um de seus aspectos mais fortes que poderia trazer como contribuição para o diálogo⁴⁹.

Segundo Panikkar, as religiões não bastam a si mesmas:

Na situação atual, nenhuma religião, cultura ou tradição pode pretender oferecer soluções de validade universal para os problemas humanos – nem

do século 20, segundo a qual pode ser considerado um hindu – e, portanto, um indiano legítimo – quem considerar o subcontinente indiano sua pátria (*pitrubhoomi*) e sua terra santa (*punyabhoomi*), o que não seria o caso de muçulmanos e cristãos, que são, em consequência, considerados irremediavelmente estrangeiros. Nesta situação, cf. a reflexão de J. Jayakiran SEBASTIAN, *A Strange Mission among Strangers: The Joy of Conversion*, in: Andrea SCHULTZE, Rudolf von SINNER, Wolfram STIERLE (Orgs.), *Vom Geheimnis des Unterschieds: Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft*, Münster: LIT, 2002, p. 200-210 (Ökumenische Studien, 16).

47 Panikkar entende Cristo como símbolo de toda e qualquer mediação entre Deus e o mundo, sendo que os cristãos não têm o “monopólio” dele. Todo ser é uma cristofania, uma manifestação do Cristo, do centro do universo; cf. *Der unbekannt Christus im Hinduismus: Dialog der Religionen*, 2. ed., Mainz, 1990 (versão revisada da tese de 1964; em inglês: 1981); *A Christophany for Our Times*, *Theological Digest*, v. 39, n. 1, p. 3-21, 1992. Esse discurso sobre Cristo desprende-se, assim como a concepção de trindade de Panikkar, da compreensão cristã, baseada em Jesus como o Cristo ou em Deus Pai, Filho e Espírito Santo como trindade, tornando-se, assim, uma figura aberta para outras religiões, porém abstrata.

48 Isto não quer dizer que o próprio Panikkar não assuma uma postura ética ou não acompanhe os acontecimentos, especialmente o sofrimento, no mundo. Pelo contrário, achamos muitos exemplos de tal postura, aliás muito semelhante à da teologia da libertação. Porém, diferentemente desta última, não vejo respaldo *teológico* desta postura em Panikkar. Cf. também *infra*, 3.4.

49 Para os hindus, Panikkar permanece, ainda assim, tendencialmente demasiado cristão.

em termos teóricos nem práticos. Sozinho e isolado, o hinduísmo está ameaçado, o cristianismo, impotente, o islamismo, em fermentação, o marxismo, fracassado, o budismo se desfaz, as religiões originárias são extintas, o secularismo destrói a si mesmo, etc.⁵⁰

Mas como pode acontecer uma fertilização entre elas, da qual Panikkar fala constantemente? Seu discurso sobre “homeomorfias”, ou seja, analogias funcionais, deixa claro que, a rigor, nada se pode dizer além da mera constatação dessa analogia funcional⁵¹. Entretanto, o que Panikkar visa não é outra coisa do que a realidade cosmoteândrica e, portanto, o mais profundo que se pode encontrar. Ainda assim, coloca-se a pergunta sobre o que se ficaria sabendo materialmente, pelo intercâmbio entre religiões, a respeito dessa realidade que ainda não fosse já sabido numa determinada religião. Basta postular que ela está formalmente presente em todas as religiões e que estas só precisariam perceber isso? A preferência dada por Panikkar à experiência mística parece, de fato, contentar-se com isso. Mas religiões diferentes não têm nada a dizer-se exceto viver uma ao lado da outra, inteiramente separadas? A imagem da fertilização necessita da noção de uma consonância que seja mais do que apenas funcional. Deve-se, além disso, perguntar se as respectivas noções de religiões diferentes, “incomensuráveis” não são demasiado estáticas e, assim, justamente se contrapõem à dinamização do diálogo desejada por Panikkar.

3.2 - Catolicidade e ecumenismo

Constatou-se, freqüentemente e com razão, que Panikkar passou de uma teologia da plenificação ou consumação para uma teologia pluralista em sentido genuíno. Isso pode ser mostrado muito bem com base numa comparação entre a primeira edição e a edição revista de sua tese de doutorado, intitulada *The Unknown Christ of Hinduism* [O desconhecido Cristo do hinduísmo]⁵². Panikkar não nega tais mudanças, mas acentua que elas não representam uma ruptura, e sim um crescimento paulatino. Quando se lêem seus textos iniciais a partir dos tardios, pode-se, com efeito, concordar

50 Raimon PANIKKAR, *Der Mensch – ein trinitarisches Mysterium*, in: id., W. STROLZ (Eds.), *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Freiburg, 1985, p. 147-190, citação à p. 149.

51 Raimon PANIKKAR, *On Catholic Identity*, University of Tulsa, 1991, p. 2, confirma isso com base na seguinte afirmação sobre a identidade do cristão: “Podemos concordar que um cristão é alguém que reconhece uma relação especial com Jesus Cristo, mas a compreensão dessa relação não pode ser expressa de qualquer maneira unívoca e a analogia não pode ir além dos conteúdos formais ou estruturais da palavra ‘relação’.”

52 Id., *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Luzern/Stuttgart, 1965 (em inglês: 1964); *Der unbekannt Christus im Hinduismus* [1990].

com essa avaliação. Suas obras dos anos 1960, sobretudo *Religionen und die Religion* [As religiões e a religião], mostram que, já naquela época, Panikkar desenvolve a catolicidade a partir da terminologia cristã (católica romana), mas que, potencialmente, toda religião pode mostrar ser a “religião católica” por ele descrita. Com maior clareza, ele chega a escrever mais tarde que católica é “a religião autêntica e verdadeira de cada pessoa”⁵³. Portanto, a relação religiosa é, por si mesma, de qualidade católica. O que fica em aberto é com base em que critérios se vai identificar que uma religião ou religiosidade é “autêntica” e “verdadeira”, se, afinal, as religiões são católicas enquanto religião, isto é, se relacionam com a realidade (cosmoteândrica). Não existem vozes distoantes na orquestra da sinfonia cosmoteândrica? Mas quem seria o dirigente que poderia repreender ou até excluir o músico negligente?

Num texto sobre “identidade católica”, Panikkar retomou essa problemática⁵⁴. A questão da identidade “católica” é, para ele, a questão da identidade “cristã” e, neste sentido, coincide com meu conceito de catolicidade exposto acima (cf. 1.). Em seu pensamento, não existe um critério abrangente que pudesse decidir, a partir de fora, sobre a identidade católica de uma pessoa. Panikkar define essa identidade da seguinte maneira: “Um cristão é uma pessoa que confessa ser cristã e é aceita como tal pelas outras pessoas (geralmente cristãs).”⁵⁵ Inicialmente ele aceita – e neste aspecto concorda com o estudo da Comissão de Fé e Constituição – a autocompreensão e autoconfissão de cada pessoa. Um cristão é a pessoa que se entende como tal e torna isso explícito. Por isso, o discurso acerca de “cristãos anônimos” (Karl Rahner) – que, em termos de conteúdo, pode muito bem ser localizado nos escritos iniciais de Panikkar – não faz sentido. Ele introduz mais um critério: o cristão precisa ser reconhecido como tal por outras pessoas, mais precisamente, por uma determinada comunidade. Não pode haver “interpretações privadas” do ser-cristão; elas são, por si mesmas, relacionais. Panikkar reconhece a necessidade de critérios neste tocante, mas remete, imediatamente, para o problema da existência de critérios contraditórios – que é o problema por excelência da hermenêutica ecumênica. O centro da identidade cristã é Cristo, que, no pensamento de Panikkar, é entendido como “símbolo” da mediação entre Deus e o mundo.

53 Id., *Der unbekante Christus im Hinduismus* [1990], p. 25; cf. *Religionen und die Religion*, München, 1965. Cf. Toda religião autêntica é caminho de salvação, in: VV.AA., *Ecumenismo das religiões: o catolicismo obrigado a sair do gueto*, Petrópolis: Vozes, 1971, p. 107-123; também, no mesmo volume, *Hinduísmo e cristianismo*, p. 211-237.

54 Id., *On Catholic Identity*.

55 Ibid., p. 2; grifado no original.

Neste caso, contudo, potencialmente toda pessoa pode ser cristã, também sem uma localização específica, porque Cristo, como símbolo, é universal. Cristo é o protótipo do ser humano crente que consegue colocar-se em relação com a realidade. Neste sentido ele é símbolo: a partir dele pode-se conhecer a realidade e nele pode-se, pela força do Espírito Santo, participar dela.

Para o nexos que nos interessa aqui, depreendo desses enunciados paradoxais de Panikkar a valorização da autolocalização em relação a Cristo e a acentuação do significado existencial da fé. Não se visam primordialmente dogmas, e sim o ser humano crente e sua relação com o fundamento da fé. A confiança que Panikkar retira dessa relação e localização também é imprescindível para a compreensão e o entendimento no ecumenismo cristão. Há, além disso, necessidade da disputa em torno do conteúdo e das consequências da fé cristã, que pode acabar acarretando juízos excludentes. O problema, no caso de Panikkar, é que ele se esquiva da realização dessa disputa.

É neste aspecto que vejo também a problemática de uma transferência da idéia de ecumenismo do ecumenismo cristão para um “ecumenismo ecumênico”. Com efeito, inicialmente o problema se coloca de maneira semelhante em termos estruturais ou funcionais: confissões diferentes – poder-se-ia acrescentar também: contextualizações diferentes do cristianismo – se defrontam e podem aceitar uma à outra, rejeitar uma à outra ou simplesmente “deixar-se viver”. A unidade no ecumenismo é uma tarefa constante, como Panikkar formulou muito bem num de seus primeiros textos:

O ecumenismo precisa começar com o sofrimento por causa da diversidade; num passo seguinte, deveria desvelar a busca comum mais profunda, e poderia muito bem culminar no esforço religioso de aproximar essa unidade da realidade. A unidade das religiões é mais uma missão do que um fato, mais um alvo a ser perseguido do que um alvo já alcançado.⁵⁶

Assim como as religiões, segundo Panikkar, estão, enquanto religião, remetidas à realidade em sua profundidade, também as igrejas do universo ecumênico estão, enquanto igreja cristã, remetidas ao fundamento de sua fé, o Deus triúno. Por meio do texto bíblico e sua tradição, por meio da manifestação de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, expressa pela doutrina da trindade econômica, o ecumenismo cristão recebeu um ponto de referência constante e específico que ele não compartilha com outras religiões. O fato de nessa tradição se encontrarem, correspondentemente, posiciona-

56 Id., *Religionen und die Religion*, München, 1965, p. 126s.

mentos tanto exclusivos quanto inclusivos acerca de outras religiões é a dificuldade permanente que acompanha o diálogo inter-religioso⁵⁷.

3.3 - Uma hermenêutica profunda da realidade

A “trindade” cosmoteândrica possibilita, como concepção, tanto dinâmica quanto coerência: a realidade cosmoteândrica é uma realidade diferenciada, que está em movimento e mantém juntas as três dimensões constituídas por Deus, pelo ser humano e pelo mundo. Essa “trindade” é pericórese e relação, não é monismo nem dualismo, e sim diferenciação-em-relação; neste sentido, Panikkar está alinhado com quase todos os esboços atuais a respeito da doutrina da trindade. De maneira mais acentuada do que no pensamento de outros, porém, no caso dele trata-se de um acesso hermenêutico à realidade, na qual Deus, o ser humano e o mundo estão mutuamente ligados na profundidade. Por isso se pode falar de uma hermenêutica profunda da realidade.

Como ficou claro, Panikkar não visa um mero intercâmbio entre religiões diferentes. Se se segue sua idéia de incomensurabilidade, tal intercâmbio, a rigor, sequer é possível no plano visível dos dogmas, das confissões, da configuração social constituída. Só se pode aprender de outras religiões em relação à realidade (cosmoteândrica), e aprender que, em última análise, ela é uma só realidade, ainda que diferenciada. Com isso, entretanto, não se obtém uma percepção essencial da realidade, e sim uma percepção existencial, a saber, da radical relatividade de Deus, ser humano e mundo. Portanto, as diferenças que acarretam a incomensurabilidade devem ser situadas em outro nível do que a hermenêutica profunda de Panikkar; só assim é possível explicar a contradição entre incomensurabilidade e elementos comuns na profundidade.

É nessa hermenêutica da profundidade que as religiões se encontram; por isso, seu empreendimento não é sem sentido e elas não precisam se combater por causa dele, mas podem fecundar-se umas às outras justamente nesta – só nesta? – percepção. Com isso, elas se contrapõem à fragmentação da descrição da realidade que, segundo Panikkar, é característica de nossa época. Da conversão constante a essa realidade, que ocorre nas distintas religiões à sua respectiva maneira, segue-se uma “confiança cósmica” que dá coragem para a vida e para formas pacíficas de lidar com

⁵⁷ Para uma análise semelhante de posicionamentos de outras religiões, cf. Andreas GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

outras pessoas a despeito da existência de diferenças fundamentais. Neste sentido, essa percepção acaba tendo conseqüências práticas.

3.4 - Confiança cósmica e abertura fundamental – uma atitude irênica

Assim, a contribuição principal de Panikkar me parece residir na associação de uma atitude irênica de abertura – ao se ouvir e olhar com atenção – e de reserva – ao se julgar adeptos de outras crenças – com uma confiança (cósmica) na (tri)unidade última da realidade. É verdade que essa confiança se baseia numa extrapolação que só é possível para uma pessoa que, assim como Panikkar, está ambientada em várias religiões e culturas ao mesmo tempo. Também se poderia ser mais reservado e considerar tal ligação última de todos com todos ao menos como possível, e até confiar nisso a partir de sua respectiva posição religiosa específica. Neste sentido, a proposta de Dietrich Ritschl de uma hermenêutica da confiança no *Christus praesens* e as respectivas indicações contidas no estudo da Comissão de Fé e Constituição parecem-me apontar para um caminho a ser explorado⁵⁸.

Para o estilo de vida de Panikkar, essa confiança tem conseqüências. Sobre isso ele afirma num diálogo:

Meu estilo de vida não é nem o de um burguês nem o de um asceta na acepção tradicional. É o estilo de vida de um filósofo, assim como eu o entendo. Alguém que, por um lado, se alegra com esta vida. Alguém que experimenta a vida como uma graça. Alguém que cultiva as possibilidades que lhe foram dadas por Deus, pela natureza, pelas pessoas ou pelo acaso. [...] O que me move não é partir direto para a África do Sul ou me engajar na Cruz Vermelha – para o que não sirvo –, e sim tentar permanecer, tanto quanto possível, fiel a essa vocação. Não quero dizer que eu seja um exemplo, mas tento fazer com que tudo que empreendo vá nessa direção. Isso é sacerdotal, intelectual, de alguma maneira holístico no sentido de uma colaboração na pericórese cosmoteândrica da qual falo.⁵⁹

Essa é a dimensão prática da confiança cósmica, da abertura fundamental para os outros e para a realidade. Neste ponto mostra-se a concepção diferente de ortopraxis no pensamento de Panikkar e na teologia da libertação: aquela está primordialmente voltada para a experiência da reali-

58 Dietrich RITSCHL, *Konsens ist nicht das höchste Ziel: Gründe für eine Hermeneutik des Vertrauens in den Christus praesens*, in: Konrad RAISER, Dorothea SATTLER (Eds.), *Ökumene vor neuen Zeiten: Festschrift für Theodor Schneider*, Freiburg, 2000, p. 531-547.

59 Raimon PANIKKAR, *Das Abenteuer Wirklichkeit: Gespräche über die geistige Transformation*, geführt mit C. v. Barloewen und A. Mattes, B. Bäumer (Eds.), München, 2000, p. 71.

dade cosmoteândrica e não, como esta, para a ação no mundo. Para Panikkar, “realidade” é a totalidade do ser constituída por Deus, pelo ser humano e pelo mundo, e não a realidade dada, empírica, que só tem caráter provisório – como a *maia* no *Advaita-Vedanta*⁶⁰. Decerto sob a pressão da forte recepção da teologia da libertação, principalmente nos EUA, Panikkar teve de posicionar-se repetidamente acerca da dimensão política de sua teologia e a abordou várias vezes nos prefácios a suas obras. Em tempos recentes, ele se manifestou mais detalhadamente sobre a questão da política⁶¹. Ao fazer isso, entretanto, permaneceu fiel a seu princípio fundamental de manter a reserva ao emitir juízos e não aderiu a uma determinada corrente. Na perspectiva de Panikkar, não há efetivamente contradição entre a confiança cósmica e uma opção pelos pobres⁶². Ambas visam a inclusividade: a primeira no sentido espiritual-religioso e a segunda no sentido político-econômico-social. Em minha opinião, contudo, continua havendo o problema de que em sua teologia não há lugar para conseqüências em termos de ética política: a atitude irênica, harmonizante em princípio se mantém.

Na seqüência, serão tiradas algumas conclusões. Devido à necessária brevidade, entretanto, elas não têm a pretensão de esgotar a profundidade e amplitude das percepções decorrentes dos estudos de caso descritos e suas implicações teológicas.

4 - Hermenêutica ecumênica: conclusões

A perspectiva de uma hermenêutica ecumênica que desenvolvi em diálogo com o estudo da Comissão de Fé e Constituição busca a compreensão e o entendimento com vistas à criação e ao aprofundamento da comunidade cristã ecumênica. Depois de ter examinado, nessa perspectiva, dois teólogos de dois contextos distintos, cheguei, com clareza crescente, a uma conclusão que não havia sido prevista no início: Leonardo Boff e Raimon Panikkar são, em muitos aspectos, surpreendentemente semelhantes.

Inicialmente, isso não se refere tanto a uma semelhança explicitamente teológica, e sim mais a uma “afinidade de almas”: em ambos se encontra um traço básico de caráter místico, que busca aquilo que liga, o

60 Quanto a isso, cf. Michael BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit: Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München, 1986, 2. ed. 1987, p. 30-117; K. LORENZ, *Indische Denker*, München, 1998, p. 163-199.

61 Raimon PANIKKAR, *El espíritu de la política: homo politicus*, Barcelona, 1999 (em catalão: 1998).

62 Cf. a discussão entre Panikkar e Paul Knitter, in: J. PRABHU (Ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Maryknoll, 1996.

abrangente, o comum, que busca a ligação íntima entre Deus e o mundo. Ambos são católicos neste sentido amplo. Sua socialização católica romana tem um cunho europeu meridional (Vêneto, Catalunha), mas esteve, desde o início, mesclada com outras influências (Brasil, Índia) e foi vivenciada e desenvolvida adicionalmente por eles com grande autonomia. Desse ambiente de origem eles levaram consigo uma certa corporeidade natural, jovialidade e prazer em contatos humanos, e menos a posição hegemônica de sua igreja, que é forte nesses contextos. Embora ambos estejam, até hoje, emocional e estruturalmente vinculados à sua igreja, a Igreja Católica Romana, sua lealdade para com o Magistério é profundamente crítica, resistente. Boff se defendeu contra ele através da confrontação e, por fim, deixando a ordem e o ministério sacerdotal, e Panikkar lidando habilmente com as conceitualidades. Ambos são dotados de uma energia contagiante, de uma enorme criatividade e disciplina, e, ao mesmo tempo, de grande humanitarismo e hospitalidade. Em Boff, a vida no Brasil acentuou mais o elemento da festa e, ao mesmo tempo, da luta e resistência, ao passo que Panikkar viveu uma certa ascese na Índia e exercitou uma atitude basicamente irênica. Para ambos, esses contextos são tanto pátria quanto estrangeiro; os dois são, cada um à sua maneira, fronteiriços: Boff – ao menos durante certo tempo e para certos grupos – à margem de sua igreja e da sociedade, Panikkar entre as ciências e, principalmente, entre as religiões.

Ambos exibem, apesar de todas as experiências difíceis que fizeram com a sociedade e a igreja (Boff) ou com a vida como fronteiroço (Panikkar), uma admirável confiança em Deus, na vida, nos seres humanos. No caso de Boff, isso se associa à dimensão básica que ele chama de materno-telúrica. Para ele, esta era tão natural, que inicialmente quase não era tematizada; o elemento militante herdado do pai expressou-se de maneira mais explícita sob a pressão da pobreza e repressão no Brasil. Só em tempos mais recentes essa dimensão voltou a se ressaltar com maior clareza – por um lado, contra a ameaça ecológica e, por outro, contra os eminentes padres da madre igreja em Roma, que se voltaram contra ele e contra a teologia da libertação, ao invés de lhe darem o apoio esperado. No caso de Panikkar, a confiança (cós mica) está dada porque ele se deixou e se deixa sustentar pela realidade (cosmoteândrica) que conheceu na vivência de duas e depois de três religiões. Com isso ele pôde, ao que tudo indica, suportar a rejeição, vivenciada repetidamente, tanto por parte de sua própria igreja quanto de membros de outras religiões.

Gostaria de retomar esse aspecto para tirar conclusões para uma hermenêutica ecumênica. Ocupando-me intensivamente com fé e teologia no CMI, assim como com Leonardo Boff e o Brasil e Raimon Panikkar e a

Índia, cheguei à conclusão de que uma confiança profunda constitui, com efeito, a condição de possibilidade do entendimento ecumênico⁶³. Entretanto, eu não a chamaria de “confiança cósmica” nem a remontaria ao elemento materno-telúrico, mas falaria da confiança no Deus triúno, sendo que pressuponho – contra Panikkar e, em parte, contra o Boff dos livros ecológicos – que esse Deus em sua trindade representa justamente o elemento específico da fé cristã. É o Deus pericorético-comunitário, Pai, Filho e Espírito Santo – que foi inicialmente adorado na liturgia e doxologia mediante inferências a partir do testemunho bíblico da economia salvífica de Deus e depois foi pensado em concepções teológico-trinitárias – que sustenta os cristãos na vida e na morte. Isso não exclui a possibilidade de que adeptos de outras religiões também sejam, à sua maneira, movidos por esse Deus. Em minha opinião, porém, cabe aos cristãos só ter a esperança de que isso aconteça, mas não sabê-lo.

Para que ocorram compreensão e entendimento entre formas diferentes das contextualizações do cristianismo, parece-me útil distinguir, numa hermenêutica ecumênica, diversos níveis de seu encontro. Os diversos níveis devem ser imaginados um abaixo do outro, ou seja, passando do nível supremo (1) para aquele que está abaixo dele (2) e para aquele que subjaz a todos (3).

(1) O primeiro nível é aquele das respectivas proposições, p. ex. enunciados doutrinários e concepções. Nesse nível podem ocorrer contraposições diretas entre enunciados de teologias diferentes⁶⁴. Assim, a doutrina da trindade social de Boff pode mover uma dupla crítica ao cosmoteandrismo de Panikkar: tomando como unidade de medida o texto – em minha compreensão ampla –, Panikkar se afastou da revelação da trindade ao conceber, numa troca com o *Advaita-Vedanta* hinduísta e com o *Pratityasamutpada* budista, uma “trindade” como figura que retoma essa revelação, mas abstrai dela. Tomando como unidade de medida o contexto – igualmente em minha compreensão ampla –, Panikkar desenvolveu, assim, sua teologia em diálogo com uma determinada manifestação do contexto indiano que poderia ser criticada, a partir da concepção de Boff, porque os pobres e, mais ainda, a ação em relação aos seres humanos em geral não aparecem teolo-

63 Tentei aprofundar a centralidade da confiança em aspectos fundamentais da vida no meu artigo: *Confiança e convivência: aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana*, *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 1, p. 127-143, 2004.

64 Gostaria de acentuar que as contraposições empregadas aqui e no que se segue foram construídas a partir de minha interpretação das teologias da trindade de Boff e de Panikkar e jamais foram expressas pelos autores neste sentido. Para isso, suponho, os dois estão, pessoalmente, próximos demais e, contextualmente, estranhos demais.

gicamente nela. Inversamente, Panikkar poderia objetar contra Boff que este não leva suficientemente a sério a multiplicidade religiosa já existente no contexto brasileiro e realiza, ao invés de um diálogo profundo, uma cooperação um tanto superficial de outras religiões (como o candomblé, p. ex.) e que, de modo geral, permanece de maneira demasiado acentuada no marco do pensamento ocidental⁶⁵. A partir desses contrastes pode, em termos positivos, surgir uma disputa frutífera e, em termos negativos, distanciamento e exclusão mútua.

(2) O segundo nível, mais profundo, contém atitudes hermenêuticas básicas que – com toda a cautela – podem ser designadas como hermenêutica da coerência e da suspeita⁶⁶. Falamos aqui de hermenêutica porque o que está em pauta é a compreensão da perspectiva que é adotada e em que se baseiam as proposições. Mostrei que Boff desenvolve sua teologia da trindade contra uma sociedade e uma igreja hierárquico-autoritárias. Embora se deva dizer, a título de restrição, que Boff já assumiu, em suas primeiras publicações, uma atitude de coerência ou interdependência de todo ser em sua compreensão do Cristo cósmico, que intensificou de novo em tempos mais recentes, o início de seu pensamento trinitário é determinado por uma hermenêutica da suspeita, i. e., da crítica à ideologia e ao poder. A teologia de Raimon Panikkar, por sua vez, é sustentada por uma hermenêutica da coerência, da relação advaítica entre tudo, que ele desenvolve a partir do diálogo inter-religioso e, principalmente, intra-religioso. Trata-se da coerência da realidade cosmoteândrica, na qual não há lugar para a crítica à ideologia e ao poder, mas que se sente sustentada pela confiança como pressuposto de todo e qualquer diálogo. Com isso, a posição hermenêutica de Panikkar já alcança o terceiro nível.

(3) O terceiro nível, que é o mais profundo e a tudo sustenta, é o de uma hermenêutica da confiança. Ela não pode ser operacionalizada diretamente e só pode ser formulada teologicamente de maneira restrita. Esta hermenêutica brota da fé no Deus triúno, a qual ela credita ao outro que também invoca essa fé como “reta intenção de fé”, e conta com a possibilidade de que “o Espírito Santo fale nos outros e através deles”⁶⁷. Sua primeira forma de expressão é a doxologia e a referência ao Deus vivo, triúno,

65 Tais restrições foram efetivamente expressas por Panikkar em relação à teologia da libertação; cf. Raimon PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Estella, 1993, p. 301-304, fazendo referência a Leonardo BOFF, *São Francisco de Assis: ternura e vigor: uma leitura a partir dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1981.

66 Quanto à terminologia e sua problemática, cf. meu capítulo: Ecumenical Hermeneutics: Suspicion vs. Coherence?, in: *Interpreting Together*, op. cit., p. 111-121.

67 Cf. CMI/FO/CONIC, *Um tesouro em vasos de argila*, n. 30 e 8.

que é o fundamento da fé e da teologia. Este nível da hermenêutica é acessível a experiências e intuições místicas, colocadas repetidamente em primeiro plano por Panikkar, mas que também se encontram no pensamento de Boff. Em minha opinião, se este nível estiver faltando, não será possível um diálogo ecumênico autêntico. O estar relacionado com o Deus triúno é o único fundamento que possibilita mudanças também nos outros níveis; sem a abertura para mudanças, só pode haver coexistência, mas não convivência. Essa hermenêutica da confiança, entretanto, não substitui o diálogo e até a disputa nos níveis acima deste; a questão da verdade da fé e de sua manifestação adequada ao texto e ao contexto não está resolvida com isso, mas apenas colocada como tarefa.