

QUESTÕES SOBRE LIBERDADE RELIGIOSA A PARTIR DA DECLARAÇÃO CONCILIAR *DIGNITATIS HUMANAE*

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

Alexandre Boratti Favretto*

RESUMO

Ao estabelecer o tema da liberdade religiosa, o Concílio Vaticano II possibilita o erigir de uma nova e positiva consciência do fenômeno do pluralismo religioso como questão teológica. A permanência da religião na contemporaneidade, nos moldes do pluralismo religioso, faz com que seja imprescindível promover o diálogo entre as distintas tradições religiosas e entre as religiões e a realidade secular. Deste modo, objetiva-se apresentar panoramicamente o histórico da teologia das religiões e a elaboração de uma teologia do pluralismo religioso que se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa. Estabelece-se que a resposta política adequada ao fenômeno do pluralismo religioso é o direito à liberdade de consciência e religião tutelada pelo Estado liberal. A neutralidade do Estado democrático e laico é promotor de uma “correlação polifônica”, que envolve as tradições religiosas e a razão secular, possibilitando a perspectiva de mútua reordenação destas forças, contribuindo para a constituição do Estado democrático ao considerar o valor da colaboração das diversas tradições religiosas no debate público. Para tanto, tomou-se a obra *Dialética da secularização*, que coloca em diálogo J. Habermas e J. Ratzinger, para explorar o princípio de neutralidade do Estado laico e a tutela do diálogo entre as distintas tradições religiosas entre si e com o âmbito secular, e a obra de C. Geffré, *De Babel a Pentecostes*, para o desenvolvimento de uma nova teologia do pluralismo religioso. Deste modo, o texto contribui para a consciência da inserção da

* Doutor em Teologia e Pós-doutor em Filosofia. É docente-pesquisador do corpo permanente do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião e também leciona nos cursos de graduação em Teologia e Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). É membro da SOTER e avaliador do MEC-INEP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6264934038329902>. E-mail: p_aselogo@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1933-5882>.

* Doutorando em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana. Mestre em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0575913693505020>. E-mail: oalebf@yahoo.com.br.

linguagem religiosa no debate público e a complementaridade entre religião e racionalidade secular.

Palavras-chave: *Dignitatis humanae*, liberdade religiosa, pluralidade religiosa, Estado democrático

ABSTRACT

The Second Vatican Council to establish the theme of religious freedom in the Declaration *Dignitatis humanae*, makes it possible to build a new and positive awareness of the phenomenon of religious pluralism as a theological issue. The permanence of religion in contemporary times, along the lines of religious pluralism, makes it essential to promote dialogue between the different religious traditions and between religions and secular reality. In this way, the goal is to present briefly the history of theology of religions and the development of a theology of religious pluralism that configure how Interfaith hermeneutic theology. This bulge, establishes that the appropriate policy response to the phenomenon of religious pluralism is the right to freedom of conscience and religion safeguarded by the liberal State. The neutrality of the democratic and secular State prosecutes a "polyphonic correlation", that involves the religious traditions and secular reason, enabling perspective of mutual and beneficial reordering of these forces, contributing to the Constitution of the democratic State to consider the value of the collaboration of the various religious traditions in public debate. For both, the dialectics of secularization, work that puts dialogue j. Habermas and j. Ratzinger, to explore the principle of neutrality of the secular State and the dialogue between the different religious traditions with each other and with the secular sphere, and the work of c. Geffré , From babel to Pentecost, for developing a new theology of religious pluralism. In this way, the text contributes to the awareness of the relevance of the insertion of religious language in the public debate and the essential complementarity between religion and secular rationality.

Keywords: *Dignitatis humanae*, religious freedom, religious pluralism, democratic State

INTRODUÇÃO

A Declaração *Dignitatis humanae*, do Concílio Vaticano II, estabelece a concepção de liberdade religiosa, doutrinariamente a partir do fundamento da dignidade humana. O que se configura como realidade fáctica inédita e também prospectiva, ao possibilitar a compreensão do fenômeno da pluralidade religiosa em termos de um *horizonte* possível não somente à reflexão teológica, mas também das ciências da religião. Enquanto desdobramentos histórico-religiosos, trata-se de inferir da Declaração a postura do Estado liberal ante a realidade contemporânea do pluralismo religioso. A laicidade e neutralidade do Estado asseguram e tutela e o direito à liberdade de consciência e religião, garantindo a inserção da linguagem religiosa no debate público



e a complementaridade essencial entre religião e racionalidade secular. A autonomia e a liberdade religiosa promovidas pela tutela do Estado e pelo Magistério eclesiástico estabelecem questionamentos: Ao se admitir a liberdade religiosa, admite-se também a pluralidade religiosa? A pluralidade religiosa, se admitida como questão teológica, permite o erigir de uma teologia do pluralismo religioso que se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa? Para responder a essas questões, levantar-se-á a partir da supracitada Declaração conciliar, o debate que envolve liberdade religiosa, pluralismo religioso e tutela do Estado, tomando como objeto material a obra *Dialética da secularização*, que apresenta um diálogo entre J. Habermas e J. Ratzinger, e também a obra de C. Geffré, *De babel a pentecostes*. Espera-se afirmar a relevância da colaboração das distintas tradições religiosa no debate público e, portanto, estabelecer que diante do pluralismo religioso, a função do Estado liberal de direito democrático é tutelar e promover a liberdade religiosa, assegurando a correlação dialogal e polifônica entre fé e razão, o que envolve todos os cidadãos, religiosos ou seculares, em vista do bem comum da sociedade.

1. A CORRELAÇÃO ENTRE RAZÃO E RELIGIÃO NO CONTEXTO SECULAR.

1.1 Pluralidade religiosa e a impossibilidade de um ethos universalista

Um relevante desdobramento do conceito de liberdade religiosa, expresso pela Declaração do Concílio Vaticano II *Dignitatis humanae*, é a definição de como deve ser a postura do Estado ante a uma realidade contextual secular e de pluralidade religiosa, aparentemente insuperável (GEFFRÉ, 2013, p. 13-25). Pertence ao Estado a função de tutelar e promover, por meio de justas leis, a liberdade religiosa de todos os cidadãos, ao providenciar a igualdade jurídica dos mesmos para que não haja qualquer discriminação. Cabe-lhe ainda proporcionar condições favoráveis ao desenvolvimento da religião, reconhecer e assegurar a todos os cidadãos e comunidades religiosas o direito à liberdade em matéria religiosa (*Dignitatis humanae* n. 6).



A Declaração evidencia o caráter dialético proporcionado pelo processo de secularização¹, no que se refere ao reconhecimento das benéficas e necessárias possibilidades operativas da razão prática de um pensamento secular pós-metafísico que se correlaciona, na perspectiva de mútuo aprendizado, com as distintas doutrinas das tradições religiosas (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 48-57; 87-90). Deste modo, o reconhecimento da liberdade religiosa por um Estado de direito democrático, estabelece a correlacionalidade efetiva entre fé cristã e racionalidade secular (RATZINGER, 2007, p. 87-89).

Reconhecidamente, estas duas forças engendraram, como nenhuma outra força cultural, a situação contemporânea (RATZINGER, 2007, p. 89). No entanto, é fato que, apesar de o cristianismo e a tradição racionalista do ocidente se arrogarem o caráter de universais, há que se reconhecer que ambas não são evidentes, aceitas e compreendidas em todo o mundo. Ou ainda, que a racionalidade secular, por estar vinculada a determinados contextos culturais do ocidente, desde a época da Reforma e do Iluminismo (HABERMAS, 2007, p. 155) não pode ser operacionalizada a toda humanidade (RATZINGER, 2007, p. 82-85). Deste modo, “aquela fórmula universal, racional ou ética ou religiosa, que seja aceita por todos e que poderia sustentar o todo, não existe. (RATZINGER, 2007, p. 85-86).

O que impossibilita as pretensões universalistas de qualquer fórmula ética ou religiosa, atribuindo o caráter de abstração a qualquer definição de um *ethos* mundial (RATZINGER, 2007, p. 84-86) é o fenômeno do pluralismo religioso, cultural e político hodierno. Tendo em vista que as distintas tradições e comunidades religiosas adquiriram relevância política no cenário mundial moderno, faz-se mister a reflexão acerca do “papel político da religião no Estado e na esfera pública” (HABERMAS, 2007, p. 133; 167).

Deste modo, a resposta política adequada ao fenômeno do pluralismo religioso é o direito à liberdade de consciência e religião assegurado pelo Estado liberal (HABERMAS, 2007, p. 135-137). Neste assunto, os Estados Unidos foram pioneiros,

¹ Cf. HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 25. “Pretendo propor que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites”.



fundamentando a liberdade religiosa no “respeito recíproco da liberdade de religião do outro” (HABERMAS, 2007, p. 133), ou seja, os cidadãos pertencentes ao Estado democrático se concedem mutuamente o direito a liberdade religiosa. Interessante é notar que, este pioneirismo no debate se irradia em outras épocas. Em novembro de 1963, um perito americano do Concílio Vaticano II, Padre Murray², publicou um artigo em *America*, no qual considerou que a questão concernente à liberdade religiosa era “o problema americano do Concílio” (MATTEI, 2013, p. 359).

A Declaração de Direitos, proclamado na Virginia em 1776, garante o direito a liberdade de religião partindo do pressuposto de que o Estado é neutro em matéria religiosa, devendo portanto, garantir aos colonos norte americanos, neste contexto de disputa pela independência dos Estados Unidos, a possibilidade de praticarem sua respectiva religião, sem restrições oriundas das instituições da Europa. Este estabelecimento da neutralidade do Estado se tornou paradigmático ao debate sobre a liberdade religiosa e o papel político da religião. (HABERMAS, 2007, p. 133-134).

A permanência da religião na contemporaneidade é um fenômeno que evidencia sua relevância social. Tal persistência ocorre nos moldes do pluralismo religioso, impossibilitando que se estabeleça um *ethos* universalista de uma única religião ou cultura. Isto posto, faz-se imprescindível o diálogo entre as distintas tradições religiosas, entre si e com a realidade secular, o que é garantido pelo princípio de neutralidade do Estado laico.

1.2 A neutralidade do Estado democrático e a promoção de uma correlação polifônica dialógica

As bases legitimadoras à autocompreensão de um Estado de direito ideologicamente neutro provêm da filosofia dos séculos XVII e XVIII, sendo proeminente o liberalismo político (HABERMAS, 2007, p. 27-29)³. Este Estado, que é independente de qualquer necessidade de legitimação religiosa ou metafísica, apresenta como fundamento normativo uma razão prática, ou seja, a base epistêmica para justificação do poder do

² Padre John Courtney Murray, jesuíta norte americano, perito em teologia no Concílio Vaticano II e expoente no desenvolvimento da temática sobre a liberdade religiosa durante a quarta e decisiva Sessão Conciliar, em 1965.

³ Habermas especifica que se trata do liberalismo político na perspectiva específica do republicanismo de Kant.



Estado está na capacidade operativa da razão humana em estabelecer “argumentos públicos que, de acordo com sua pretensão, são acessíveis da mesma maneira a todas as pessoas” (HABERMAS, 2007, p. 135).

O poder do Estado, ao adquirir caráter secular, permite o erigir do princípio de separação entre Igreja e Estado ao nível institucional. Contudo, embora o caráter secular do Estado seja condição imprescindível à necessária neutralidade do exercício do poder, que possibilita a “garantia simétrica da liberdade religiosa” (HABERMAS, 2007, p. 136; 145), ainda sim, não é suficiente. As religiões precisam chegar a um consenso razoável, mediante argumentos convincentes⁴, que se distingam de um *ethos* deontológico unilateralista. Neste sentido, o procedimento democrático, ao estabelecer direitos fundamentais equitativos aos cidadãos, independentemente da religião, possibilita que os participantes do debate assumam uma postura de respeito recíproco, no que tange à liberdade religiosa do outro, forjando uma dinâmica de tolerância entre si. (HABERMAS, 2007, p. 136-137).

Deste modo, o Estado laico deve garantir, portanto, a inserção de outras tradições religiosas e culturais da humanidade (p.ex. o espaço cultural islâmico, hinduísta, budista, tribal, africano e latino-americano) no debate, concebido em bases interculturais, acerca das questões básicas da condição humana, que abriga a complementaridade essencial entre religião e racionalidade secular (RATZINGER, 2007, p. 82-89; HABERMAS, 2007, p. 48-52)⁵.

Além disso, a admissão da linguagem religiosa, pelo Estado liberal no âmbito da esfera pública, lhe é benéfica. As comunidades religiosas se tornam autênticos

⁴ Quando se introduz a idéia de argumentos convincentes no diálogo entre as distintas tradições religiosas e do discurso religioso no espaço público, trata-se de envolver as próprias partes no empenho de tolerância ante ao reconhecimento dos limites de sua própria linguagem, rompendo assim, com possíveis pretensões totalizadoras metafísicas. Estabelece-se portanto, uma postura argumentativa que envolva a compreensão e aceitação das diferentes razões e argumentos religiosos que são utilizados e expostos publicamente pelas partes envolvidas no debate dialógico, tendo em vista o contexto de pluralidade cultural e religioso contemporâneo.

⁵ Partindo do pressuposto habermasiano de que a secularização é processo de aprendizado duplo e complementar, faz-se inviável às comunidades religiosas a manutenção do dogmatismo e da coerção das consciências, oriundas das religiões que desvinculam a vida de fé da existência histórica. Nesta perspectiva, o teólogo e Cardeal J. Ratzinger apresenta a possibilidade de patologias na religião: o terrorismo que se nutre do fanatismo religioso, como no espaço cultural islâmico do absolutismo fanático de Bin Laden. Ante a esta realidade fática, que não está isenta das patologias da razão (que produz instrumentos de massacre em massa, como a bomba atômica), propõe-se a “disposição de aprender e da autolimitação para ambos os lados”, “ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra”.



sujeitos da sociedade civil, fornecendo argumentos aos debates públicos e veiculando informações que motivam seus membros à efetiva participação política cidadã (HABERMAS, 2007, p. 140-142).

“O Estado liberal depende da integração política de seus cidadãos” (HABERMAS; RATZIGER, 2007, p. 54). O que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é justamente a neutralidade ideológica do poder do Estado (HABERMAS, 2007, p. 53-57) propiciando que, num Estado liberal, a contribuição dos cidadãos religiosos seja garantida. Seria incoerente à proposta de laicidade do Estado um “indiferentismo preservador” (HABERMAS, 2007, p. 157), que atribui às tradições e comunidades religiosas um caráter epistêmico irracional, ou que determinasse que a religião não possuísse uma justificação interna, sendo portanto, meras “reliquias arcaicas da sociedade pré-moderna, mantidas na sociedade atual”. (HABERMAS, 2007, p. 157). Nesta perspectiva, a religião sucumbiria e desapareceria ante as críticas científicas e à modernização social e cultural, constituindo-se a liberdade religiosa não um direito, mas apenas o esforço de manutenção e preservação cultural do âmbito religioso, em declínio para extinção (HABERMAS, 2007, p. 156-157).

Contudo, é justamente o caráter secular do Estado de direito democrático, que ao garantir a liberdade religiosa, confere ao cidadão religioso o direito de exteriorizações religiosas na esfera pública que contribuam com os debates públicos (HABERMAS, 2007, p. 56-57; HABERMAS, 2007, p. 157-159). Aos cidadãos religiosos é conferida a possibilidade de se utilizarem de argumentos que contemplem suas convicções religiosas, sem a necessidade de traduzi-los a uma linguagem que seja acessível publicamente. “Por isso, eles deveriam poder expressar, e fundamentar, suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma ‘tradução’ secular” (HABERMAS, 2007, p. 147). Não é função do Estado liberal exigir este esforço mental e psicológico dos seus cidadãos religiosos. O princípio de neutralidade do poder do Estado pressupõe que o mesmo não assuma nenhuma concepção de mundo (secular) em detrimento de outra (religiosa) (HABERMAS, 2007, p. 148-151). Tal exigência estrita não cabe à esfera pública política informal, mas apenas àqueles que assumem mandatos públicos formais e que, portanto, são



obrigados utilizarem argumentos seculares comumente compreensíveis (HABERMAS, 2007, p. 144-146).

Contudo, ante aos desafios da modernidade: “o fato do pluralismo religioso; a ascensão das ciências modernas; e a disseminação do direito positivo e da moral social profana” (HABERMAS, 2007, p. 155), há que se reconhecer a imposição às comunidades religiosas para sanar dissonâncias cognitivas oriundas de sua fé dogmática, o que não ocorre aos cidadãos e saber seculares. Cabe aos cidadãos religiosos desenvolver um enfoque epistêmico que reconheça a precedência dos argumentos seculares no âmbito político público e estabeleça uma amplitude diletantística que possibilite, sem que se perca a propriedade de sua concepção religiosa, a abertura para relação entre os conteúdos de fé dogmática e o saber secular institucionalizado socialmente (HABERMAS, 2007, p. 155-158). Em contrapartida, o cientificismo e o naturalismo radicais, que desvalorizam o que não pode ser reduzido às observações experimentais, distinguem-se do pensamento pós-metafísica contemporâneo que “assume dupla vertente perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (HEBRMAS, 2007, 162). Esta ambivalência no trato com as religiões define a disposição própria dos cidadãos seculares, sendo estas a de cooperação e a disposição de aprender com as contribuições dos cidadãos religiosos (HABERMAS, 2007, p. 159-163).

No âmbito secular do debate político público, as convicções religiosas, certezas de fé outrora intocáveis e inquestionáveis, estão constantemente expostas à crescente reflexão. Fato este que pressupõe a aceitação do cidadão religioso de que, enquanto membro de um Estado de constituição secular não legitimado religiosamente, não mais pode ver-se membro de uma população religiosamente homogênea, mas imerso no pluralismo religioso e político. Deste modo, as convicções religiosas indefectivelmente se conectam com as compreensões seculares. Mesmo que o argumento religioso, para alguns, seja o único possível para contribuição nas controvérsias políticas, ainda sim, devem ser considerados. Tais cidadãos, ao utilizá-los estão assumindo posição em sentido político, cooperando portanto, com seus

concidadãos seculares não religiosos e participando do processo de legislação⁶ (HABERMAS, 2007, p.144-148).

Isto posto, um Estado liberal baseado na interdiscursividade democrática garante a “correlação polifônica” (RATZINGER, 2007, p. 90) ou seja, a mútua purificação e fecundidade entre religião e razão, torna-se espaço concreto de uma forma legítima de exercício da democracia (HABERMAS; RATZINGER, 2007, p. 48-52; 82-90).

Satisfaz às condições de debate democrático o estabelecimento de um consenso constitucional legitimado sobre argumentos (HABERMAS, 2007, p. 151-152). Não obstante a não imputabilidade, em termos de censura na esfera pública às contribuições da linguagem religiosa, ainda sim, esta não está isenta de uma necessária tradução feita cooperativamente, para que haja utilização política do conteúdo religioso. Este empenho de tradução envolve cidadãos religiosos e não religiosos, dispostos a realização do entendimento mútuo mediante ação comunicacional que manifeste as condições de possibilidade para que se estabeleça um consenso obtido comunicativamente. Ou seja, uma postura dialógica que, mediante argumentos que justifiquem seu posicionamento no que tange às diversas e controversas questões políticas, estabelecem um consenso em que as razões religiosas possam “aparecer como argumentos acessíveis em geral” (HABERMAS, 2007, p. 149-150).

Os sujeitos participantes do debate se comportam cooperativamente, tendo em vista o horizonte de um mundo compartilhado, intentando estabelecer sintonia entre seus distintos planos, através de uma interpretação comum da situação. Estes atores, cidadãos religiosos ou não do Estado de direito democrático, estão dispostos a atingir seus objetivos assumindo papéis de falantes, e também ouvintes, em processo de

⁶ A Doutrina Social da Igreja oferece contribuições às políticas do mundo. Constitui-se esta o conjunto de ensinamentos do Magistério eclesiástico que intenciona estabelecer os critérios, princípios e orientações à organização social e política dos distintos povos e nações. Conforme a Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, a finalidade da Doutrina Social da Igreja é “levar os homens a corresponderem, com o auxílio também da reflexão racional e das ciências humanas, à sua vocação de construtores responsáveis da sociedade terrena”. Este documento não está desvinculado de um contexto historicamente mais amplo de pronunciamentos da Igreja referentes às questões sócio-políticas do mundo, destacando-se as Encíclicas *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et magistra* (1961), *Populorum Progressio* (1967), *Laborens exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) e por fim, *Caritas in Veritate* (2009). No ano de 2004, o Pontifício Conselho Justiça e Paz organizou de forma sistematizada tal doutrina, apresentando o Compêndio da Doutrina Social da Igreja.



mútuo entendimento, na busca do caminho de fins ilocucionários (HABERMAS, 1990, p. 129-134).

Esta complementaridade essencial entre razão e fé colabora para a necessária postura do cidadão, seja ele religioso ou ateu, em um Estado constitucional liberal, uma vez que este Estado supõe a participação do cidadão em termos de “colegistador democrático”, inferindo desta postura as motivações que engendram e mantêm este mesmo Estado liberal (HABERMAS, 2007, p. 33-35).

Ora, ao tutelar e promover tais liberdades comunicativas (HABERMAS, 2007, p. 43-44)⁷, o Estado democrático forja o necessário “vínculo unificador” que reproduz a solidariedade cidadã da qual ele depende (HABERMAS, 2007, p. 40-41). Esta prática comunicativa, garantida pelo processo democrático, ao estabelecer o entendimento e consenso constitucional do bem comum e ao manifestar o empenho dos membros da sociedade para o próprio bem-estar, não pode prescindir da contribuição dos concidadãos religiosos nos debates públicos (HABERMAS, 2007, p. 56-57). “A neutralidade ideológica do poder do Estado garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos” (HABERMAS, 2007, p. 57).

A secularização apresenta-se como processo de aprendizado comum e complementar entre as mentalidades religiosas e seculares, em uma sociedade que propicie as contribuições de ambos para os debates referentes a temas controversos. Realidade somente possível na sociedade pós-secular (HABERMAS, 2007, p. 48-52). Por pós-secular se entende o desenvolvimento do processo de secularização que possibilitou não o fim da religião, mas ao contrário, tributou-lhe permanência num ambiente secularizado, e reconhecimento público, por sua contribuição à consciência normativa e à solidariedade dos cidadãos do Estado constitucional. Além disso, a persistência da religião na sociedade pós-secular “traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes” (HABERMAS, 2007, p. 52) afetando e modificando as mentalidades religiosas e seculares.

⁷ O filósofo e sociólogo J. Habermas questiona-se se “a modernidade ambivalente será capaz de encontrar sua estabilidade, valendo-se apenas das forças seculares de uma razão comunicativa”. Neste ponto, estabelece que a permanência do fenômeno religioso no ambiente secular não pode ser reduzida a um simples fato social. Tal fenômeno se torna um desafio cognitivo à análise filosófica.



Deste modo, faz-se possível “justificar na filosofia uma disposição para aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, mas por razões de conteúdo” (HABERMAS, 2007, p. 49). Cabe ao Estado constitucional proporcionar, mediante fecundo diálogo entre os conteúdos de fé e o saber secular, a transposição dos potenciais de significação conceitual originalmente religiosos, possibilitando a experiência de seu aproveitamento quando aplicados à consciência normativa e à solidariedade dos cidadãos. Em suma, o campo da liberdade civil em matéria religiosa abre espaço para que “ambos os lados estejam em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos” (HABERMAS, 2007, p. 52).

O fato do pluralismo religioso, enquanto desafio da modernidade à consciência e postura das religiões, envolve a reflexão do relevante papel político da religião no espaço público e estabelece a necessidade de que seja desenvolvido pelos cidadãos religiosos um “enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular” (HABERMAS, 2007, p. 155), que possibilite a relação entre os conteúdos de fé religiosos e o saber secular do mundo, de modo que o cidadão secular reconheça a relevância das contribuições das religiões no debate público e não negue a elas tal direito. Prospecta desta relação entre fé e razão a relação entre as distintas religiões num “enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas” (HABERMAS, 2007, p. 155), num fecundo correlacionamento dialógico e auto-reflexivo entre as ideias religiosas doutrinariamente estabelecidas, sem que haja prejuízo de suas pretensões de verdade, que são próprias e exclusivas de cada religião.

2. O CONCÍLIO VATICANO II E A LIBERDADE RELIGIOSA

2.1 Mapeamento do itinerário histórico da teologia das religiões: rumo a uma teologia inter-religiosa

A Declaração *Dignitatis humanae* é o texto que, apesar de sua brevidade e forma, talvez mais do que outros, permitiu a compreensão do significado do Concílio Vaticano II para a relação entre Igreja e mundo, além da doutrina católica por ele expressa, um século depois da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus* de Pio IX, no que tange a



oficialidade de sua doutrina a respeito das outras religiões e do relacionamento que se deve estabelecer com elas (KNITTER, 2008, 126-131).

De fato, o Vaticano II, nomeadamente, em seus documentos: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Unitatis redintegratio*, *Nostra aetate*, *Orientalium ecclesiarum* e, de maneira proeminente, a Declaração *Dignitatis humanae*, erige-se como marco histórico e força motriz a uma nova teologia cristã das religiões, ao apresentar o direito à liberdade em matéria religiosa e expor um julgamento positivo acerca das outras Igrejas e religiões não cristãs (GEFFRÉ, 2013, p. 49-50). Muito embora esta Declaração sobre a liberdade religiosa não desenvolva uma teologia das religiões, são oferecidos os pressupostos teológicos e antropológicos que favorecem o advento de uma teologia do pluralismo religioso (GEFFRÉ, 2013, p. 8-9; 43-49). Esta, antes de se configurar como novo campo de investigação teológica, tende a se constituir em *horizonte* possível à reflexão teológica, no contexto de pluralidade do fenômeno religioso. Ora, o pluralismo religioso, enquanto fenômeno irreduzível, torna-se novo paradigma à compreensão da mensagem cristã e da produção teológica (PANASIEWICZ, 2007, p.97-101). Nesta perspectiva, pode-se definir o erigir de uma teologia do pluralismo religioso que, diante da realidade misteriosa de um pluralismo religioso de princípio, se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa, ao reinterpretar a singularidade da mensagem cristã em face dos valores positivos que se encontram nas outras tradições religiosas. (GEFFRÉ, 2013, p. 37-57).

Um retrospecto histórico oferece a percepção do deslocamento da produção teológica, no que se refere à relação entre cristianismo e as outras religiões. A novidade contemporânea do pluralismo religioso questiona a teologia cristã, ocasionando a “evolução da teologia das religiões, que passou de uma teologia da salvação dos fiéis para uma teologia do pluralismo religioso” (GEFFRÉ, 2013, p. 43).

A teologia cristã, no decorrer de sua história, desenvolveu distintos modelos que expressaram sua compreensão para com as outras crenças. Um destes modelos, que vigorou entre comunidades cristãs de cunho fundamentalista, é o “Modelo de Substituição” (KNITTER, 2008, p. 39-58). Concepção que atribui a Deus a vontade de que haja somente uma verdadeira religião, a cristã. Deste modo, o valor positivo nas



demais religiões apresenta provisoriedade, uma vez que as mesmas estão destinadas a serem substituídas pelo cristianismo.

Um baluarte deste modelo teológico foi Karl Barth (1886-1968). Muito embora não tenha sido um cristão fundamentalista, sua teologia fundamentou o Modelo de Substituição, no que tange à compreensão cristã das outras religiões (KNITTER, 2008, p. 49). De origem protestante, Barth emite um veredicto acerca da religião: “Religião é descrença” (BARTH, 2006, 85-87) compreendendo-a como criação humana e empecilho a ação de Deus⁸. Mesmo distinguindo comparativamente o cristianismo das demais religiões, afirma que “todas as religiões são essencialmente as mesmas. Elas o são, porém, não porque todas revelam o Divino, mas porque todas elas, inclusive e em especial o cristianismo, atrapalham o Divino”. (KNITTER, 2008, p. 49). Não obstante esta crítica, Barth explicita que se há uma religião verdadeira, esta é o cristianismo (BARTH, 1956, p. 326), não pela sua constituição institucional, mas porque é a única religião que sabe que é falsa. Com isso, os cristãos reconhecem a relatividade de sua religião em vista da graça que lhes é dada em Jesus e seu Espírito. Infere-se disto a prescindibilidade de um diálogo efetivo entre as distintas tradições religiosas, “não há realmente muito com que os cristãos se relacionem nas demais religiões: nenhuma revelação, nenhuma graça salvífica, porque não há nenhum Jesus”. (KNITTER, 2008, p. 51).

A teologia cristã das religiões apresenta ainda outro modelo, o da complementação, cumprimento ou acabamento (KNITTER, 2008, p. 107-114). Esta perspectiva, desenvolvida já antes do Concílio Vaticano II, apresenta como expoentes os teólogos católicos Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar. Porém, o Modelo de Complementação não se restringe ao catolicismo, mas abarca as Igrejas Luterana, Reformada, Metodista, Anglicana e Grega Ortodoxa. Este modelo de teologia cristã das religiões desenvolve uma teologia do acabamento, atribuindo às outras religiões

⁸ Karl Barth, teólogo protestante e crítico da religião cristã, ao estabelecer, em sua produção teológica, a infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade, e que religião é a tentativa humana de reconhecer a Deus, determina o limite da religião. Ao homem somente é possível conhecer a Deus mediante uma atitude de fé, através de revelação e do auxílio divino que lhe advém pela graça. Barth distingue, portanto, religião e fé. Estando a fé ciente da distinção qualitativa entre Deus e a limitação humana, enquanto a religião intenciona compreender a Deus se abstendo desta infinita distinção. Deste modo, a religião aloca o humano no lugar de Deus, uma vez que sua compreensão de divindade se constitui em projeção humana. Cabe a religião, enquanto falta de fé, ser justificada elevada pela revelação.



o caráter de preparação evangélica à única e verdadeira religião revelada, o cristianismo. Embora haja o reconhecimento dos valores salutares presentes nas tradições religiosas, estes preparam os homens e mulheres de boa vontade para o reconhecimento da plenitude da verdade cristã (GEFFRÉ, 2013, p. 44-47). Mesmo que se afirme a presença de Deus nas outras religiões, há distinção de uma presença especial de Deus em Jesus no cristianismo. Este modelo de teologia cristã das religiões fomenta o diálogo entre as distintas tradições religiosas, a partir destas bases teológicas (KNITTER, 2008, p. 107-109).

O teólogo alemão Karl Rahner contribuiu para o estabelecimento de uma “revolucionária teologia das religiões” (KNITTER, 2008, p. 115) que amplia a perspectiva de uma teologia do acabamento. Rahner estabelece por pressuposto teológico a crença bíblica cristã de que “Deus é amor” (1 João 3,8) e portanto, quer salvar a todos. Neste empenho salvífico, Deus se autocomunica ao ser humano, concedendo-lhe aprioristicamente a graça salvífica. Ora, por conseguinte, a natureza humana não é meramente “natural”, mas natureza dotada de graça. Rahner cunha então o conceito “existencial sobrenatural” (RAHNER, 1989, p. 160-165) para falar desta presença da graça ou do Divino no seio da natureza de cada pessoa humana. Esta afirmação teológica confirma uma tendência assumida desde o Concílio de Trento, em que é possível fazer uma experiência de Deus e encontrar a salvação mesmo fora dos limites institucionais da Igreja (KNITTER, 2008, p. 115-118). Trento, ao definir dogmaticamente a justificação mediante o banho de regeneração (alusão ao batismo) ou pelo desejo dele (DZ, 2007, 1524), permite pensar a salvação fora do âmbito visível da instituição católica romana (LIBÂNIO, 2004, p. 285-287). Ido além, a produção teológica de Rahner afirma que a graça de Deus age nas religiões. Entende este teólogo que a graça de Deus tem de assumir alguma forma histórica e material, sendo a mais propícia e eficaz a incorporação nas religiões mundiais, então, “as religiões são os primeiros campos que devemos investigar em busca de indícios desse sopro do Espírito divino” (KNITTER, 2008, p. 119). A conclusão fundamental de Rahner é que “as religiões podem, por conseguinte, ser ‘caminhos de salvação’ (...) as religiões não cristãs podem ser ‘meios autênticos para obter o correto relacionamento com Deus e, nessas condições, para alcançar a salvação’” (KNITTER, 2008, p. 119-120).



Rahner abre uma possibilidade jamais explorada, a possibilidade teológica, não a realidade, da presença divina nas demais tradições religiosas. Para concluir seu pensar e garantir que sua teologia das religiões seja teologia cristã, Rahner afirma que toda graça é graça de Cristo. Ora, se a graça de Deus perpassa as profundezas interiores de cada ser humano e a vastidão da história da humanidade, isso se dá por causa de Cristo (RAHNER, 1989, p. 215-254; 366-377). Jesus é a causa final do amor salvífico de Deus, tudo se orienta para ele. Deste modo “qualquer budista, hindu ou aborígene australiano que vivenciar e assumir a graça do amor de Deus em suas respectivas religiões já está ligado com Jesus e orientado em sua direção, porque Jesus apresenta a meta suprema do dom do amor e da graça de Deus” (KNITTER, 2008, p 123).

Deste modo, estando dotadas de graça, todas as pessoas direcionam-se para Cristo, mesmo que não possuam plena consciência disto. Rahner cunha então o conceito de “cristãos anônimos” (RAHNER, 1969, p. 535-544), que abarca a concepção de que toda religião, vivenciada por homens e mulheres de boa vontade, são “forma de opção anônima por Cristo, condicionada pela pré-ordenação fundamental de todo homem ao Absoluto” (GEFFRÉ, 20013, p. 47). Deste modo, a missão da Igreja cristã católica é tornar o cristianismo implícito em explícito, apresentando-lhe a verdade integral que é Cristo. (GEFFRÉ, 2013, p. 44-49).

A nova teologia cristã das religiões de Rahner ecoa no Vaticano II, com duas significativas restrições (KNITTER, 2008, p. 126-130). Embora o Concílio declare que “tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre eles (os que buscam a Deus nas demais religiões), a Igreja julga-o como uma preparação evangélica” (Lumen Gentium n.16), não são adotadas as ideias de cristãos anônimos ou a percepção de que as religiões não cristãs sejam caminhos de salvação, da teologia rahneriana (KNITTER, 2008, 126-131).

Algo digno de nota é que a gama de concepções magisteriais do Vaticano II, em suma, ao retomar o *lógos spermátikos* (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 75-81)⁹, no texto da

⁹ Conceito que remonta ao século II do período patrístico e que tendo por pressuposto a preexistência do Logos, ou seja, a concepção bíblica que afirma Cristo como o primogênito de Deus, afirma que cada homem possui em seu intelecto um *germe* do Logos. Deste modo, todo ser humano é predisposto a se interessar pela Verdade e



Nostra aetate (DZ, 2007, 4195-4199, da doutrina patrística de Justino (I Apologia, 46; II Apologia, 8,1-2; 10,1-3; 13,3-6), possivelmente o fez na intenção de aplicar essas concepções aos tesouros da filosofia grega e portanto, a elementos constitutivos de outras religiões. Destarte, infere-se disto o reconhecimento do valor positivo nos elementos constitutivos das outras religiões, sejam cristãs ou não-cristãs (GEFFRÉ, 2013, p. 49-54).

É precisamente este dado que oferece o pressuposto teológico necessário ao ultrapassamento de uma teologia do cumprimento, subjacente aos documentos do Vaticano II, em direção a uma teologia do pluralismo religioso. Produção teológica que, sem abdicar da unicidade do mistério de Cristo, reconhece os valores positivos das outras religiões como lhes sendo próprios, possibilitando um pluralismo inclusivo de vias para Deus, o que confere significação teológica a este fenômeno contemporâneo do pluralismo religioso (GEFFRÉ, 2013, p. 47-52).

2.2 Pluralismo religioso e a garantia estatal ao diálogo entre as religiões

A constatação epistemológica de um pluralismo religioso insuperável redefine a produção da teologia das religiões, configurando-a como teologia do pluralismo religioso. Teologia esta que, ao interrogar-se acerca do significado soteriológico do pluralismo religioso no plano de Deus, cria condições a uma eclesiologia que considere seriamente as conseqüências do diálogo inter-religioso. Destarte, conceber o fenômeno do pluralismo religioso como “desígnio misterioso de Deus cuja significação última nos escapa” (GEFFRÉ, 2013, p. 52) implica em avançar ainda mais, e “tender a uma teologia inter-religiosa que reinterprete a singularidade cristã em função das riquezas de ordem religiosa de que podem ser testemunhas as outras religiões” (GEFFRÉ, 2013, p. 9).

Uma teologia inter-religiosa se interessa menos pelas disposições subjetivas dos membros das Igrejas e mais pelos elementos constitutivos das religiões. Destarte, o

apto em aprendê-la. Esta participação no Logos permite a Justino afirmar que mesmo antes da vinda de Cristo, os filósofos, em seus ensinamentos e vivência pautados na razão, já eram cristãos. Depois da vinda de Cristo ao mundo, quem possui a verdade íntegra e plena são os cristãos. A teoria do *lógos spermátikos* de Justino articula a filosofia grega e o cristianismo.



horizonte deste pensar teológico não se configura em um ecumenismo confessional, mas no “pluralismo religioso” como questão teológica. (GEFFRÉ, 2013, p. 34- 54).

Pluralismo religioso que não deve ser visto como fase histórica provisória, superável pela missão da Igreja, mas como fenômeno histórico irreversível e, em termos teológicos, expressão da vontade de Deus. A teologia inter-religiosa não intenta comprometer o cristianismo constitutivo estabelecido pela dogmática magisterial, ou seja, a unicidade soteriológica do mistério de Cristo, o único mediador da salvação; mas sim, a desabsolutizar o cristianismo como a única religião histórica da salvação. Com isto, compreende-se que “a Verdade” testemunhada pela revelação cristã não precisa ser inclusiva, nem exclusiva a qualquer outra verdade religiosa, mas que seja *singular* (GEFFRÉ, 2013, p. 58-60)¹⁰.

A teologia cristã das religiões, que se rege sob o paradigma teológico do pluralismo religioso, entende que as religiões do mundo são igualmente válidas e verdadeiras em sua comunicação acerca do que entendem da verdade sobre o Sagrado/Deus¹¹. Porém, teologicamente, há que se ter o cuidado de, na busca de conciliar o cristocentrismo inclusivo com o pluralismo teocêntrico, não optar pelo teocentrismo radical, “segundo o qual todas as religiões, inclusive o cristianismo, giram em torno deste sol que é o Mistério de Deus ou Realidade última do Universo” (GEFFRÉ, 2013,

¹⁰ A Declaração *Dominus Iesus*, ao retomar os pronunciamentos da constituição sobre a Igreja, bem como outros documentos do Concílio Vaticano II, define a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, no âmbito do diálogo inter-religioso e interconfessional. A teologia católica das religiões estabelece a compreensão da unicidade da Igreja Católica em função da unicidade e universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo. O Magistério da Igreja afirma que “Jesus Cristo é o mediador e o redentor universal (...)” (DZ, 2007, 5086). Somente a partir deste dado da fé cristã católica é que se pode afirmar teologicamente que a “ação salvífica de Jesus Cristo, com e pelo seu Espírito, estende-se, para além dos confins visíveis da Igreja, a toda a humanidade” (DZ, 2007, 5086), o que possibilita o erigir de uma teologia do pluralismo religioso, sem que se comprometa a unicidade e a universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo. A fé católica, em decorrência disto, afirma a unicidade da Igreja como mistério salvífico, por estar unida de modo inseparável a Jesus Cristo, seu fundador: “em relação com a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo, deve crer-se firmemente como verdade de fé católica a unicidade da Igreja por Ele fundada” (DZ, 2007, 5088). Deste modo, a Igreja é instrumento da íntima união com Deus e da unidade do gênero humano, sacramento de salvação (DZ, 2007, 4101).

¹¹ Esta amplitude ecumênica se deve a concepção da legítima diversidade das fórmulas teológicas e da pluralidade de métodos teológicos do Oriente cristão e do Ocidente, exposta no n.17 do Decreto *Unitatis Redintegratio*, do Concílio Vaticano II. Esta renovação conciliar da epistemologia teológica supõe a “hierarquia das verdades”, n. 11 deste mesmo Decreto, que esclarece como o católico deve proceder na exposição de sua doutrina: “Ademais, no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja, quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, com caridade e humildade. Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou ‘hierarquia’ das verdades da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente”.



p. 57), que relativiza a unicidade da salvação em Jesus Cristo (GEFFRÉ, 2013, p.54-60; *Ecclesia In Medio Oriente*, 2012, 19-28)¹².

Destarte, apresenta-se a proposta de um pluralismo inclusivo que reconhece o valor positivo das outras religiões como lhes sendo próprios. De um estreito eclesiocentrismo (LATORELLE; O'COLLINS, 1993, p. 47-53; 183-186)¹³, parte-se ao reconhecimento do valor das religiões, em sua pluralidade e alteridade (GEFFRÉ, 2013, p. 54-60). Com isto, propicia-se a análise das objetivações conceituais, simbólicas e éticas das distintas e plurais religiões (HABERMAS, 2007, p. 137-162).

A Declaração *Dignitatis humanae* evidencia que à teologia cristã é impossível renunciar à unicidade salvífica da mediação de Cristo. Contudo, permite a não identificação entre a universalidade do *mistério de Cristo* à universalidade do cristianismo. Isso, ao respeitar a alteridade das religiões e ao constatar que o valor positivo delas, fora do cristianismo, não é necessariamente a indicação de um cristianismo implícito. Com isso, faz-se possível à fé cristã afirmar que as coisas se encontram recapituladas em Cristo, sem absolutizar a religião cristã (DZ, 2007, 5087)¹⁴. Trata-se, neste sentido, de ultrapassar a concepção linear de história da

¹² A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia In Medio Oriente* reconhece como vínculo unitivo entre os judeus, muçulmanos e cristãos, o patrimônio espiritual comum que é a profissão em um Deus único e criador. Esta fé contribui significativamente para paz, convivência respeitosa e o diálogo inter-religioso. Neste diálogo, faz-se imprescindível ao cristão resguardar o que é próprio à sua confissão de fé: a profundidade do mistério da Encarnação de Jesus Cristo, o Filho de Deus. “Se, por um lado, a origem judia do ‘Nazareno’ permite aos cristãos saborear com alegria o mundo da Promessa, introduzindo-os de forma decisiva na fé do povo eleito (judeus) e unindo-os ao mesmo, por outro, separa-os a pessoa e a identidade profunda do próprio Jesus, porque os cristãos reconhecem n’Ele o Messias, o Filho de Deus”. O diálogo islâmico-cristão parte da convicção, de ambas as confessionalidades, de que em matéria religiosa não é permitida qualquer coação. Deve-se possibilitar a livre profissão da própria religião, bem como a utilização de seus respectivos símbolos, sem que haja perigo a vida e liberdade pessoal. Realidade esta, que tem por pressuposto que a “liberdade religiosa radica-se na dignidade da pessoa; garante a liberdade moral e favorece o respeito mútuo”. Em suma, “as religiões podem juntar-se para servir o bem comum, contribuindo para o desenvolvimento de toda a pessoa e a edificação da sociedade”.

¹³ O Concílio Vaticano II é referência ao processo de desenvolvimento e mudança de uma teologia de cunho apologético para uma teologia fundamental. A renovação dos estudos bíblicos e patrísticos, bem como dos métodos de exegese, a renovação ecumênica que ampliou o diálogo entre as distintas tradições religiosas, possibilitaram que já não sejam defensáveis atitudes intolerantes com protestantes, deístas e racionalistas, mas, o contexto ecumênico contemporâneo cria condições que permitem a aproximação e diálogo entre as distintas religiões os cidadãos seculares. Isto posto, rompe-se a concepção de um eclesiocentrismo em termos de uma eclesiologia completa, ao invés de uma Igreja enquanto lugar de transmissão da revelação, ou seja, um “eclesiocentrismo cuja ulterior finalização em Cristo permaneceu quase sempre ausente da estrutura do discurso”.

¹⁴ Tendo como referência o mistério da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, “a teologia hoje, meditando na presença de outras experiências religiosas e no seu significado no plano salvífico de Deus, é convidada a explorar se e como também figuras e elementos positivos de outras religiões reentram no plano



Salvação, para encontrar a *economia do mistério*, ou seja, uma *história ontológica* que começa não com Abraão, ou mesmo com Adão, mas com o *mistério de Cristo* que é a plenitude dos tempos (GEFFRÉ, 2013, p. 28-37).

Neste ponto, uma teologia do pluralismo religioso que tende a ser teologia inter-religiosa difere da concepção cristológica da teologia do acabamento. Esta, afirma Cristo como causa final, aquela afirma a identidade entre o absoluto universal e o absoluto concreto realizado na pessoa de Jesus enquanto manifestação histórica do Logos. Ou seja, a economia do verbo encarnado desvela uma economia mais vasta que coincide com a história religiosa da humanidade, estando o *Logos* agindo desde sua origem (GEFFRÉ, 2013, p. 129-136).

A proposta teológica de opção pluralista apresenta não apenas a concepção de um *pluralismo de fato*, mas ainda de um *pluralismo de princípio, de direito*. Isto, ao remeter-se ao mistério de uma pluralidade de vias para Deus, que faz parte do “mistério oculto desde os séculos em Deus” e que foi manifestado em Jesus Cristo (cf. Ef 3,9). Deste modo, pode-se considerar o pluralismo religioso como desígnio misterioso e inefável de Deus, cuja significação última escapa à total compreensão humana (GEFFRÉ, 2013, p. 50-54).

Nesta perspectiva, a *Dignitatis humanae* articulada à *Nostra Aetate* propõe uma ética do diálogo com as outras religiões, ainda que não apresente um fundamento teológico para tanto (GEFFRÉ, 2013, p. 28-30). Não obstante o debate sobre a exigência de uma ética global, no mundo contemporâneo e globalizado, que promova a autêntica humanização e se articule à concepção de consciência e liberdade expressa pela Declaração dos Direitos Humanos (1948) (GEFFRÉ, 2013, p. 13-15), Ratzinger elucida tal impossibilidade. Por mais que pareça evidente, às mentes de formação ocidental, a influência da racionalidade secular e da fé cristã em todas as culturas do

divino de salvação”. O Magistério recente da Igreja, com a Constituição *Lumen Gentium*, n. 62, afirmou que “a mediação única do Redentor não exclui, antes suscita nas criaturas cooperações diversas, que participam dessa única fonte”. Mesmo havendo a necessidade de aprofundar teologicamente o conteúdo desta “mediação participada” articulada às distintas tradições religiosas, ainda “se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor unicamente da de Cristo, e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares desta”. Para a fé cristã católica, não há como afirmar a ação salvífica de Deus fora da única mediação de Cristo.



mundo, o fato é que esta concepção não é clara para toda humanidade e portanto, perde sua operacionalidade no todo. Em suma, uma fórmula de pretensão universal, racional ou religiosa, aceita por todos é insustentável diante da pluralidade religiosa e cultural contemporânea (RATZINGER, 2007, p. 82-86; METZ, 2007, 173-174; 214-224)¹⁵.

Deste modo, abre-se o caminho a uma necessária coexistência dialogal entre as religiões, que possibilite o erigir de uma lógica que considere e reconheça o outro em sua alteridade, ou seja, que haja o cultivo de uma “hermenêutica da diferença” (GEFFRÉ, 2013, p. 16). O Concílio Vaticano II promove esta atitude prática da “ética do diálogo” (GEFFRÉ, 2013, p. 29) em seus documentos. Deste modo, a necessária “correlação polifônica” (RATZINGER, 2007, p. 90) entre as religiões, que incide na esfera pública, precisa ser tutelada e garantida pelo Estado (*Dignitatis humanae*, n. 6). Isto, uma vez que o diálogo inter-religioso apresenta como objetivo prático o envolvimento das distintas concepções religiosas na efetividade da paz mundial e para conservação do humano autêntico, indo porém, para além disso. O desenvolvimento de um diálogo que considere a alteridade das religiões é uma exigência do pensamento. O confronto com o outro redefine as identidades individuais, historiciza os esquemas de compreensão até então recebidos, e os relativiza em vista da possibilidade dialógica plural (GEFFRÉ, 2013, p. 28-37).

A partir do exposto até então, faz-se possível oferecer os pressupostos fundamentais ao desenvolvimento de um pensar teológico que se questione mediante o fenômeno do pluralismo religioso contemporâneo e a imprescindibilidade do diálogo inter-religioso na esfera pública (GEFFRÉ, 2013, p. 54-60). Este pensar prospecta no desenvolvimento doutrinal de uma teologia da salvação dos fiéis para uma teologia hermenêutica inter-religiosa. Trata-se, nesta perspectiva, de responder teologicamente ao desafio da pluralidade das religiões e sua positividade histórica.

¹⁵ A impossibilidade de um *ethos* universal, na reflexão de J. Ratzinger, não é questão encerrada na teologia, há contrapontos. O teólogo J. B. Metz identifica o sofrimento como *arché*, ou seja, realidade universalmente concebida e que possibilita a convivência entre todos os cidadãos, religiosos e seculares, mediante a instauração de um *ethos* da compaixão que assuma a pluralidade social, cultura e religiosa, aguce a sensibilidade em vista de ações solidárias e promova a superação do sofrimento. Deste modo, o debate no espaço público tem por motivação o sofrimento como *arché*, contribuindo a religião para sua superação e instauração da compaixão, garantindo aos diversos povos e tradições religiosas a liberdade e a dignidade de todos os seres humanos.



Tende a teologia das religiões a tornar-se teologia do pluralismo religioso, ou mesmo, uma teologia hermenêutica inter-religiosa, que se interroga acerca da pluralidade das tradições religiosas no interior do misterioso desígnio salvífico de Deus (GEFFRÉ, 2013, p. 37-54). Ao invés do axioma “Fora da Igreja não há salvação”, afirma-se que “fora do mundo não há salvação” (GEFFRÉ, 2013, p.56).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Estado liberal de direito democrático se autolegitima mediante processos jurídico-democráticos aceitos racionalmente, constituindo-se através da interação discursiva dos cidadãos, considerados seus colegisladores democráticos. Deste modo, o Estado produz seus próprios pressupostos motivacionais, ao supor a ação comunicativa e participação dos cidadãos, sejam religiosos ou não, em vista não de seus interesses, mas do bem comum. Este âmbito dialógico não pode privar-se da contribuição das distintas comunidades religiosas, garantindo aos cidadãos religiosos o direito à participação nos debates públicos, servindo-se de uma linguagem religiosa, que traduzida cooperativamente, será acessível publicamente. A correlacionalidade polifônica, por envolver as distintas religiões e a razão secular, tende a abrir-se à perspectiva de mútua e benéfica reordenação destas forças, contribuindo para a constituição do Estado democrático. Nisto, desvela-se a imprescindível postura deste mesmo Estado em promover e tutelar a liberdade religiosa que permite o erigir do diálogo inter-religioso. Dado este que incide na produção teológica. A partir da realidade contemporânea do pluralismo do fenômeno religioso, tido como questão teológica, erige-se a proposta de ultrapassamento dos modelos de substituição e acabamento, próprios da teologia das religiões, para a elaboração de uma teologia do pluralismo religioso que se configure como teologia hermenêutica inter-religiosa. Este pensar teológico considera a alteridade e atribui valor positivo às diversas tradições religiosas, possibilitando assim o profícuo diálogo inter-religioso, imprescindível tanto à constituição de uma eclesiologia, quanto de um Estado, que imersos em realidade secular, considerem a relevância do fenômeno do pluralismo religioso contemporâneo e o valor da colaboração das diversas tradições religiosas no debate público.

REFERÊNCIAS



ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Patrologia**: vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja. Tradução de Monjas Beneditinas. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**: fides quaerens intellectum. Tradução de Vera Kikuti. São Paulo: Fontes Editorial, 2006.

_____. **Church dogmatics**. Edinburgh: T&T Clark, 1956.

BERGER, P.L.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Tradução de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2012.

Declaração Dignitatis humanae. In. KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Documentos do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações. Edição bilíngüe com texto português revisto pelos secretários da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1966.

GEFFRÉ, Claude. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de uma teologia inter-religiosa. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

HABERMAS, Jurgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____; **Pensamento Pós-Metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jurgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Organização de Florian Schuller; tradução de Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_po.html. Acessado em 28/06/2015.

KNITTER, Paul F. **Introdução às Teologias das Religiões**. Tradução de Luiz Fernando Gonçalves Pereira. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Kairós).

LATOURELLE, René; O'COLLINS, Gerald (org). **Problemas e Perspectivas de Teologia Fundamental**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1993.

LIBÂNIO, J. B. **Eu creio nós cremos**. São Paulo: Loyola, 2004.

MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II**. Uma história nunca escrita. Tradução (luso) de Maria José Figueiredo; adaptação de José Francisco Vidigal. São Paulo: Ambiente & Costumes, 2013.

METZ, Johann Baptist. Memoria passionis. Uma evocación provocadora em uma sociedade pluralista. Tradução espanhola de José Manuel Lozano Gotor. Santander: Sal Terrae, 2007.

RAHNER, K. **Curso Fundamental da Fé**: Introdução ao conceito de cristianismo. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. Los cristianos anónimos. In: **Escritos de Teología**. Madrid. v. 6. 1969.

