Persp. Teol. 38 (2006) 211-229

FAZER TEOLOGIA DESDE A AMÉRICA LATINA

NOVOS DESAFIOS E IMPLICAÇÕES SEMÂNTICAS E SINTÁTICAS

Agenor Brighenti

RESUMO: Num contexto de crise da modernidade, novos desafios se impõem – a nova racionalidade, o mundo da insignificância e o pluralismo cultural e religioso, com implicações para a semântica e a sintática da teologia. Ainda que tenham adquirido amplitude mundial, nem por isso se manifestam com a mesma intensidade e da mesma maneira em âmbito local. No âmbito da semântica da teologia, os novos desafios obrigam a um alargamento do conceito de teologia, a uma relação inter e transdisciplinar com as demais ciências, a ser uma prática teórica relevante para os pobres e a autocompreender-se desde a pluriculturalidade e a plurirreligiosidade. No âmbito da sintática da teologia, os novos desafios exigem um novo paradigma teológico, que permita integrar em seu discurso as novas perguntas emergentes, no horizonte de uma 'terceira ilustração', que tem no pluralismo, não um ponto de partida, mas um pressuposto.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia, modernidade, pluralismo, América Latina, método.

ABSTRACT: In the crisis context of modernity, new challenges are imposed – the new rationality, the world of insignificance and the cultural and religious pluralism, with implications for the semantic and the syntactic dimensions of theology. Although these challenges have acquired world amplitude, they are not so evident with the same intensity and in the same manner at the local level. In the semantic scope of theology, the new challenges compel a widening of the concept of theology to an interdisciplinary and transdisciplinary relation with other sciences to be a

theoretically relevant practice for the poor and to self awareness from the multicultural and multireligious dimensions. In the syntactic scope of theology, the new challenges require a new theological paradigm that allows the integration of new emerging questions in its discourse, on the horizon of a 'third illustration', that has in pluralism, not a point of departure but rather a presupposition.

KEY-WORDS: Theology; Modernity; Pluralism; Latin America; Method.

O momento atual, de profundas transformações e com enormes desafios, é particularmente problemático também para a inteligência da fé. Substancialmente, as mudanças se devem não propriamente a passos dados, em falso ou a equívocos cometidos, ainda que foram muitos e, alguns, com graves conseqüências. O que nos deixa perplexos é a emergência de novas perguntas, oriundas de realidades novas, desconcertantes, as quais, num mundo globalizado, é impossível ignorá-las ou viver à margem delas[1]. Sentimo-nos obrigados a confrontá-las criticamente com as nossas velhas seguranças, de cujo confronto, saímos inevitavelmente em crise. As novas perguntas deixam sem resposta os metarrelatos e as grandes utopias, sem falar nas ideologias modernas, que tiveram na queda do 'Muro de Berlim' o seu ocaso. As próprias ciências vêem seus paradigmas curtos diante da complexidade de seus objetos, incluída a teologia. Além das identidades pessoais, apresenta-se a inadiável necessidade de reconstrução das identidades coletivas, em três ordens: o social (razão comunicacional), o epistemológico (razão hermenêutica) e o religioso (razão teológica).

Embora as três ordens estejam intrinsecamente interconectadas e, portanto, sejam inseparáveis, nestas breves reflexões vamos nos ater à necessidade e às implicações da reconstrução da identidade religiosa, mais especificamente da razão teológica. Não somente a teologia latino-americana, mas as teologias em geral estão em crise, vivendo um tempo pascal, de passagem. A teologia latino-americana, com o agravamento da situação de exclusão e pobreza em todo o planeta, pelo menos do ponto de vista da mensagem revelada não perdeu sua pertinência, ainda que veja sua relevância questionada, sobretudo depois da queda do 'Muro de Berlim'. Por momento mais crítico passa a teologia européia, que vê seu principal interlocutor, o ateu, gradativamente eclipsando-se. Para ela, todo o esforço de levar a teologia a aceder à idade da razão hermenêutica parece perdido.

A reconstrução da identidade religiosa, que tem na reflexão teológica sua identidade reflexa, implica em voltar a perguntar-se sobre o 'por quê', o 'o quê', o 'como' e o 'para quê' da teologia. Em nosso caso, cabe-nos fazê-lo desde a América Latina, porquanto todo saber, incluída a teologia, é um

[1] Por isso, parece mais adequado falar da crise atual como um movimento de 'hípermodernidade' ou 'sobre-modernidade (*sur-modernité*), do que de 'pós-modernidade'.

saber contextualizado, consciente ou inconscientemente. Também não vamos, aqui, refletir sobre a globalidade das implicações em torno à identidade do religioso e suas conseqüências para a razão teológica. Vamos nos ater simplesmente a algumas considerações sobre a *semântica* (o 'o que' da teologia) e a *sintática* (o 'como') de uma teologia elaborada desde a América Latina, no contexto atual. Deste contexto, evocaremos determinados desafios, que cremos se constituírem nossas principais perguntas, das quais deverão se desprender as boas respostas, também em teologia.

O itinerário de nossa abordagem compreende três momentos: começaremos trazendo à tona alguns desafios do contexto atual e, em face a eles, abordaremos as implicações de ordem semântica e sintática para a teologia na América Latina. Trata-se de grandes desafios, que interpelam não só a teologia, mas as ciências em geral, assim como a sociedade e suas instituições como um todo. Aqui, nos limitaremos ao campo da racionalidade teológica.

1. A emergência de três grandes desafios planetários

Três grandes novas perguntas, que se impõem, tornaram as nossas habituais respostas obsoletas, inclusive no âmbito teológico. Elas se tecem em torno a três grandes desafios, que com a emergência de uma consciência planetária e de um mundo globalizado, se fizeram desafios de todos[2]. Mas, historicamente, eles irromperam em momentos e em Continentes diferentes: a Europa viu-se desafiada pela *modernidade*; a América Latina, pela *pobreza*; a África, pelo *pluralismo cultural*; e, a Ásia, pelo *pluralismo religioso*. A crise da modernidade, que afeta a todos; o empobrecimento crescente e os novos rostos da pobreza, que deixam a todos inseguros; e a irrupção do pluralismo cultural e religioso, que rompe com os etnocentrismos, os regionalismos e o exclusivismo religioso, mais que propulsores de relativismos, implodem as identidades centradas sobre si mesmas. Como em outros campos, as repercussões sobre as religiões, a Igreja e a teologia, também são profundas.

[2] Trata-se de novas perguntas, lucidamente identificadas por G. GUTIÉRREZ, "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación", *Alternativas* 18-19 (2001) 53-74. Ver, também, ID., "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación", *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000) 101-116; ID., "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación", *Theologica Xaveriana* 143 (2002) 503-524; CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones en el CELAM 1999-2003*, Colección Documentos CELAM, nº 165, Bogotá: Centro de Publicaciones, 2003, pp. 153-158.

O desafio da nova racionalidade

Evento de grandes proporções, sem precedentes na história da humanidade, foi a gestação e a consolidação do projeto civilizacional moderno, que rompeu interna (reforma protestante) e externamente (revolução francesa) com a Cristandade medieval. No plano cultural, o humanismo e a renascença, o iluminismo e o idealismo, promoveram a emancipação da razão individual e subjetiva, que se traduziu no aparecimento das ciências metodologicamente a-religiosas[3]. No plano sócio-político e econômico, a revolução industrial, o nascimento dos Estados nacionais e o surgimento do sistema liberal capitalista substituíram a nobreza por uma burguesia, que fará do acúmulo de capital e do consumo a medida de todas as coisas. Na seqüência, o existencialismo cristão e o personalismo tentarão trazer para o campo da racionalidade a questão do sentido e da ética, tal como já feito por Spinoza, Leibniz e outros. O socialismo utópico[4] e o marxismo[5], por sua vez, irão contrapor-se ao capitalismo selvagem, priorizando o trabalho sobre o capital. Mas, tanto na primeira ilustração (emancipação da razão individual e subjetiva) quanto na segunda (emancipação da razão práxica), tratavam-se de movimentos de exasperação de valores da modernidade, reduzindo a racionalidade à razão técnico-instrumental[6]. Nada impediria a crise do projeto moderno[7].

Profundas transformações estão em curso, não só nas sociedades desenvolvidas, na era do "pós" – 'pós-industrializadas', 'pós-cristãs', 'pós-modernas', como também em países periféricos do hemisfério Sul, onde se mesclam o pré-moderno, o moderno e o "pós-moderno". A virada de milênio, sem dúvida, coincide com um tempo em que se tem a sensação de que "tudo o que é sólido desmancha-se no ar" (Jean Baudrillard)[8]. Na esteira da "crise da modernidade", que muitos têm caracterizado de "mudança

---

[3] Por 'metodologicamente a-religiosas' se entende sua legítima autonomia frente ao religioso, o que não significa necessariamente desprovidas de uma ética e de valores cristãos, os quais, em última instância, são valores autenticamente humanos, porquanto o plenificam em seu ser e vocação.

[4] Movimento, cujos principais teóricos foram Saint-Simon, Proudhon e Fourier.

[5] Denominado de socialismo real, teve como referenciais Feuerbach, Marx e Engels.

[6] É a crítica e a postura da Escola de Frankfurt.

[7] Sobre esta questão, cf. G. VATTIMO, "Postmodernidad", in A. ORTIZ-OSÉS / P. LANCEROS (orgs.), *Diccionario de Hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1998, pp. 640-646; Í. GASTALDI, "De la modernidad a la postmodernidad", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 30 (1993) 5-22; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos, 1989; J. HABERMAS, *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza, 1988; J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1986; ID., *La postmodernidad (explicada a niños)*, Barcelona: Gedisa, 1987; F. POBLET, *Contra la modernidad*, Madrid: Ed. Libertaria, 1985; G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 1986.

[8] Expressão emprestada de K. MARX / F. ENGELS, *Manifesto Comunista*, 1868, utilizada como crítica ao fetiche do dinheiro.

epocal" ou de "crise de civilização", apresenta-se a crise da "razão técnico-instrumental" (Escola de Frankfurt), seguida da "crise dos metarrelatos", apoiados numa "razão fria que desconhece as razões do coração" (razão emocional)[9]. O 'pensamento light' ou a 'cultura do vazio', como bem os caracterizaram Gianni Vattimo e Gilles Lipovestsky, acenam para a única forma de razão que se sustenta – a "razão débil". As ciências, em geral, que neste último século estiveram "muito mais próximas do poder do que da verdade" (Pedro Demo), estão em plena "crise de paradigmas". Os grandes ideais sociais, que revoluções perseguiam, desembocaram no "desencanto das utopias" (H. Marcuse), que parecem acenar para "o fim da história" (F. Fukuyama). Só restou o gosto amargo do presente, o "triunfo do indivíduo solitário" (González Faus). A técnica, aparentemente o único setor triunfante, é a responsável, no entanto, por um planeta enfermo, em que estão ameaçadas a "vida humana e seus ecossistemas" (L. Boff). Apodera-nos a todos um "sentimento de orfandade", marcado pela instabilidade, a insegurança e, em muitos casos, o caos, o medo e o apocaliptismo.

Mas, a grande pergunta que emerge em meio a tanta ambigüidade é se, efetivamente, a modernidade já concluiu o seu projeto. As tensões e as diferentes hermenêuticas presentes no seio da denominada 'pós-modernidade' parecem indicar que não. Como bem advertiram J. Habermas e A. Tourraine, a atual "crise da modernidade" está longe de representar o ocaso deste "projeto civilizacional": uma "pós-modernidade" (*sur-modernité*). Antes, apresenta-se o desafio de uma "sobre-modernidade", em que a Primeira e a Segunda Ilustrações parece deverem ser complementadas por uma Terceira Ilustração - a emancipação da alteridade como gratuidade ou da razão comunicacional. Irrompe em toda parte uma séria tematização do 'outro' como horizonte de sentido, caminho para "o grande Outro" (E. Levinas), o Absoluto, a verdadeira instância da ética (Wittgenstein), ausente nas principais esferas da vida social atual.

O desafio do mundo da insignificância

A razão moderna, a razão técnico-instrumental, foi e continua sendo a força-motora do sistema liberal capitalista, que levou os 20% mais ricos da população mundial a um nível de consumo ao ponto da saturação, verdadeiras 'ilhas de prosperidade', rodeadas de pobreza por todos os lados. Pela primeira vez na história da humanidade, não há o perigo da escassez: a abundância venceu a escassez! Entretanto, também pela primeira vez na história da humanidade, a pobreza é produzida pela riqueza. Há escassez porque a riqueza se alimenta da escassez da maioria. Mais do que ontem,

[9] B. Pascal, na aurora do advento da racionalidade técnico-instrumental, já havia feito esta advertência – "o coração tem razões que a razão desconhece".

em nosso Continente, os pobres são a legião dos excluídos e 'empobrecidos', em seus múltiplos rostos – de carentes, negros, índios, mulher, criança, idoso, estrangeiro etc.

A modernidade na América Latina e no Caribe significou modernização para uns poucos e exclusão para a maioria. Com um agravante, a 'cultura do capitalismo' não atinge só os 20% privilegiados destas 'ilhas' de prosperidade, mas a todos, despertando desejos irrealizáveis[10]. Em outras palavras, a modernidade e sua crise atingem a todos, mas de maneira distinta. A minoria, até da crise da modernidade tira proveito, porquanto significa mais autonomia para a subjetividade, mais independência frente às instituições, maior bem-estar pessoal já no presente, enfim, a possibilidade de reconstruir a própria identidade a partir de valores que mais lhe convêm. Para estas minorias, a subjetividade marca um distanciamento das instituições, inclusive das religiões institucionalizadas, porque não só podem como lhes convém e podem viver longe delas. Já para as grandes maiorias, a modernidade e sua crise não repercutem assim.

Para a grande maioria excluída de nosso Continente, o distanciamento frente às instituições, não é de flutuação, autonomia e maior espaço de liberdade para a subjetividade, mas de submersão e desamparo[11]. Diferente do hemisfério Norte, o distanciamento frente às instituições para a maioria excluída, não é proteção e promoção de identidades que se dão ao luxo de internalizar decisões, mas sentimento de orfandade e rejeição. Pois, trata-se de subjetividades, sim, mas não de sujeitos, ao contrário, são subjetividades massificadas, fragmentadas, massa sobrante, das quais o sistema e os 20% de privilegiados prescindem. Antes nem existissem, pois deixariam de ser ameaça a seus privilégios.

O desafio do pluralismo

O descobrimento das culturas e da religião, como sua alma, é o responsável pela irrupção do pluralismo cultural e religioso, que contribuem com a gestação de uma consciência planetária. O descobrimento das culturas, no dizer de Mircea Eliade, o maior descobrimento do século XX[12], rompe com os etnocentrismos e o mito de uma cultura superior, propiciando a

---

[10] L.R. BENEDETTI, "Quand un tissu social se déchire", in H. A. M. MULLER / D. VILLEPELET (orgs.), *Risquer la foi dans nos sociétés. Églises d'Amérique latine et d'Europe en dialogue*, Paris: Karthala, 2005, p. 18.

[11] Cf. L.C. SUSIN, "Le danger de vivre et la créativité de la foi", in MULLER / VILLEPELET, *op. cit*., pp. 31-51.

[12] Cf. J. COMBLIN, "Evangelização e inculturação. Implicações pastorais", in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Petrópolis: Vozes/Soter, 1995, pp. 57-89, aqui p. 57.

irrupção do outro como 'diferente'. Não como prolongamento do eu, nem como um herege ou um inimigo em potencial, mas como gratuidade, dimensão sabática da existência. Não existe povo não-civilizado, mas povos com civilização própria e diferente. Por sua vez, o descobrimento da religião como alma da cultura, por um lado, rompe com o mito de uma única religião verdadeira e revelada e, por outro, da experiência religiosa como uma mera ideologia alienante e encobridora da realidade. Para muitos povos, eliminar sua religiosidade é destruir a própria cultura, o que obriga o diálogo intercultural a estabelecer, igualmente, um diálogo inter-religioso.

Isso contribui para a gestão de uma consciência planetária[13], que rompe com os regionalismos e os nacionalismos, e nos insere num movimento de mundialização, mais amplo do que uma mera globalização mercadológica e financeira, pois passa também pelas ciências, em especial pela informática e pela robótica, a ecologia, a política, a ética e pela estratégia militar. Esta consciência planetária – a noosfera – lembra a expressão do astronauta John W. Young, por ocasião da quinta viagem ao espaço, em 1972: "Lá em baixo está a Terra, esse planeta branco-azul, belíssimo, resplandecente, nossa pátria humana. Desta perspectiva, não há nela brancos e negros, divisões entre leste e oeste, norte e sul. Todos formamos uma única Terra"[14].

A presença da Igreja

Frente a estes desafios, historicamente, também a Igreja ficou restrita à problemática do próprio Continente. A Igreja na Europa, desafiada pela modernidade, tardou muito, mas depois de quase cinco séculos, durante os anos 50 e 60 do século passado, empreendeu a gigantesca tarefa de fazer o *aggiornamento* da instituição como um todo em relação ao projeto civilizacional moderno. Devemos a grandes teólogos, que podem ser contados entre os maiores pensadores do século XX, tais como Y. Congar, J. M. D. Chenu, H. de Lubac, K. Rahner, U. von Balthasar, G. Thils, esta rica contribuição à Igreja universal, em torno à perspectiva da *Nouvelle Théologie*, constituindo-se em uma nova etapa da teologia dentro da tradição cristã.

Já para a Igreja na América Latina, a modernidade e o ateísmo não eram seu desafio principal, e sim a situação de miséria e pobreza da maioria da população, que teve sua situação agravada, justamente no período do pós-guerra, coincidindo com o grande progresso do hemisfério Norte, à custa da exploração do hemisfério Sul. Nos anos 70 e 80, grandes teólogos como

---

[13] Cf. L. BOFF, *Nova era: civilização planetária*, São Paulo: Ática, 1994; ID., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, São Paulo: Ática, 1993.
[14] Citado por L. BOFF, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*.

G. Gutiérrez, L. Boff, I. Ellacuría, J. Sobrino, H. Assmann, J. Luís Segundo, J. Comblin, J. B. Libanio e outros, em torno à teoria da dependência, procuraram fazer a passagem de uma religião-alienação a uma fé libertadora de toda forma de injustiça e opressão.

Por sua vez, nos anos 80 e 90, a Igreja na África, teologicamente, colocou o cristianismo em diálogo com as culturas, trazendo à tona a perspectiva da missão enquanto evangelização inculturada. Personagens como o Cardeal Malula, do antigo Zaire, não mediram esforços para ver linguagem, ritos e estruturas eclesiais encarnados no rosto próprio dos cristãos africanos. Houve até um movimento em prol de um Concílio Africano, para responder *in loco* a esse desafio.

Quanto à Igreja na Ásia, seu esforço maior tem sido em torno ao diálogo inter-religoso, uma iniciativa bem mais antiga que as preocupações específicas da Igreja nos demais Continentes. Personagens como o belga Père Lebe ou o italiano Matteo Ricci no passado, e também como grandes teólogos da atualidade, colocam a mensagem cristã em diálogo com as grandes religiões históricas num processo de enriquecimento mútuo.

Não precisaria dizer que a elaboração das novas respostas às novas perguntas, que se buscou dar desde os diversos Continentes, não esteve isenta de incompreensões, desconfiança, punições e prescrições. Assim aconteceu com teólogos e pastoralistas, tanto da Europa, como da América Latina, da África e da Ásia. A distância dos ensaios às novas respostas nos dá conta de arestas a polir, mas, sobretudo, de que se trata de desafios ineludíveis e inadiáveis, que não se superam com o medo de possíveis equívocos. Ao método ensaio-erro, também está sujeita a teologia. Mas, há um fato novo em relação aos desafios continentais. Com a emergência de uma consciência planetária em um mundo globalizado, os desafios, outrora de um determinado Continente, se tornaram desafios de todos. De fato, o desafio da nova racionalidade ultrapassa as fronteiras européias; o desafio da pobreza invadiu também o hemisfério Norte; e o pluralismo cultural e religioso é uma questão que cruzou oceanos e desafia a vivência da fé de todos.

Isso não quer dizer, entretanto, que todos os Continentes se defrontem com os mesmos desafios, na mesma intensidade e da mesma maneira. Ao contrário, cada um tem sua particularidade a ser assumida, sob pena de não gestar as respostas adequadas à sua própria realidade. Particularmente no campo da teologia, os três desafios, em cada Continente, repercutem de modo distinto na tarefa da inteligência da fé desde seu contexto próprio. É o que tentaremos fazer, na seqüência, com relação à teologia na América Latina. Frente aos três desafios, da maneira como eles se manifestam em nosso Continente, cabe perguntar-se quais as implicações para a teologia, concretamente, na sua semântica e na sua sintática, para ficarmos dentro dos parâmetros de nossa abordagem.

2. Novos desafios e semântica teológica

Tendo presente os três desafios planetários e o modo como se manifestam, particularmente na América Latina, vejamos algumas implicações para o 'o que' da teologia, sua semântica. Antes, porém, de passar em revista os desafios propriamente ditos, comecemos pela compreensão do próprio termo, por sua etimologia. Ou seja, antes de fazermos emergir as implicações semânticas para a teologia, a partir de cada um dos três desafios, vejamos suas conseqüências para a própria autocompreensão da teologia.

'Teologia': a nova semântica do termo

O mundo Norte-ocidental já se autoconcebeu como a única civilização, possuidor da única filosofia, do único modo de fazer ciência, da única forma de democracia etc. Em seu seio, também a Igreja já se viu como a proprietária da única teologia possível. Durante muito tempo, o termo 'teologia' nos círculos cristãos foi considerado como propriedade exclusiva do cristianismo[15]. Falar em teologia era referir-se ao discurso regrado e normatizado da fé no seio da Igreja católica. Depois, reconheceu-se que havia teologia também no seio das Igrejas da Reforma, ou melhor, que havia uma anti-teologia, heterodoxa, herética[16]. Em resumo, por 'teologia' entendia-se a reflexão sistemática da fé elaborada pelo cristianismo Norte-ocidental[17], restrita não somente ao eclesiocentrismo tributário de uma postura monorreligiosa, resquício da teocracia medieval[18], como também monopolizada pelo eurocentrismo, fruto de um cristianismo monocultural.

A teologia latino-americana é a primeira teologia elaborada fora do centro hegemônico de uma única teologia cristã universal. Portanto, a primeira teologia particular, que rompe com o monolitismo da teologia católica, procurando ler a globalidade da mensagem revelada, à luz da opção preferencial pelos pobres, o fio-de-ouro que tece as Escrituras. Por ser a primeira, por ter sido elaborada desde a periferia, por ter tecido sua identidade em contraposição à única teologia, fizeram dela uma teologia-mártir. Ela teve que se gestar, desenvolver-se e sistematizar-se em pouco mais de dez anos. Entretanto, as tensões, a falta de um clima de diálogo e discernimento mais sereno, as incompreensões e punições, não impediram que se solidificasse como uma nova teologia, no seio do patrimônio da

---

[15] Cf. J.B. METZ, "La teología en el ocaso de la modernidad", *Concilium* 191 (1984) 31-39.
[16] Instituições como a Inquisição, das quais a Igreja não hesitou em fazer uso, são símbolo desta demarcação.
[17] J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, São Paulo: Paulinas, 1999, p. 18.
[18] Na Idade Média, a teologia se arrogou o único saber verdadeiro, do qual participavam, como propedêuticos, os demais saberes. A filosofia é 'serva' da teologia.

tradição teológica do cristianismo. A teologia latino-americana, de acordo com as circunstâncias em que nos é dado viver, embora necessite absorver mais concretamente em seu seio os novos desafios que se apresentam, continua sendo para nós 'oportuna, útil e necessária', para utilizar palavras de João Paulo II aos bispos do Brasil.

Dado o caminho aberto pela teologia latino-americana e sua posterior abertura às particularidades da manifestação da pobreza e da exclusão, já não é possível falar de 'teologia' em singular, mas de 'teologias', no plural. Inclusive no seio da teologia latino-americana, pois a partir de uma teologia mais hegemônica, do ponto de vista religioso e étnico, surgiram uma teologia índia e uma teologia afro; do ponto de vista eclesial, estão aí as teologias protestantes ou da Reforma; do ponto de vista de gênero, existe a teologia feminista; e, do ponto de vista ecológico, gestou-se uma vigorosa ecoteologia[19].

Assim, não se pode mais falar simplesmente em 'teologia' no singular, na América Latina já não se pode 'fazer' teologia sem levar em conta as demais teologias. Em outras palavras, as teologias são elaboradas num contexto também de *diálogo inter-teológico*, inclusive com a teologia européia, sem a qual não se pode entender e muito menos fazer teologia latino-americana. Pois, trata-se da inteligência da fé, desde os diversos contextos das experiências religiosas, que podem diferir em suas matrizes fundantes, mas que desembocam em um mesmo tipo de saber. Um saber que busca, no caso da América Latina, articular-se desde o Absoluto, de um Absoluto vivido na contingência de existências, em grande medida, ameaçadas de sobrevivência.

Novos desafios e implicações para a semântica teológica

Além desse diálogo inter-teológico, os três grandes novos desafios, que se apresentam de maneira tão concreta em todos os Continentes, abrem para a teologia horizontes mais amplos.

O desafio da nova racionalidade, no âmbito da semântica teológica, impõe à teologia também o *diálogo inter e transdisciplinar*. A atual crise de paradigma das ciências afeta igualmente a teologia, tanto a teologia européia quanto a latino-americana, ambas elaboradas dentro dos padrões da racionalidade moderna da primeira e da segunda ilustrações, respectivamente. Por um lado, a exigência de um diálogo *interdisciplinar*, que já é

[19] Neste particular, deve-se destacar a consistente obra de L. Boff, na segunda fase de seu trabalho teológico. Cf. L. BOFF, *Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres*, Rio de Janeiro: Rocco, 1995; ID., *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade,* São Paulo: Ática, 1993; ID., *La dignidad de la tierra. Ecologia, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid: Trota, 2000; ID., *Cuidar la tierra. Hacia una ética universal*, México: Dabar, 2001.

uma das principais particularidades da teologia latino-americana, uma vez que se articula a partir das diferentes mediações (mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica e mediação prática), leva a teologia a autocompreender-se como um saber também humano e, portanto, igualmente contingente ao 'paradigma de uma época' (Thomas Kuhn)[20]. Por outro lado, a exigência do diálogo *trans-disciplinar* leva a teologia a autocompreender-se para além dos limites da pertinência de seu próprio discurso, porquanto é busca da verdade, sim, mas desde um ângulo específico, de uma verdade, entretanto, que a ultrapassa infinitamente. A teologia é um discurso 'sobre' o Absoluto e não um discurso absoluto. E, mais, de um Absoluto apreendido desde a experiência de uma revelação que se dá no âmago de uma história opaca, também aos olhos da fé, que não dispensa o discernimento e a hermenêutica. A razão é hermenêutica e, portanto, o primeiro imperativo para a teologia é deixar Deus ser Deus. Em outras palavras, o diálogo trans-disciplinar impede a teologia de absolutizar, seja o próprio discurso, seja o seu objeto. Tanto no diálogo 'inter' como 'trans-disciplinar', a particularidade latino-americana estaria em gestar um paradigma de ciência que não perca de vista a realidade da pobreza e da exclusão e a conseqüente opção preferencial pelos pobres, na perspectiva de contribuir com uma sociedade inclusiva e solidária.

O desafio do mundo da insignificância, no âmbito da semântica teológica, obriga a teologia a um discurso relevante em seu tempo e contexto, tendo em vista a situação de contradição da realidade com a mensagem revelada. A crítica dos filósofos da práxis à religião como alienação mantém, ainda, toda sua vigência, sobretudo diante do atual deslocamento da militância para a mística na esfera da subjetividade. A teologia precisa alimentar a esperança dos pobres, sob pena de contribuir com o desencantamento na busca de 'outro mundo possível'. Nesta perspectiva, a teologia, enquanto um 'ato segundo', isto é, enquanto prática prático-teórica das práticas prático-práticas, obriga o teólogo a romper com uma pretensa 'neutralidade científica' e assumir criticamente o lugar social dos excluídos, pois só desde aí sua reflexão ganhará relevância e eficácia. Neste particular, a teologia enquanto reflexão crítica das práticas transformadoras à luz da fé, está chamada a sair do espaço intra-eclesial, das práticas especificamente pastorais, e situar-se no conjunto das práticas populares, seu real laboratório científico. Uma sã teologia não pode ser órfã de Igreja, muito menos de sociedade, dado que a Igreja existe para o mundo.

O desafio do mundo do pluralismo cultural e religioso, no âmbito da semântica teológica, também traz implicações muito concretas. Em certa medida, já vimos que a irrupção da pluriculturalidade e da plurirre-

---

[20] Cf. Th. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi, 1969. (*A estrutura das revoluções científicas*: São Paulo: Perspectiva, 1994. Tradução do italiano por Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira).

ligiosidade na modernidade tardia implodiu a semântica teológica tradicional, obrigando os teólogos a alargar o conceito de teologia. Num mundo cada vez mais diversificado e pluralista, primeiro, já não é possível uma teologia monocultural, isto é, uma única teologia, articulada desde uma única cultura. Uma teologia, quanto mais inculturada, quanto mais encarnada em cada cultura, tanto mais é universal e, em nosso caso, tanto mais católica. E, ao inverso, uma teologia, quanto mais encarnada numa única cultura e, desde esta, se sobrepuser às demais culturas, tanto menos universal e católica. Dada a diversidade cultural e o fato de todo saber ser contextualizado, a teologia, quando respeitosa da alteridade, só pode ser pluricultural, em sua linguagem e no modo de apreender o dado revelado. Segundo, num mundo cada vez mais diversificado e pluralista também do ponto de vista religioso, já não é possível uma teologia monorreligiosa, isto é, uma única teologia de uma única religião, autoconcebendo-se como a única verdadeira. Enquanto alma das culturas, as religiões são também comunicação de Deus no Espírito e, portanto, também sujeitos de fé e não simplesmente de crenças humanas. Portanto, sua reflexão sobre sua experiência religiosa pode ser tomada como teologia, um esforço para dar razões à própria fé, em seu momento histórico. Assim, a teologia, neste particular, além de ser pluricultural é também plurirreligiosa, em que cada uma de suas expressões, articulada desde sua própria confessionalidade, está chamada a abrir-se ao diálogo com as teologias das demais denominações religiosas.

3. Novos desafios e sintaxe teológica

A refundação semântica da teologia num contexto de crise da racionalidade, de acirramento do desafio da pobreza e de intensificação do pluralismo leva, necessariamente, à refundação de sua sintaxe. O 'o que' da teologia determina 'o como', em outras palavras, mudada a autocompreensão de teologia, mudam suas regras. O método é um instrumental com o qual se trabalha um objeto determinado. Mudadas as dimensões do objeto, o instrumental também precisa ser refundado, sob pena de não dar mais conta das questões postas à sua pertinência específica.

Nova racionalidade e sintaxe teológica

Os paradigmas teológicos que se articularam a partir da modernidade estão em crise[21]. O colapso da razão técnico-instrumental faz emergir a suspeita de totalitarismo que se aplica a todo meta-relato, inclusive o teológico. Já

[21] Cf. B. FERRARO, "Função da Teologia em meio a crises de referências, de utopias e de esperança", in M. FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia e novos paradigmas*, São Paulo: Loyola/Soter, 1996, pp. 177-189.

não existe lugar para pretensões do absoluto, também no âmbito da teologia. A crise afeta sua articulação teórica e a pertinência e significado de sua produção[22]. Urge buscar um novo paradigma teológico ou novos paradigmas[23], que integrem outras formas de razão que a restrita aos parâmetros da primeira e segunda ilustrações.

No campo da racionalidade, partindo-se da hipótese de que a modernidade ainda não concluiu o seu projeto e caminha rumo a novas sínteses, a teologia está desafiada, como as ciências em geral, a aceder à idade da razão no novo contexto e patamar da modernidade, ao que se poderia chamar de uma "*terceira ilustração*". A atual teologia européia, que se articula a partir de questões postas pela razão individual e subjetiva, se enquadra nos parâmetros da primeira ilustração[24]; as teologias políticas européias e a teologia latino-americana acusam recepção da segunda ilustração, a emancipação da razão prática[25]. Quanto a esta última, é preciso reconhecer que seu instrumental teórico se revela demasiado curto para abarcar os novos desafios mencionados. Seu modelo metodológico assumiu a epistemologia da práxis, privilegiando a dimensão política. Esta dimensão, entretanto, por um lado, não esgota a sede de transcendência, devendo abrir-se a esferas mais amplas da ontologia como a uma ética da transcendência, por exemplo. E, por outro, não dá conta da complexidade da experiência humano-religiosa, da subjetividade e da linguagem. Nisto consistiria uma "terceira ilustração", construída à luz dos novos elementos reivindicados no contexto da crise da modernidade, ou seja, assumir os ideais da modernidade, em suas duas ilustrações, ampliando-os com a nova racionalidade em gestão.

Neste particular, a ética da alteridade de Levinas e a filosofia pragmática de Habermas parecem constituir-se em interlocutores imprescindíveis para um discurso da relação inter-subjetiva que preside a história. Na perspec-

---

[22] Cf. I. SOTELO, "Modernidad, postmodernidad y teología", in *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Bilbao, 1990, pp. 424-425.

[23] Cf. C. MENDONZA-ÁLVAREZ, *Los paradigmas teológicos latinoamericanos*, in I Coloquio de Teología latinoamericana, Universidad Pontificia de México, septiembre 1996, mimeo. Um estudo mais amplo está em sua brilhante tese *Deus Liberans. La Revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica*, Éditions Universitaires Fribourg (Suisse), 1996. Sobre a questão ver, também, P. RICHARD, "La reconstrucción de la esperanza. La Teología de la Liberación en búsqueda de nuevos paradigmas", *Senderos* 43 (1993) 37-62.

[24] Na Europa, a renovação teológica começou com a gestação do denominado 'método genético', mas depois se estruturou em torno ao 'método transcendental', que teve em K. Rahner seu principal expoente.

[25] Embora entre as teologias políticas européias, denominadas 'teologias do genitivo' (da revolução, da ação, da esperança, da morte de Deus...) e a teologia latino-americana haja uma essencial diferença metodológica, ambas se articulam desde os parâmetros da razão prática, fruto da segunda ilustração, levada a cabo pelos filósofos da práxis.

tiva de Levinas, é verdade que a teologia latino-americana se articula a partir da experiência da *alteridade negada*[26], o pobre, mas como imperativo ético e não na pluralidade de seus contextos, nem na amplitude do horizonte existencial, fruto da interação entre seu ser e suas ações performativas. Falta assumir a questão da subjetividade enquanto o espaço no qual se produz a transcendência na imanência. Em outras palavras, desde a irrupção do outro-empobrecido (alteridade negada) como imperativo ético, falta abordar questões como as relativas ao bem, ao dever, à liberdade e, sobretudo, à gratuidade, expressão simbólica da transcendência, que irrompe na imanência, não só como chamado ético de expiação, mas como dimensão lúdica da criação, dimensão "sabática" da existência. Aliás, essa dimensão da racionalidade, tão ausente na teologia latino-americana, justamente por ter sido prisioneira dos parâmetros da razão práxica, é o que nossos povos têm de mais precioso e em abundância e de onde tiram forças para continuar caminhando e esperando na fé.

No horizonte da filosofia pragmática de Habermas, é papel também da teologia não somente fazer emergir o "mundo do texto" e seus leitores, como desde Gadamer até Ricoeur assinalou a hermenêutica clássica, mas ler o texto (apreender a mensagem) em suas relações de poder, como expressão das possibilidades da experiência, pelas quais os sujeitos pronominais constroem suas identidades pessoais e coletivas. Em resumo, uma criteriologia do bem e uma ética da comunicação são elementos imprescindíveis na elaboração do novo paradigma teológico da "terceira ilustração".

Mundo da insignificância e sintaxe teológica

'Como falar de Deus num mundo de crucificados'? O grande legado da Igreja na América Latina foi dar uma resposta, desde a fé, à crítica da religião como alienação. Pela prática e sua reflexão, buscou submeter à verificação histórica os motivos centrais de credibilidade do Evangelho. Entre eles, pôs-se em evidência a opção pelos pobres contra a pobreza, enquanto normatividade evangélica. Sob esta ótica se fez, no interior da teologia latino-americana, uma releitura da globalidade da revelação.

Entretanto, a realidade da pobreza enquanto insignificância traz novas implicações à sintaxe teológica. Por um lado, há o grande mérito da teologia latino-americana em ter levado a sério a economia em seu discurso[27]. Foi a economia que permitiu ver certos aspectos da realidade da pobreza, sobretudo em sua dimensão estrutural, imperceptível desde outros ângu-

[26] Cf. E. DUSSEL, "Alteridad y Liberación", in *Diccionario de Hermenéutica*, 2ª Ed., Bilbao: Universidad de Deusto, 1998, pp. 24-38.
[27] Na primeira hora, o principal expoente de uma teologia em diálogo com a economia foi H. Assmann. Hoje, conservam esta perspectiva F. Hinkelammert e J. Mo Sung.

los do saber. Ajudada por ela é que a teologia foi capaz de elaborar categorias como a de 'pecado social', não como mera soma de pecados individuais, mas como injustiça estrutural e, portanto, 'pecado estrutural', que implica também 'conversão estrutural', como afirma o Documento de *Santo Domingo*. Daí decorreu a noção de evangelização integral ou libertadora, assumida por Paulo VI, em *Evangelii Nuntiandi*. Porém, o fenômeno da pobreza extrapola o paradigma de leitura da economia. Tanto que, de repente, a teologia latino-americana viu que a teoria da dependência, embora não seja um instrumento falso, apresentava-se curto para dar conta do 'mundo da insignificância' em suas múltiplas facetas. E viu-se obrigada a alargar seu conceito de pobre, para abarcar novos rostos de excluídos, como aqueles por questão de raça, língua, cultura, cor, gênero, idade etc. Foi quando, ao lado de uma teologia latino-americana mais hegemônica, foram sendo gestadas outras teologias contextualizadas como a teologia feminista, a teologia negra, a teologia índia, a ecoteologia etc. Não como teologias antagônicas ou paralelas, uma vez que entre elas há uma afinidade de causas e buscas, mas numa diversidade de contextos. Com isso, se assumiu mais concretamente o verdadeiro lugar da teologia com relação à experiência da fé – um ato segundo, uma prática-teórica reflexa das práticas prático-práticas, e vice-versa, das diferentes comunidades eclesiais, inseridas em seus contextos particulares.

Na América Latina, ainda que reconhecendo os grandes esforços e já promissores resultados, há ainda muito caminho a percorrer no aprimoramento do método específico destas teologias contextualizadas, como a teologia feminista, a teologia negra, a teologia índia, a ecoteologia etc. É o ônus de uma teologia contextualizada, por ter tido a coragem de descer até à concretude dos diferentes rostos da pobreza.

Por outro lado, continuando seu diálogo com a economia, a teologia latino-americana não pode perder de vista as conseqüências da atual crise da modernidade no mundo dos pobres. No hemisfério Norte, tal como já frisamos anteriormente, a crise da modernidade significa autonomia para as subjetividades, maior independência frente às instituições e possibilidade de reconstruir a própria identidade a partir de valores que mais lhes convêm. Já para os excluídos do hemisfério Sul, o distanciamento frente às instituições não é de flutuação, autonomia e maior espaço de liberdade para a subjetividade, mas de submersão e desamparo[28]. No Sul, o distanciamento significa para os excluídos, não proteção e promoção de identidades que se dão ao luxo de internalizar decisões, mas sentimento de orfandade e rejeição. Os excluídos são subjetividades, mas não de sujeitos;

[28] Cf. L.C. SUSIN, "Le danger de vivre et la créativité de la foi", *art. cit*., pp. 31-51.

pelo contrário, são subjetividades massificadas, fragmentadas, massa sobrante, das quais o sistema e os 20% de privilegiados prescindem. Para essa massa sobrante, submersa na sociedade organizada e suas instituições, até nas religiões institucionais, com seus inúmeros requisitos, são também um luxo para poucos. Dado o que é e onde está, não há como se integrar a elas. Na América Latina e no Caribe, os pobres se sentem não só órfãos de sociedade, mas cada vez mais, também, órfãos de Igreja. Ora, a refundação da sintaxe teológica na América Latina não pode perder de vista esta particularidade diferencial, no contexto da crise da modernidade.

Pluralismo e sintaxe teológica

O desafio do pluralismo cultural e religioso também é portador de profundas implicações à sintaxe teológica, uma vez que alarga o conceito de teologia. Neste particular, um caminho a evitar é passar de uma teologia monorreligiosa e monocultural a outro extremo, de uma teologia transcultural e transreligiosa[29]. É a posição de W. Cantwel Smith: passar de uma 'teologia cristã' a uma 'teologia mundial', a um metarrelato elaborado a partir da interação das várias tradições religiosas existentes no planeta[30]. Seria uma teologia para a qual as diferentes expressões religiosas seriam sujeito e não objeto de um discurso reflexo delas e, na qual, todas as religiões e todas as comunidades religiosas do mundo se reconheceriam[31]. Tal projeto consistiria numa teologia "da fé em todas as suas formas" ou numa "teologia da história religiosa da humanidade"[32]. Nesta perspectiva, não é que uma teologia transreligiosa não fosse uma teologia cristã, antes seria uma teologia de todos, cristãos e não-cristãos, ou seja, uma teologia 'também' cristã, uma vez que é igualmente judaica, islâmica, hinduísta, budista etc.

Ora, como bem apontou J. Dupuis, um tal pluralismo teológico esbarra em dois obstáculos: de um lado, na singularidade das diversas experiências religiosas e, de outro, na singularidade das múltiplas matrizes culturais

---

[29] Às vezes, tem-se a impressão de que, historicamente, não há como escapar à 'lei do pêndulo'.

[30] W.C. SMITH, "*Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*", Philadelphia: Westminster, 1981.

[31] *Ibidem*, p. 124

[32] *Ibidem*, p. 125. Numa perspectiva similar, alguns teólogos europeus e norte-americanos como H. Küng, J. Moltman, Tracy, Fox, assumindo o vazio de sujeito no contexto de pós-modernidade, têm postulado a necessidade de uma refundação da teologia numa teologia não confessional, mas ecumênica e macro-ecumênica, ecológica e holística. Sobre o paradigma "crítico-ecumênico" de H. Küng, ver H. KÜNG, *Teología para la postmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Madrid, 1989. Cf. também ID., "A la búsqueda de un *ethos* básico universal de las grandes religiones", *Concilium* 228 (1990) 289-309. Sobre a postura de Tracy, cf. D. TRACY, "Más allá del relativismo y del fundamentalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo", *Concilium* 240 (1992) 143-153; ID., "Dar nombre al presente", *Concilium* 227 (1990) 81-107.

que dão suporte a estas experiências[33]. Um caminho mais satisfatório seria partir do pressuposto de uma pluriconfessionalidade e pluriculturalidade da teologia.

A existência de 'fés religiosas'[34], que se distinguem por seu conteúdo próprio, faz com que a diversidade dos conteúdos das várias expressões de fé dê origem, inevitavelmente, a uma diversidade de teologias confessionais[35]. Como discurso regrado e normatizado da fé, a teologia não pode não ser confessional, uma vez que o conteúdo próprio de cada experiência religiosa se dá na adesão de fé da pessoa ou da comunidade que, em última instância, constituem o objeto da teologia[36]. O caráter confessional de toda teologia, entretanto, não se esgota na própria confessionalidade. Ao contrário, a confessionalidade própria se explicitará melhor na medida em que estiver aberta à totalidade da experiência religiosa da humanidade. O confessional, sem um horizonte autenticamente universal, desemboca num confessionalismo, caminho para o fundamentalismo, incapaz de reconhecer e reconhecer-se nas demais denominações religiosas e de se enriquecer com outras teologias confessionais[37].

Do lado da cultura, um metarrelato confessional transcultural mundial esbarra na pluriculturalidade das experiências religiosas das diversas confissões religiosas, também no interior de uma mesma confessionalidade. Uma pretensa teologia confessional transcultural não deixaria de ser uma teologia monocultural, a universalização de uma determinada particularidade, na medida em que a elaboração deste metarrelato não escaparia às contingências desde uma determinada cultura.

Por isso, a teologia não só é confessional como também é pluricultural, por uma dupla razão: primeiro, porque toda confessionalidade dá-se num contexto pluricultural; segundo, porque toda experiência religiosa no interior de uma confessionalidade em particular também acontece num contexto cultural próprio, distinto do contexto da experiência religiosa de outras comunidades no interior da mesma confessionalidade. A teologia é sempre um produto humano, inevitavelmente ligado ao "paradigma de uma épo-

---

[33] DUPUIS, *op. cit.*, pp. 124-125.

[34] Entendemos aqui por 'fé' a experiência pessoal e comunitária de Deus, no seio de uma comunidade religiosa.

[35] Cf. R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi: Cittadella, 1988.

[36] Ainda que o objeto da teologia seja Deus, como diz Tomás de Aquino, como não temos dele senão uma compreensão da revelação à nossa medida, na prática, o objeto da teologia acaba sendo a experiência pessoal e comunitária de Deus. Daí, de modo tão acertado, a teologia latino-americana entender-se como ato segundo, "reflexão da práxis da fé" ou da "práxis dos cristãos e dos homens em geral", como gostava de dizer Clodovis Boff.

[37] Aqui reside a importância do diálogo ecumênico e macro-ecumênico para a teologia.

ca" (Thomas Kuhn). Por mais que se queira, nunca se poderá prescindir daquele conjunto de convicções, valores, modos de pensar e de agir partilhado por uma determinada comunidade[38]. Isso não empobrece em nada a interpretação da revelação, pelo contrário, livra-a de tornar-se uma ideologia, como também livra a teologia de constituir-se num discurso fundamentalista.

Assim, se do lado da religião não pode haver uma teologia transconfessional, mas várias teologias confessionais, do lado da cultura, no seio de uma mesma confissão religiosa, só pode haver diferentes teologias, no sentido de expressões diversas de uma fé única vivida no âmago de uma diversidade cultural. E dado que, do ponto de vista cultural, estas interpretações intra-confessionais, incluída a cristã, são feitas desde matrizes culturais diversas, mergulhamos na inevitabilidade de uma teologia, além de pluriconfessional, também pluricultural.

O que há de diferente numa teologia de caráter plurirreligioso e pluricultural com relação a uma teologia transconfessional e transcultural é que se busca priorizar a realidade à abstração, a existência à essência, enfim, a experiência viva das pessoas em suas comunidades, nas circunstâncias concretas, aos conceitos e generalidades, reflexos de uma miopia religiosa e cultural.

A modo de conclusão

A presente reflexão poderia desembocar em quatro considerações finais.

Primeiro, para toda teologia que queira assumir criticamente sua contextualidade, além da complexidade e perplexidade do momento atual, há desafios comuns que perpassam todos os contextos sem, porém, se manifestarem da mesma maneira. O risco é volatilizar o concreto, perdendo de vista a realidade e as particularidades locais. A relação dialética entre o global e o local precisa ser articulada desde o local, sob pena de ela volatilizar o real.

Segundo, o novo paradigma das ciências, que situa umas em relação às outras de maneira inter e transdisciplinar, não pode significar a perda da própria pertinência e autonomia frente às demais ciências. Cada ciência, incluída a teologia, não precisa pedir licença a nenhuma outra para trabalhar seu próprio objeto, desde sua perspectiva particular, ainda que todas devam comparecer diante do tribunal da razão. A relação de alteridade pressupõe a identidade. No caso da teologia, ela não pode perder de vista sua dupla contingência: a culturalidade e a confessionalidade e, desde aí, abrir-se à pluriculturalidade e à plurirreligiosidade.

---

[38] Cf. F. BELLINO, "Filosofia da ciência e religião. Panorama", in G. PENSO / R. GIBELLINI (orgs.), *Deus na Filosofia do Século XX*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 567.

Terceiro, para uma teologia plural, tanto do ponto de vista cultural como religioso, o pluralismo não pode ser um mero ponto de partida, mas um pressuposto. Se, por um lado, a alteridade pressupõe a identidade, por outro, uma autêntica relação de alteridade só é possível na medida em que a própria identidade for tecida na relação com as demais identidades, em relação com a alteridade. Uma identidade auto-identificada consigo mesma é incapaz de uma relação de alteridade. Em outras palavras, para uma teologia plural do ponto de vista cultural e religioso, a cultura e a religião do outro é um pressuposto para fazer uma teologia aberta. Pois, uma relação de alteridade não é ir ao outro desde si mesmo, o que reduziria o outro ao mesmo. Mas, é partir do outro, como totalmente outro, diferente, que é a única possibilidade de a diferença fazer diferença.

Quarto, para uma boa teologia, não basta atinar para o objeto, o 'o que', assegurar sua semântica. Só há teologia, de fato, quando se dispõe de um instrumental específico, para trabalhar sobre seu próprio objeto. A especificidade de uma teologia não vem de seu objeto, pois, em princípio, tudo é teologizável. Só que o método não é um mero instrumento, neutro, passível de ser concebido, independentemente de seu objeto. Em teologia, o método faz parte do conteúdo, também ele é mensagem. Daí a necessidade e a importância de não descuidar da sintaxe teológica, sobretudo neste momento de refundação da teologia enquanto ciência, um saber regrado e normatizado da fé recebida e vivida.

Agenor Brighenti é Doutor em Ciências Teológicas e Religiosas pela Universidade de Lovaina, professor de teologia sistemática no ITESC, de teologia pastoral na Universidade Pontifícia do México e, de filosofia, na UNISUL. Presidente do Instituto Nacional de Pastoral INP, da CNBB. Livros publicados mais recentes: A *Igreja Perplexa: a novas perguntas, novas respostas*, São Paulo: Paulinas, 2004; *A Igreja do futuro e o futuro da Igreja*, São Paulo: Paulus, 2001; *Reconstruindo a esperança*, São Paulo: Paulus, 2000.

Endereço: Caixa Postal 5041
88040-970 Florianópolis – SC
e-mail: agenor.brighenti@itesc.org.br

Coleção CES

A Coleção CES reúne estudos de filosofia e cultura, teologia e religião, sob a responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte.

Títulos Publicados:

1. **A Palavra se fez livro**
   Johan Konings
2. **Cenários da Igreja,** 2ª ed.
   J. B. Libanio
3. **Teologia da espiritualidade cristã**
   Danilo Mondoni
4. **Igreja contemporânea - encontro com a modernidade**
   J. B. Libanio
5. **Conhecimento afetivo em Santo Tomás**
   Paulo Meneses
6. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**
   Henrique C. de Lima Vaz
7. **História da Igreja na Antiguidade**
   Danilo Mondoni
8. **Matrimônio - Aliança - Reino**
   Francisco Taborda
9. **Ecologia e criação - Resposta cristã à crise ambiental**
   José Roque Junges
10. **A arte de formar-se**
    João Batista Libanio
11. **Folhas de Outono**
    Fernando Bastos de Ávila
12. **Deslocamentos da teologia - mutações do cristianismo**
    Carlos Palacio
13. **Um incendido desejo das Índias**
    Marina Massimi
14. **Teologia em diálogo**
    Bruno Forte
15. **Filosofia e método**
    Emídio Fontenele de Brito / Luiz Harding Chang (orgs.)
16. **Teologia e Pastoral**
    Johan Konings
17. **Filosofia e Política**
    Miriam Campolina D. Peixoto / Washington da Silva Paranhos (orgs.)
18. **Mysterium Paschale — A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar**
    Clarita Sampaio Mesquita Ribeiro
19. **Existência cristã hoje**
    Mario de França Miranda
20. **Linguagem & Liguagens**
    João A. Mac Dowell, SJ / Marcelo Yukio Yamamoto, SJ (org.)

Edições Loyola - Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br