



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

O CRISTIANISMO A CAMINHO DO SUL: TEOLOGIA INTERCULTURAL COMO DESAFIO À TEOLOGIA SISTEMÁTICA¹

*Christianity on its Way South:
Intercultural Theology as a Challenge to Systematic Theology*

Rudolf von Sinner²

Resumo: A maioria dos cristãos vive, hoje, na América Latina ou na África, com tendência crescente. Novas igrejas também chegam a países secularizados através da migração e desafiam as igrejas tradicionais e, igualmente, a população sem pertença eclesial. Disso resulta um desafio urgente à teologia sistemática, como explicação da fé cientificamente responsável, de ir além de suas bases tradicionais, ocidentais, históricas e filosóficas e desenvolver uma teologia verdadeiramente intercultural, “católica” e ecumênica.

Palavras-chave: Interculturalidade. Teologia Sistemática. Cristianismo no século XXI.

Abstract: The majority of Christians lives, today, in Latin America or Africa, with a growing tendency. New churches also arrive at secularized countries through migration and are challenging the traditional churches and the population with no church affiliation alike. The result of this process is an urgent challenge to Systematic Theology, as a scientifically sound explication of faith, to go beyond its traditional, western, historical and philosophical foundations and to develop a truly intercultural, ‘catholic’ and ecumenical theology.

Keywords: Interculturality. Systematic Theology. Christianity in the 21st Century.

Whose Religion is Christianity?
Lamin Sanneh³

¹ O artigo foi recebido em 05 de março de 2012 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em alemão por Nélio Schneider e revisado pelo autor: *Das Christentum auf dem Weg nach Süden: Interkulturelle Theologie als Herausforderung an die Systematische Theologie*. In: GMAINER-PRANZL, Franz; GRUBER, Judith (Orgs.). *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*. Salzburg, 2012 [no prelo]. O presente texto foi elaborado durante um *fellowship* como pesquisador no Lichtenberg-Kolleg da Universidade de Göttingen, um Instituto de Estudos Avançados patrocinado pela Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), em 2011, e contou com o apoio da Faculdades EST, que me liberou para um ano de pesquisa, pelo qual quero expressar minha profunda gratidão.

² Doutor (Universidade de Basileia, 2001) e livre docente (Universidade de Berna, 2010) em Teologia. Professor titular de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Líder do grupo de pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana. Contato: rudolf@est.edu.br

³ “O cristianismo é religião de quem?” SANNEH, Lamin. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company 2003.

O católico-romano Léopold Sédar Senghor (1906-2001), ex-presidente do Senegal (foi presidente de 1960 a 1980), líder do movimento da *négritude*, disse há exatamente meio século:

Tal era o aviltamento em que se encontrava então “a alma negra”, que nós aceitamos até ser uma “tabula rasa” uma raça, quase um continente, que por 30.000 anos não teria pensado nada, nada sentido, nada pintado ou esculpido, nada cantado ou dançado. Um nada no fundo do abismo, capaz apenas de implorar e de receber: uma cera mole nas mãos do Deus branco de olhos azuis como o céu.⁴

Essa importante provocação leva diretamente à preocupação que está na base desta contribuição e que nela será fundamentada e discutida, a saber, que, apesar dos variados contatos culturais – mais ou menos bem-sucedidos – com o *global South*, com o “Sul”, como, por exemplo, por meio da missão, do colonialismo, da globalização e da migração, o aporte autônomo, principalmente cultural, oferecido pelo Sul ainda passa praticamente despercebido pelo “Norte”.⁵ Especialmente na teologia sistemática de língua alemã, que tenho em mira aqui, a formulação do cristianismo em culturas não ocidentais praticamente não tem nenhuma importância; quando muito, é vista como um complemento exótico, mas não como algo de que também a teologia ocidental pudesse aprender. Fatos incontestes são o enorme crescimento e a transformação do cristianismo na África, assim como na América Latina e em certas partes da Ásia. Enquanto o cristianismo ocidental luta com as variadas formas assumidas pelo fenômeno da secularização e com o esvaziamento das igrejas, parece que em outros lugares o cristianismo floresce. O que resulta disso para a identidade desse cristianismo global e pluriforme? O deslocamento do seu assim chamado centro gravitacional para o Sul significaria também uma inversão do poder de definição?

Como se sabe, já em seus primórdios, o cristianismo esteve fortemente representado no Norte da África, principalmente na Etiópia e no Egito, antes de ser reprimido pelo islamismo.⁶ Não foi no século XX, portanto, que o cristianismo se dirigiu para o Sul pela primeira vez; a sua origem está no Sul, mais exatamente, na área do Mediterrâneo com o seu centro na Palestina. Philip Jenkins considera que o ano de 1400 foi o período em que a Europa começou a se tornar o centro gravitacional do cristianismo, ao passo que até aquele momento a sua presença havia sido mais forte

⁴ Apud GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 457, o qual, por sua vez, cita de BUJO, Bénédet. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf: Patmos, 1986. p. 55.

⁵ Emprego esses termos por serem usuais e por serem úteis em termos heurísticos, já que eles designam rupturas realmente existentes entre diversos grupos de países com suas especificidades religiosas, econômicas e políticas. Todavia, eles devem ser entendidos em termos metafóricos mais que geográficos reais, tanto é que também existe o “Sul” no “Norte” e vice-versa. Certamente a intenção aqui não é fazer atribuições essencialistas e muito menos cimentá-las em definitivo.

⁶ O cristianismo na África (do Norte) é tão antigo que “it can rightly be described as an indigenous, traditional, and African religion [que ele pode ser corretamente descrito como uma religião indígena, tradicional e africana]” (MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969. p. 229; cf. KIM, Sebastian; KIM, Kirsteen. *Christianity as a World Religion*. London: Continuum, 2007. p. 63).

na África e na Ásia.⁷ Após o ano de 1500, teve início uma atividade missionária cristã de alcance mundial, na qual, por exemplo, os jesuítas desempenharam um papel central. A partir do século XVIII, também entraram em cena as sociedades missionárias protestantes. Contudo, sempre houve também, e numa intensidade maior do que geralmente se percebe, uma forte *agency* [atividade, iniciativa] própria dos missionados e até uma cristianização propriamente autônoma, como no caso do Reino do Congo no século XVI.⁸ O seu regente Afonso I (Mvemba Nzinga, 1506-1543) se correspondia assiduamente com o rei português Dom Manuel e com a Cúria em Roma. Outros exemplos de evangelização e de crescimento autônomos ainda poderiam ser aduzidos, incluindo a “exportação” de cristãos entre os escravos embarcados para a América.⁹ O cristianismo gradativamente foi encontrando o caminho de volta para o “Sul” e inclusive penetrou em regiões totalmente novas. Um surto de crescimento nunca antes registrado aconteceu no século XX, principalmente na América Latina e na África, e em proporções relativamente menores, mas em números absolutos igualmente consideráveis também na Ásia. Assim sendo, pode-se dizer hoje, recorrendo à formulação de Dana Robert, que o cristão típico do século XX não é um homem europeu, mas uma mulher africana ou latino-americana.¹⁰

O cristianismo, portanto, está a caminho do Sul. Ou melhor: ele já está lá, em formas de manifestação há muito autônomas, como “síntese de elementos globais e locais com a sua própria integridade”¹¹, e está retornando de lá para o Norte pela via da migração e da missão.¹² Esse fato suscita da parte de agentes no Sul, por exemplo, a seguinte pergunta: “O cristianismo é religião de quem?” – “Whose Religion is Christianity?”¹³. Analistas no Norte perguntam, tão fascinados quanto preocupados, se estaria surgindo uma “nova cristandade (*next Christendom*)” no Sul, que daria o tom nas próximas décadas, mostrando o caminho ao cristianismo tradicional do Norte,

⁷ JENKINS, Philip. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Ed. revisada e ampliada. New York: Oxford University Press, 2007a. p. 19.

⁸ Isso fica cada vez mais evidente no processamento interdisciplinar da história da missão, como, por exemplo, numa jornada sobre “Missionárias e missionários como agentes de transformação e de transferência: zonas de contato extraeuropeias e seus espaços de ressonância europeus (1860-1940)”, que teve lugar de 29/9 a 1/10 no Instituto de Estudos Avançados Lichtenberg-Kolleg da Universidade de Göttingen, por iniciativa de Shalini Randeria, Rebekka Habermas e Richard Hölzl.

⁹ Cf. KOSCHORKE, Klaus. *Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, p. 187-210, 2009, às p. 196-207; THORNTON, John. *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo 1506-1543. Journal of African History*, v. 25, p. 147-167, 1984.

¹⁰ “The typical late twentieth-century Christian was no longer a European man, but a Latin American or African woman” (ROBERT, Dana L. *Shifting Southward. Global Christianity Since 1945. International Bulletin of Missionary Research*, v. 24, n. 2, p. 50-57, 2000).

¹¹ ROBERT, 2000, p. 57.

¹² Cf. WÄHRISCH-OBLAU, Claudia. *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*. Leiden: Brill, 2009.

¹³ SANNEH, 2003. *Sanneh é um convertido do islamismo, natural da Gâmbia, há muitos anos docente em Yale. A exemplo de outros, ele ressalta que a missão de modo algum foi ou é uma simples importação, mas exige o reconhecimento da agency de pessoas e grupos locais. Sinal disso é, por exemplo, o fato do crescimento célere do cristianismo na África e que, nesse processo, são criadas formas próprias, indígenas.*

também percebido por muitos como decadente, e enfrentando o islamismo. Alguns associam a isso esperanças¹⁴, outros, temores, outros ainda simplesmente ignoram o desafio. O significado desse fato para a percepção geral, principalmente para uma teologia cristã sistemática e intercultural, é o objeto desta contribuição. Num primeiro momento, procurarei descrever mais precisamente essa mudança global como “caminho rumo ao Sul” (1). Num segundo passo, será tematizada a teologia intercultural surgida da missiologia, uma teologia que procura entender e interpretar esse movimento (2). Em seguida, abordarei a relação entre contextualidade, intercontextualidade e a questão da verdade na teologia sistemática (3), para, na conclusão, formular em teses o que considero ser o questionamento à teologia sistemática a partir da perspectiva intercultural, em suma, por que essa perspectiva é necessária não só para uma determinada disciplina parcial, mas também para a “essência” da teologia e, nesse aspecto, apresenta uma demanda à docência e à pesquisa acadêmicas (4).

O cristianismo a caminho do Sul

Em seus apreciados escritos, o historiador Philip Jenkins falou de uma “nova cristandade” (*The Next Christendom*).¹⁵ Segundo o autor, a sua tese fundamental foi amplamente aceita: “longe de ser um artigo de exportação do Ocidente capitalista, um vestígio do imperialismo euro-americano, a cristandade lançou raízes no Terceiro Mundo e o futuro da religião situa-se no Sul global”¹⁶. Por conseguinte, o centro gravitacional¹⁷ do cristianismo desloca-se para o Sul, onde ele se encontra em franco progresso e já superou numericamente o cristianismo do Atlântico Norte. A expressão “Sul” ou “Global South”, que se tornou usual em círculos das Nações Unidas e outros, equivale, em regra, aos países da África, Ásia, América Latina e Oceania, mesmo quando se situam no hemisfério Norte, ao passo que os países da Europa e da América do Norte são considerados como o Norte Global. Casos controversos naturalmente são a Austrália, a Nova Zelândia e o Japão, como também partes da Europa Oriental.¹⁸

¹⁴ Cf., por exemplo, Ustorf, que mostra como não é só em tempos mais recentes que o cristianismo do Sul alimenta esperanças de compensação dos missionários e ecumênicos do Norte, o que pode estar sendo reeditado de modo exemplar pela contraposição unilateral de “cristianismo liberal” no Norte e um novo *corpus christianum* do Sul, feita por Jenkins: USTORF, Werner. “The Beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”, *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010, principalmente p. 63ss. No entanto, atrevo-me a duvidar que sonhos de hegemonia sejam apenas uma invenção ocidental (cf. p. 68); eles parecem tomar forma justamente também no Sul.

¹⁵ JENKINS, 2007a. Esse livro é o primeiro de uma trilogia, à qual pertencem ainda *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press, 2006, e *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. New York: Oxford University Press, 2007c.

¹⁶ “Far from being an export of the capitalist West, a vestige of Euro-American imperialism, Christianity is now rooted in the Third World, and the religion's future lies in the global South”; JENKINS, 2007, p. xi.

¹⁷ Cf. sobre isso, JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

¹⁸ JOHNSON; ROSS, 2009, p. 352. A utilização do par de conceitos “Global North” e “Global South”, todavia, não é unívoco – nos diversos estudos sobre o cristianismo mundial e também no próprio Atlas

Anteriormente se falava, no sentido econômico e político, do Terceiro Mundo ou dos países em desenvolvimento em contraste com os países industrializados do Primeiro e do Segundo Mundos, no sistema mundial bipolar; hoje o critério é formulado precipuamente em termos econômicos e de modo mais neutro em termos políticos.

Os números são incontestáveis, mas também limitados quanto ao seu enunciado. Numericamente, a parcela do cristianismo na população mundial total permaneceu praticamente inalterada nos últimos cem anos, ou seja, ela gira em torno de 35% (1910) e 33,2% (2010).¹⁹ Entretanto, o mapa religioso se modificou bastante. Em 1910, mais de 80% do cristianismo vivia na Europa e na América do Norte; hoje são tão somente cerca de 40%. Na África, a parcela de cristãos em relação à população elevou-se de 9,4% no ano de 1910 para perto de 50% hoje. Dois terços de todos os cristãos moram hoje no Sul. Hoje há mais cristãos falando chinês que alemão.²⁰ O Brasil é o país com o maior número de católicos em todo o mundo, ao mesmo tempo, o que tem o maior contingente de pentecostais e, em sua totalidade, o segundo maior em número de cristãos em todo o mundo, depois dos EUA.²¹ A maior igreja anglicana do mundo logo estará domiciliada na Nigéria. Isso lhe confere uma posição especial dentro da comunhão anglicana que se vale dela para afirmar um posicionamento específico. O seu primaz, arcebispo Peter J. Akinola, também já se tornou renomado mundialmente como líder da frente contra a ordenação de homossexuais.²² “Isso é um ataque à igreja de Deus – um ataque satânico à igreja de Deus”, disse Akinola quando o homossexual confesso Jeffrey John foi nomeado bispo de Reading.²³ A instalação de Gene Robinson como bispo de New Hampshire, nos EUA, levou a Igreja Anglicana à beira de um cisma, a um conflito interno que perdura até hoje. Akinola foi o porta-voz de uma assembleia de “anglicanos do Sul”, que, entre outras coisas, fez constar isto:

Nós rejeitamos a expectativa de que nossas vidas em Cristo devam conformar-se com as normas teológicas, culturais e sociológicas mal conduzidas, associadas com setores do Ocidente [...]. As inovações em desacordo com a Escritura, introduzidas pelas províncias norte-americanas e outras províncias ocidentais em matéria de sexualidade humana solapam a mensagem básica da redenção e o poder da Cruz para transformar

2009 –, pois, por exemplo, a Austrália, a Nova Zelândia e o Japão figuram entre os países do Norte Global, ao passo que a Rússia transuraliana é vista, no sentido econômico, antes, como parte do “Sul”.

¹⁹ JOHNSON; ROSS, 2009, p. 8s; SHENK, Wilbert R. Introduction. In: SHENK, Wilbert R. (Org.). *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll/N.Y.: Orbis Books, 2002. p. xi-xvii (xii).

²⁰ Conforme JOHNSON; ROSS, 2009, p. 225, o número de cristãos de fala alemã é de 47.444.000, o de cristãos que fala chinês ou mandarim é de 88.673.000 (no ano de 2010).

²¹ Sobre esse último dado, veja a tabela em JENKINS, 2007a, p. 104.

²² JENKINS, Philip. Christianity Moves South. In: WIJSEN, Frans; SCHREITER, Robert (Eds.). *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi, 2007b. p. 15-33, à p. 16.

²³ “This is an attack on the Church of God – a Satanic attack on God’s Church”; JENKINS, 2007a, p. 237, 236. Atendendo a um pedido urgente do arcebispo de Canterbury, John abriu mão da nomeação. Disponível em: <<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article1148858.ece>>. Acesso em: 04 maio 2011.

vidas. Esses desvios são um sintoma de um problema mais profundo, que é a diminuição da autoridade da Sagrada Escritura.²⁴

Isso mostra que não são poucas as igrejas do Sul que representam um refúgio da ortodoxia, que desafia abertamente o Norte e, ao fazê-lo, sentem-se bem próximas da mensagem bíblica e da vivência das primeiras comunidades. Peter Beyer igualmente falou de duas religiões globais dotadas de enorme vitalidade: o islamismo conservador e o protestantismo conservador²⁵, o que desloca ambos quase automaticamente para as mediações do fundamentalismo.²⁶ No entanto, mesmo que isso esteja correto no que se refere à tendência geral, é preciso olhar de novo com acuidade para visualizar as consideráveis diferenças também entre os grupos conservadores. Pesquisas de opinião e de campo mundiais, que remontam já às décadas de 1960 e 1970, encontraram diferenciações bem maiores que as anteriormente presumidas; não há qualquer vestígio de unidade fundamental, por exemplo no conceito de igreja, nem na compreensão progressista nem na conservadora.²⁷ Com o crescente conhecimento que se tem do cristianismo realmente vivido e crido nas diferentes regiões do mundo, essa percepção da enorme disparidade tende a aumentar ainda mais.

Portanto, essa nova visibilidade das igrejas do Sul de fato constitui um processo ambivalente. Por um lado, é de se saudar sem ressalvas que a missão cristã tenha abandonado o seu centro norte-atlântico e que não se trate mais de uma relação unilateral, paternalista entre “igrejas-mães” e “igrejas-filhas”. Os cristãos no assim chamado “Global South” há muito já se tornaram independentes no que se refere à sua vida comunitária, à sua organização, à sua missão, em sua maioria também às suas finanças. O Brasil e a Coreia do Sul, bem como a Nigéria, enviam missionários para todo o mundo, evidenciando, desse modo, a grande vitalidade e capacidade de irradia-

²⁴ “We reject the expectation that our lives in Christ should conform to the misguided theological, cultural and sociological norms associated with sections of the West... The unscriptural [!] innovations of North American and some western provinces on issues of human sexuality undermine the basic message of redemption and the power of the Cross to transform lives. These departures are a symptom of a deeper problem, which is the diminution of the authority of Holy Scripture”; apud JENKINS, 2007a, p. 238.

²⁵ BEYER, Peter. Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, 1990. p. 373-396; cf. COLEMAN, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, 2000. p. 3.

²⁶ Obviamente isso depende da definição de fundamentalismo. Se o definirmos mais na linha dos *Fundamentals* de 1910-1915, haverá diferenças consideráveis entre fundamentalistas e carismáticos, porque os primeiros davam mais valor à ortodoxia, à interpretação literal da Bíblia e ao antiliberalismo que à experiência direta do Espírito; cf. COLEMAN, 2000, p. 24s. Em contrapartida, há outra definição que inclui os pentecostais; assim, RIESEBRODT, Martin. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der “Kampf der Kulturen”*. 2. ed. München: Beck, 2001. p. 52ss distingue um tipo “legalista-literalista” de um tipo “carismático” de fundamentalismo (ambos se caracterizam, segundo Riesebrodt, por um “regresso mítico” e um “rigorismo ético-legalista”), os quais ele diferencia de movimentos religiosos “progressistas” de revitalização, entre os quais a teologia da libertação da América Latina, da África do Sul e o “xiismo vermelho” de Ali Shariati (p. 53).

²⁷ Cf. USTORF, Werner. Global Christianity, New Empire, and Old Europe. In: WIJSEN; SCHREITER (Eds.), 2007b, p. 35-49, aqui p. 38; cf. também USTORF, 2010.

ção de suas igrejas, mas também seus potenciais estratégicos e financeiros. As igrejas de migração vêm para a Europa e a América do Norte e estão presentes, em parte até missionariamente ativas nesses lugares.²⁸ Na medida em que se trata de *agency* de pessoas falsamente vistas como passivas ou precipuamente carentes de ajuda das assim chamadas “igrejas jovens”, trata-se indubitavelmente de um desenvolvimento positivo. Philip Jenkins diz com razão:

Se há alguma lição a ser extraída de toda a recente pesquisa erudita sobre as igrejas emergentes, então é a de que essas definem a si mesmas de acordo com os seus próprios padrões, a despeito de todos os diligentes esforços para constituí-las nos moldes da Velha Cristandade²⁹.

Por outro lado, porém, frequentemente a missão oriunda do “Global South” de modo algum demonstra maior sensibilidade para com as culturas locais que fizeram, à época, as missões norte-atlânticas. Não é raro que se trate também da obtenção de poder político e econômico. Muitos sustentam que hoje o próprio campo religioso se converteu num mercado disputado e altamente competitivo – não só entre religiões diferentes, mas também e justamente entre os movimentos e as denominações da mesma religião. Profecias, visões, sonhos, curas e exorcismos fazem parte do cotidiano de muitas das novas igrejas em franco crescimento, o que desperta em muita gente lembranças (geralmente ruins) da Idade Média.³⁰ Não é para menos que o livro de Jenkins foi qualificado como um “alerta”.³¹

Dito de modo mais neutro, as comunidades religiosas e entre elas justamente as igrejas cristãs fazem parte de uma comunidade mundial de comunicação, do tipo descrito por Niklas Luhmann há quarenta anos como sociedade mundial determinada decisivamente pela comunicação simultânea, global.³² Com efeito, a comunicação é escrita em maiúsculo também na autoexportação de igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus, de cunho neopentecostal: mediante a utilização dos meios eletrônicos à disposição, bem como pela representação visível na forma da edificação de templos que podem ser vistos num entorno bem amplo, e mais recentemente também

²⁸ Na Europa, seu principal objetivo consiste em recristianizar as sociedades secularizadas, ainda que com pouco êxito. A sua esfera de ação fica restrita essencialmente às igrejas de migração; ver sobre isso, WÄHRISCH-OBLAU, 2009.

²⁹ “If a single lesson emerges from all the recent scholarship on the rising churches, it is that they define themselves according to their own standards, despite all the eager efforts to shape them in the mold of the Old Christendom.” JENKINS, 2007a, p. 250.

³⁰ “For better or worse, the dominant churches of the near-future could have much in common with those of medieval or early modern European times” [Para bem ou para mal, é possível que as igrejas dominantes do futuro próximo tenham muito em comum com aquelas da época medieval ou do início da Era Moderna]. (JENKINS, 2007b, p. 19).

³¹ Assim, na página de rosto da segunda edição; cf. USTORF, 2007, p. 32.

³² LUHMANN, Niklas. Die Weltgesellschaft. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 57, 1971, p. 1-35, reimpresso in: *Soziologische Aufklärung 2*. Opladen, 1975. p. 51-71 (texto levemente abreviado por exclusão da síntese).

da construção do Templo de Salomão em tamanho e forma supostamente originais.³³ Tendo em vista a crescente multiplicidade e as pretensões de poder de muitas igrejas, Jenkins pergunta no final do seu texto: “Para quem está acostumado a viver no ambiente da ‘cristandade ocidental’, a questão crítica deve ser a de determinar o que é conteúdo religioso autêntico e o que é bagagem cultural; em suma, o que é cristianismo e o que é meramente ocidental?”³⁴

Poderíamos acrescentar: “O que é meramente meridional?” Nesse tocante, é de se esperar que “o conteúdo religioso autêntico” seja de cunho pacífico e cooperativo. No entanto, um olhar para os textos bíblicos e para a história permite reconhecer facilmente que isso não é algo autoevidente. E a questão referente ao que necessária e universalmente faz parte do cristianismo e ao que não faz parte agita-o desde os seus primórdios e sempre o agitará, porque há argumentos mais ou menos plausíveis a considerar, mas não há uma resposta conclusiva.

Questões de identidade de religiões cada vez mais globalizadas não são centrais somente para o cristianismo, embora esse esteja no centro das minhas reflexões. Quando os pensadores islâmicos refletem sobre o islamismo na modernidade, principalmente na modernidade ocidental, eles se ocupam com questões análogas.³⁵ As conhecidas controvérsias em torno da necessidade ou não de as mulheres islâmicas cobrirem a cabeça ou vestirem a burca, assim como da construção de minaretes na Europa Ocidental e na Europa Central são sinais dessas discussões que são travadas pelos dois lados.³⁶ Também no budismo há controvérsias em torno da identidade e da contextualidade.³⁷ E religiões até agora dotadas de fortes vínculos étnicos passam a se universalizar, como, por exemplo, as religiões afro--brasileiras, às quais, conforme as estatísticas, pertencem hoje mais brancos que negros, de modo que elas também necessitam proceder a redefinições.³⁸

³³ Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Templo_de_Salomão_\(IURD\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Templo_de_Salomão_(IURD))>. Acesso em: 14 mar. 2011.

³⁴ “For anyone accustomed to living in the environment of ‘Western Christianity’, the critical question must be to determine what is the authentic religious content, and what is cultural baggage. What, in short, is Christianity, and what is merely Western?” JENKINS, 2007b, p. 32.

³⁵ Cf. AHMED, Akbar S.; DONNAN, Hastings (Orgs.). *Islam, Globalization and Postmodernity* [1994]. London; New York, 2003; também as reflexões do Fórum Teológico Cristianismo-Islamismo, que de certo serão publicadas em 2012, editadas por Anja Middelbeck-Varwick, Büilent Ucar, Andreas Renz e Mohammed Gharaibeh. Sou grato ao Prof. Reinhold Bernhardt (Basileia) por essa última indicação.

³⁶ Cf. TANNER, Matthias et al. (Orgs.). *Streit um das Minarett*. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich, 2009.

³⁷ Cf. HEINE, Steven; PREBISH, Charles S. *Buddhism in the Modern World*. Adaptations of an Ancient Tradition. Oxford, 2003. Segundo Koschorke, no século XIX, havia um movimento sob a palavra-chave “budismo protestante” em Sri Lanka, um movimento de renovação que levou, por exemplo, também à fundação de *Young Men's Associations* [Associações de Moços] budistas, em analogia às YMCAs [=ACMs] (YMBAs [=ABMs]); havia as mesmas também no hinduísmo – YMHAAs [AHMs] – e no islamismo – YMMAs [AIMs]); KOSCHORKE, Klaus. *Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert*. In: DEMEL, Walter; THAMER, Hans-Ulrich (Orgs.). *WBG Weltgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. v. 5: Entstehung der Moderne 1700-1914, p. 195-208, aqui p. 204.

³⁸ Sobre isso, por exemplo, HÖLLINGER, Franz. *Religiöse Kultur in Brasilien*. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen. Frankfurt, 2007. p. 181 *passim*.

De modo algum trata-se de uma problemática nova. Desde os seus primórdios, a história da missão está repleta de encontros entre culturas e religiões e da reflexão sobre a identidade que se tornou necessária em vista deles. A apologética cristã buscou o diálogo com a filosofia contemporânea, frente à qual ela pretendia deixar clara a compatibilidade com o cristianismo, mas também a superioridade deste. É possível mencionar exemplos semelhantes também da diáspora judaica, tratados, por exemplo, na discussão em torno de uma “hermenêutica da transposição”.³⁹ Essas questões demandam reflexão teológica, e justamente também reflexão teológica sistemática. Por isso a história mais recente é rica em propostas do mundo inteiro visando a oferecer o evangelho em versão contextualizada. Essas tentativas vão desde a “teologia da dor de Deus” do japonês Kazoh Kitamori até a “teologia do terceiro olho” do taiwanês Choan Seng Song, à “teologia da libertação” de Gustavo Gutiérrez e à “teologia do coco” conforme Sione Havea, passando pela “Water Buffalo Theology [teologia do búfalo d’água]” de Kosuke Koyama, missionário japonês formado em Princeton e, na época, atuando entre agricultores na Tailândia.⁴⁰ Hoje podemos encontrar até mesmo uma “teologia direto do barril [*Theologie vom Fass*]”, circunscrita, todavia, à Áustria e bem mais modesta em suas pretensões.⁴¹ Por mais esquisitos que possam soar esses títulos em ouvidos não habituados a eles, tratou-se e trata-se de tentativas sérias de tradução do evangelho para linguagens e ideários locais, de interação criativa com o respectivo contexto. Essas iniciativas surgiram justamente do processamento da teologia norte-atlântica clássica, mas mostram ao mesmo tempo uma delimitação clara e, naquele tempo, certamente necessária em relação a essa teologia aprendida. O que de início estava em primeiro plano era uma posição que cobrava a justificação das “teologias locais” (Robert J. Schreiter)⁴². Uma vez aceita essa justificação mediante uma

³⁹ LANGE, Armin; PLEŠE, Zlatko. Derveni – Alexandria – Qumran: Transpositional Hermeneutics in Jewish and Greek Culture (no prelo); esse texto foi discutido num Simpósio do *Lichtenberg-Kolleg* no dia 12 de abril de 2011.

⁴⁰ KITAMORI, Kazoh. *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen, 1972; KOYAMA, Kosuke. *Water Buffalo Theology* [1974]. Maryknoll/N.Y., 1999; SONG, Choan-Seng. *Theologie des Dritten Auges: asiatische Spiritualität und christliche Theologie* [1979]. Göttingen, 1989; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie der Befreiung*. 10. ed. Mainz, 1991; HAVEA, Sione. *Relevant Pacific Theology*. In: PACIFIC COUNCIL OF CHURCHES. *Towards a Relevant Pacific Theology*. Suva, 1986. p. 21-31; cf. BLASER, Klauspeter. Art. *Theologie II/5.3: Theologie der Inkulturation*. *TRE*. 2002. v. 33, p. 311-317.

⁴¹ Disponível em: <<http://www.theologievomfass.at>>. Acesso em: 29 mar. 2011. Agradeço ao Prof. Wolfgang Lienemann (Berna) por esta indicação.

⁴² SCHREITER, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, 1985. Todavia, justamente para Schreiter trata-se de um aporte dessa teologia à tradição (eclesial) cristã, a qual ele vê como “a series of local theologies closely wedded to and responding to different cultural conditions [uma série de teologias locais estreitamente ligadas a diferentes condições culturais e respondendo a elas]” (p. 93). A compreensão de “local” (mal traduzido para a língua alemã no livro por “regional”) está fundada na compreensão católico-romana de igreja local. “It takes the dynamic interaction of alle three of these roots [sc. feeding the development and growth of a local theology] – gospel, church, culture – with all they entail about identity and change, to have the makings of local theology [É preciso que haja a interação dinâmica de todas essas três raízes [isto é, nutrindo o desenvolvimento e o crescimento de uma teologia local] – evangelho, igreja, cultura – com tudo o que isso acarreta em termos de identidade e mudança, para que se tenham os ingredientes de uma teologia local]” (p. 21).

abordagem intercultural, pode-se partir para um diálogo crítico construtivo ou, como hoje se diz com frequência, um polílogo. Desse modo, chego ao tema da próxima seção: a teologia intercultural.

Teologia intercultural: a percepção e a interpretação do cristianismo mundial

Desde o seu surgimento, a missiologia dedicou-se a esses processos e suas implicações. Dela decorre, por isso mesmo, com certa naturalidade uma teologia intercultural.⁴³ A seção “Ciência da Religião e Missiologia” da Sociedade Científica de Teologia da Alemanha e o Conselho Administrativo da Sociedade Alemã de Missiologia formularam, no ano de 2005, um posicionamento sobre isso; em 2008, a tradicional *Zeitschrift für Mission* [Revista de Missão] foi renomeada para *Interkulturelle Theologie* [Teologia intercultural], mantendo-se, todavia, como subtítulo *Zeitschrift für Mission*. Conforme esse posicionamento, a “teologia intercultural/missiologia deve ser descrita como uma disciplina teológica que reflete (1) a relação entre o cristianismo e as religiões e visões de mundo não cristãs e (2) a relação entre o cristianismo ocidental e suas variantes culturais não ocidentais”⁴⁴.

Além disso, em conexão com a ciência da religião, ela é “de relevância fundamental para a totalidade da teologia evangélica no horizonte dos desafios globais”⁴⁵. Desse modo, se bem vejo, enfatiza-se, entre outras coisas, o seguinte: (1) O cristianismo reconhece-se como policêntrico e suas muitas formas de expressão de qualquer modo têm em princípio os mesmos direitos, de modo que o centro passou a ser ocupado pela relação entre as teologias nas diversas culturas e não mais pelo trabalho missionário de determinada origem. (2) A missiologia qualificada como teologia intercultural assume tarefas visando à totalidade da teologia; desse modo, ela se desloca de sua posição de disciplina “exótica” ou “invulgar” para o centro da explicação cientificamente responsável da fé, ponto em que ela também se encontra com a teologia sis-

⁴³ Na Alemanha, a “teologia intercultural” despontou na década de 1970, explicitamente a partir de 1975, como programa anti-hegemônico (em oposição justamente a uma sistematização) no entorno de Walter Hollenweger e Hans Jochen Margull, ou seja, no quadro de uma missiologia universitária europeia ocidental. Theo Sundermeier quis fundar na Universidade de Heidelberg um Departamento de Teologia Intercultural. Ver sobre isso, USTORF, Werner. *The Cultural Origins of “Intercultural Theology”*. *Mission Studies*, v. 25, p. 229-251, 2008, e CARTLEDGE, Mark J.; CHEETHAM, David (Eds.). *Intercultural Theology. Approaches and Themes*. London, 2011. Depois disso, pesquisou-se intensamente sobre questões hermenêuticas em Heidelberg, Kampen e Berlin (Sundermeier, Küster, Feldtkeller). Embora as questões hermenêuticas pertençam à teologia fundamental, esse campo é perpassado por um traço antidogmático, crítico ao pós-colonialismo, inclusive porque a teologia sistemática (europeia) é percebida como insuficientemente sensível para o fenômeno do cristianismo mundial quanto à sua pluralidade.

⁴⁴ FACHGRUPPE “Religionswissenschaft und Missionswissenschaft” der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie/Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. *Mission als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*. Positionspapier vom 21.9.2005. Disponível em: <<http://theologie.uni-hd.de/rm/publikationen/uebersicht>>. p. 3. Acesso em: 04 maio 2011.

⁴⁵ FACHGRUPPE, 2005, p. 4 (ênfase minha).

temática. Essa renomeação ou mudança de ênfase – controvertida – da missiologia não representa simplesmente uma troca de etiquetas⁴⁶ ou uma tática missionária melhorada, por ser aparentemente mais aceitável. Trata-se, antes, de uma reflexão aprofundada decorrente do contato entre culturas e religiões. Por essa razão, fazem parte desse contexto também a teologia ecumênica, a teologia das religiões e projetos mais recentes, como o da teologia comparativa.⁴⁷ A teologia intercultural pretende ser, em primeiro lugar, uma ciência da percepção que não deve estar subordinada a juízos normativos ou intenções táticas, mas estar incumbida de um processo de compreensão.⁴⁸ Nessa ciência, trata-se precipuamente da percepção da existência de abordagens teológicas autônomas no Sul. Por causa da multiplicidade de formas de expressão muitas vezes não codificadas por escrito, entram em cogitação aqui especialmente também a troca de experiências, narrativas, bem como imagens e outras obras de arte.⁴⁹

À teologia intercultural interessa, portanto, em primeiro lugar, uma percepção diferenciada de formas de fé e de reflexão sobre elas, do tipo que não se encontra nos manuais dogmáticos clássicos⁵⁰ nem pode ser visto por uma perspectiva de missão unilateralmente negativa, associada ao colonialismo. Não havia possibilidade alguma de reconhecimento, em vista da falta de uma hermenêutica do estranho, situação em que só se concebiam as modalidades do “nobre selvagem” ou dos “monstros” que se supunha haver no novo mundo, um vaivém por parte da conquista entre as alternativas da exuberância paradisíaca ou da ameaça diabólica.⁵¹ As vozes dos indígenas e sobretudo as dos africanos que foram transportados como escravos para a América do Sul praticamente não foram ouvidas. Na teologia e na filosofia ocidentais, nesse meio

⁴⁶ KÜSTER, Volker. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Göttingen, 2011. p. 30, 110, adverte em relação a uma “fraude de etiquetas”.

⁴⁷ Cf. KÜSTER, 2011, p. 131ss; BERNHARDT, Reinhold; STOSCH, Klaus von (Eds.). *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich, 2009.

⁴⁸ Cf. DEHN, Ulrich. *Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums*. Disponível em: <http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext_interkulturelle_theologie.pdf>. Acesso em: 04 maio 2011; KÜSTER, 2011, p. 27ss.

⁴⁹ Cf. KÜSTER, Volker. *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Christologie interkulturell*. Neukirchen-Vluyn, 1999; SUNDERMEIER, Theo. *Christliche Kunst – weltweit*. Eine Einführung. Frankfurt a.M., 2007; _____. *Interkulturalität als Kategorie zur Interpretation christlicher Kunst in Afrika und Asien*. In: DELGADO, Mariano; VERGAUWEN, Guido (Eds.). *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. p. 71-98; WEBER, Hans-Ruedi. *Immanuel*. Bibel- und Bildmeditationen zu Advent und Weihnachten. 2. ed. Berlin, 1988; _____. *Und kreuzigten ihn*. Bilder und Meditationen aus zwei Jahrtausenden. 2. ed. Göttingen, 1982; DE GRUCHY, John. *Christianity, Art and Transformation*. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice [2001]. New York, 2008.

⁵⁰ Em introduções mais novas, a dimensão mundial (a ser diferenciada também em nível intraeuropeu!) do cristianismo também é amplamente ignorada; ver, por exemplo, DANZ, Christian. *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, 2010; em primeiro lugar, fala-se quase exclusivamente de Lutero, e muito pouco de Calvino e Zwinglio, em segundo lugar, cita-se da mesma maneira quase exclusivamente teologia alemã. Infelizmente falta, ademais, uma introdução programática, assim como uma conclusão do mesmo tipo.

⁵¹ Cf. BITTERLI, Urs. *Die Wilden und die Zivilisierten: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. 3. ed. München, 2004; TODOROV, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt, 1985; GREENBLATT, Stephen. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden – Reisende und Entdecker*. Berlin, 1994.

tempo, era costume – com exceções – absolutizar a si mesmo. Assim, por exemplo, Hegel pressupunha que só as “zonas de clima temperado, mais exatamente [...] a parte norte das mesmas” seriam “o verdadeiro palco da história mundial”⁵². O Novo Mundo, a América, teria se “mostrado física e espiritualmente impotente [...] e ainda se mostra assim”⁵³. Nem Georg Christoph Lichtenberg estava livre de tais tendências: numa sátira sobre a filosofia chinesa, ele citou um mandarim que teria dito à sua fonte de informação, um mordomo inglês culto:

O único uso que fazemos da razão, [...] é como que amalgamá-la pouco a pouco com o corpo sob a forma de instinto e pendor artístico e fazer dos seres humanos espécies animais superiores, dotados de artes instintivas, que ainda se parecem inteiramente com a razão suprema, mas não têm propriamente mais nada a ver com ela. [...] Agora se filosofa como esmaltar seguindo receitas. Ou assim como temos musicastros e não temos mais músicos, assim também só temos mais *filosofastros* e *fisicastros*, mas não filósofos nem físicos.⁵⁴

O cubano Raúl Fonet-Betancourt ressalta que o interesse de uma filosofia intercultural deve ser que os povos possam falar com a sua própria voz.⁵⁵ Uma vez que o estranho, com o qual aparentemente nada se tinha em comum, foi negado, trata-se, no diálogo intercultural – círculos filosóficos reunidos em torno do vienense Franz Martin Wimmer falam de um polílogo democrático⁵⁶ –, de um processo de “conversão”, a saber, de voltar-se para o estranho adotando uma postura autocrítica e auto-transformadora.⁵⁷ Também no contexto das pesquisas históricas, o eurocentrismo presente em toda parte está sendo superado hoje por uma nova compreensão de “história

⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822]. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M., 1970. Bd. 12, p. 107.

⁵³ HEGEL, 1970, Bd. 12, p. 108.

⁵⁴ LICHTENBERG, Georg Christoph. Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Schinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher [1796]. In: HSIA, Adrian (Hg.). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a. M., 1985. p. 103-116, 113; cf. WIMMER, 2004, p. 86s.

⁵⁵ “A filosofia intercultural representou uma postura que não só tolera outras formas de pensar, mas também se solidariza com elas. [...] A filosofia intercultural considera a multiplicidade cultural como uma riqueza e defende o direito dos povos à sua própria cultura. Precisamente esse direito está sendo ameaçado pela globalização.” Assim consta nas dez teses sobre a interculturalidade como alternativa à globalização, citadas por BECKA, Michelle. *Interkulturalität im Denken Raúl Fonet-Betancourts*. Nordhausen, 2007. p. 82-85, aqui p. 82.

⁵⁶ A regra básica é esta: “Não considere bem fundamentada uma tese filosófica de cuja elaboração só participaram pessoas de uma única tradição cultural” (WIMMER, 2004, p. 142). A universalidade se expressa como “centrismo tentativo” (em contraposição ao centrismo expansivo, integrador e separativo [WIMMER, 2004, p. 15-17]), isto é, procura cumprir, na interlocução comum, a tarefa de alcançar validade universal. Wimmer, todavia, considera um polílogo inter-religioso algo impossível, porque “argumentos religiosos [...] devem ser vistos como procedimentos de persuasão e sedução”; WIMMER, Franz Martin. *Globalität und Philosophie*. Studien zur Interkulturalität. Wien, 2003. p. 89; cf. GMAINER-PRANZL, Franz. “Relativer Sinn” und “unbedingte Wahrheit”. In: DELGADO; VERGAUWEN (Eds.), 2010, p. 129-160.

⁵⁷ Assim, por exemplo, FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt a.M., 1997. p. 119, apud WIMMER, 2004, p. 133s; de acordo

universal”.⁵⁸ Na história da igreja, a importância do cristianismo extraeuropeu ainda é pequena, mas ele é cada vez mais percebido.⁵⁹

Portanto, a interculturalidade é, em primeiro lugar, um questionamento de todas as certezas, a detecção de diversidades, resistências e peculiaridades.⁶⁰ Boaventura de Souza Santos fala de uma “hermenêutica diatópica”⁶¹, que tenta realizar uma tradução entre os diferentes *topoi* culturais nas zonas multiculturais de contato, sendo que os *topoi* precisam primeiro ser propriamente obtidos pela via argumentativa no diálogo. Para ele, trata-se de “estabelecer a justiça cognitiva, partindo da imaginação epistemológica”⁶². Tomando como ponto de partida a crítica de Leibniz a uma “razão indolente”⁶³, Santos exige a inclusão da experiência e da articulação de grupos até agora ignorados e silenciados – como, por exemplo, grupos indígenas e grupos numa posição social mais baixa – a caminho de uma “razão cosmopolita” que seja capaz de acolher tais experiências. Esse inquestionavelmente é o ponto de partida de toda e

com ele, trata-se de um “processo de conversão”, de “fundar uma nova dinâmica da totalização universal com o outro, baseada no reconhecimento, no respeito e na solidariedade mútuos”.

⁵⁸ Ver, por exemplo, OSTERHAMMEL, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, 2009; _____. *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.

⁵⁹ Cf. KOSCHORKE, Klaus. Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte será publicado in: DEMEL, Walter et al. (Ed.). *WGB Weltgeschichte: eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*. 2009ss. (manuscrito 2010); Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte, *Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, n. 1, 2009, p. 187-201.

⁶⁰ Cf. também HOCK, 2011, p. 108ss, que sustenta, nessa linha, junto com outros, uma abordagem baseada, antes de tudo, na hermenêutica da diferença. Contudo, ao fazer isso, alguns elementos católicos, compromissivos, não são examinados com a mesma intensidade.

⁶¹ Esse se encontra também em PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross-cultural Studies. New York et al., 1979; Religion, Philosophie und Kultur. *Polylog*, v. 1, n. 1, 1998, p. 13-37; cf. SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen, 2003. p. 256-258; NITSCHKE, Bernhard. *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* Zürich, 2008. p. 117-119; contudo, em lugar nenhum, nem em Panikkar, o conceito é aclarado com mais exatidão – ele é explicado, antes, indiretamente por meio de outras conceitualidades de Panikkar.

⁶² SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>. Acesso em: 09 maio 2011.

⁶³ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die Theodizee I. Philosophische Schriften 2.1*, em francês e alemão. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996. p. 19, 21: “Porém, quando o bem ou o mal ainda estão distantes e são duvidosos, e quando é difícil obter o remédio para eles ou este não é bem o que queríamos, parece-nos bem-vinda a razão indolente [*raison paresseuse*] [...] e usaremos a razão indolente, que se reporta ao destino inexorável, visando esquivar-se, desse modo, à devida reflexão”. Santos diferencia ainda mais a preguiça da razão em razão “impotente” (entregue à determinação exterior), razão “arrogante” (incondicionalmente livre, sem que se possa indicar em que reside propriamente essa liberdade), razão “metonímica” (há uma única forma de racionalidade, para a qual as demais representam, quando muito, matéria-prima) e razão “proléptica” (o futuro já é conhecido como progresso do presente); essa indolência considera o diálogo ou como supérfluo ou a razão como já suficientemente (e unilateralmente) definida.

qualquer teologia intercultural, e entendimento intercultural necessariamente pressupõe “equidade hermenêutica”⁶⁴.

É evidente que, nessa percepção, assumem um papel importante aspectos como ambiguidade, fluidez, hibridismo, crioulização, sincretismo e tudo que é designado com termos similares, porque se pretende evitar qualquer forma de hegemonização.⁶⁵ Contudo, o que geralmente não está tão claro é como fazer uso analítico desses conceitos em termos heurísticos a princípio diretamente plausíveis, de tal maneira que possam dar ciência das identidades resultantes e também das influências nelas conservadas.⁶⁶ No plano teológico, a intenção é perguntar pela coerência e identidade de “do” cristianismo, sem que essas tenham de ser entendidas como nova *theologia perennis* ou metateologia. A intenção é, muito antes, tomando com ponto de partida as múltiplas formas de manifestação do cristianismo e de suas teologias explícitas ou implícitas, perguntar pelos elementos e critérios do que é cristão. Ora, essa é tarefa genuína da teologia sistemática, para qual me volto a seguir.

Teologia intercultural e teologia sistemática

Em 1987, o teólogo suíço Walter J. Hollenweger ofereceu uma preleção sobre teologia intercultural como professor visitante na Basileia (durante o meu primeiro semestre de estudos). Emotividade pentecostal, teologia reformada, experiência intercultural e o seu tom desafiador constituíram a mistura que fascinou não só a mim, que naquele tempo era morador provinciano da Basileia. Embora nos três volumes de sua *Teologia intercultural* ocorram vários aspectos da teologia sistemática, ela própria reclama não ser “uma Teologia Sistemática elaborada”, mas uma discussão de temas que estão diretamente ligados com a sua experiência de vida.⁶⁷ Para Hollenweger, a

⁶⁴ Cf. HOLENSTEIN, Elmar. Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. p. 288-312, principalmente p. 288-290, onde se fala da *aequitas hermeneutica*, da equidade ou justeza hermenêuticas; cf. WIMMER, 2004, p. 147-150.

⁶⁵ A meu ver, a ênfase justamente nesses aspectos hoje já familiares ao debate científico alemão lança uma ponte para a atual teologia sistemática alemã, a qual se torna visível, por exemplo, na reabilitação da teologia liberal; cf., por exemplo, KÜSTER, 2011, p. 13, com sua ênfase no “espírito da liberdade” e sua profissão do Iluminismo (radicalizado). Cf. também HOCK, 2011, p. 150, que igualmente professa o Iluminismo e os discursos científicos reconhecidos, mas ao mesmo tempo adverte contra uma “pretensão hegemônica modernista” de uma “Modernidade meramente europeia” e um “reducionismo positivista”, assim como contra a voluntariedade pós-moderna. USTORF, 2010, p. 68, identifica explicitamente na “inconclusividade” e “provisoriidade” de cada variante própria do cristianismo e na credibilidade da fé unicamente sobre o pano de fundo de sua respectiva “topografia cultural” uma analogia entre cristãos do Sul e do Norte, sendo que estes últimos “arriscam pôr um pé no mundo bíblico e o outro na cultura científica”.

⁶⁶ Quem empreende uma problematização de discursos identitários aquém e além da teologia tradicional de missão, assim como de discursos pós-colonialistas é, por exemplo, NEHRING, Andreas. Das “Ende der Missionsgeschichte”. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 161-193, 2010, principalmente p. 184ss.

⁶⁷ “Por essa razão, estes três volumes da *Teologia intercultural* não constituem uma Teologia Sistemática elaborada, mas um trabalho teológico que discute – certamente de modo sistemático, mas não completo –

teologia atual só pode ser feita como teologia intercultural que está ancorada numa determinada cultura, mas tem em vista a universalidade – sem ter em mente, desse modo, uma absolutização.

Quatro anos depois, no contexto dos debates em torno da Primeira Guerra do Golfo, o teólogo Friedrich Wilhelm Graf, de Munique, reivindicou, em contrapartida, o “direito fundamental à provincialidade”. Segundo Graf, nesse tocante, “a realização mais importante da teologia intercultural é justamente aceitar a sua própria particularidade e, no chão firme dessa autodelimitação, capacitar para o diálogo com outros”⁶⁸. Naquele tempo, ele ainda tomou como ponto de partida uma sociedade alemã amplamente homogênea, uma percepção que, vinte anos depois, já deve estar ultrapassada. A teologia evangélica alemã mais recente foi tratando e processando a ancoragem cultural do cristianismo, digamos, a sua contextualidade, com crescente seriedade, dirigindo o seu olhar com mais frequência para a “religião vivida” e para os processos linguísticos de interpretação.⁶⁹ Para muitos teólogos alemães tornou-se central a compreensão da religião cristã atual como uma religião que tem a experiência como ponto de referência e, nesse aspecto, geralmente como religião da interioridade de cunho individualizado, que recorre a Schleiermacher e à teologia liberal do século XIX e se distancia conscientemente da teologia dialética e do conceito negativo de religião de Karl Barth.⁷⁰ É interessante que essa renascença “antitotalitária” de Schleiermacher, tendo como referência a liberdade e o sujeito, coincide com uma tendência a ressaltar a liberdade e a subjetividade, tendência também presente em outros contextos e que não raro está associada, todavia, a uma tendência à essencialização de cultura e contexto. Ambas correm o risco, como constata Hans-Peter Großhans, de uma

os temas sobre os quais consegui reunir alguma experiência de vida” (HOLLENWEGER, Walter J. *Geist und Materie*: Interkulturelle Theologie. München: Chr. Kaiser, 1988. v. 3, p. 18).

⁶⁸ GRAF, Friedrich Wilhelm. Das Grundrecht auf Provinzialität: Interkulturelle Theologie und die multikulturelle Lage. *Lutherische Monatshefte*, v. 30, n. 4, p. 170-172, 1991, à p. 172.

⁶⁹ Cf., por exemplo, LAUSTER, Jörg. *Religion als Lebensdeutung*. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. Em sua prospectiva, Lauster ainda remete à hermenêutica ecumênica e inter-religiosa (p. 185); nesta, o reconhecimento da “coerência e do desempenho do outro sistema de interpretação” não ocorrer como “hermenêutica da confiança”, porque essa estaria demasiadamente sujeita aos “humores da boa vontade”; ele deveria ocorrer como “compulsão cognitiva” (p. 187). Como é de se supor, o pano de fundo desse pensamento consiste na ancoragem dessa hermenêutica exclusivamente na academia, assim como a limitação a confissões e religiões com autocompreensão explícita, registrada por escrito, que dificilmente faz jus à pluralização e transformação mundiais acima descritas do cristianismo (para não falar de outras religiões).

⁷⁰ Nesse caso, a dogmática teológica converte-se em “teoria de uma religião que tem a incumbência de explicitar a religião tendo como meio a ciência”; ela descreve de modo reflexivo “a fé como o acontecimento em que o ser humano chega a compreender a si mesmo como ente finito” (DANZ, 2010, p. 22s). Como caso exemplar dessa recontextualização da teologia alemã na Modernidade pode ser considerada a mudança radical de posição do ex-teólogo sistemático vienense Falk Wagner (1939-1998), que passou de uma teologia especulativa na linha de Hegel através de uma “virada empírico-histórica” para uma teoria do cristianismo orientada na sociologia da religião; cf. BARTH, Ulrich. Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. In: *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 167-199, aqui p. 173.

aceitação regressiva de tradições, culturas ou contextos dados, na medida em que da referência sem conteúdo a Deus como o horizonte total da própria realidade de vida não é mais possível derivar quaisquer pretensões de verdade que pudessem questionar a realidade dada⁷¹.

Wilfried Härle caracteriza “o mundo vital atual como o contexto da dogmática” e toma como ponto de partida a “esfera cultural”, no seu caso, a “República Federal da Alemanha no conjunto das sociedades da Europa Centro-Occidental”. Ele conecta isso com o respeito ao fato “de que outras teologias surgem sob outras condições contextuais e precisam subsistir nessas condições”, o que de fato é autorrelativizante, mas naturalmente também dá a entender que há diferenças fundamentais que não dizem respeito aos outros.⁷² Porém, justamente isso deve ser questionado tendo em vista o “Evangelho único”, mas também a globalização, a migração e o intercâmbio cultural. Indagações fundamentais ao cristianismo são suscitadas justamente também em outros contextos e também devem ser pensadas no plano transcultural.⁷³

Ao menos algumas obras de consulta padrão reconhecem que a presença mundial e a multiplicidade de teologias não devem ser negligenciadas. A *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) não contém um verbete sobre teologia intercultural, mas um

⁷¹ GROSSHANS, Hans-Peter. Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl: Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne. In: ARNDT, Andreas; SELGE, Kurt-Victor (Eds.). *Schleiermacher: Denker für die Zukunft des Christentums?* Berlin: De Gruyter, 2011. p. 11-30, à p. 29. Großhans descobre um possível potencial de conexão de Schleiermacher “à maioria das teologias ecumênicas e interculturais da atualidade” (p. 29, n. 55). O problema principal de Großhans, todavia, reside em ter negligenciado a razão como prática universal de comunicação frente às “múltiplas formas de (re)encenação estetizante do sagrado” (p. 30), e não, por exemplo, nas formações identitárias intersubjetivas com suas dimensões religiosas e sociais. A respeito dessas, cf., numa perspectiva sociológica, mas teologicamente ciente, por exemplo, SCHÄFER, Heinrich. Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 15, n. 2, p. 259-282, 2005.

⁷² HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin: De Gruyter, 1995. p. 178. De modo semelhante, e surpreendente para mim, também Klaus Hock, em seu tratado recentemente publicado sobre o tema; para ele, o discurso sobre missão e diálogo pode ser “situado somente [sic] dentro de um determinado contexto”. “Em nosso caso, este só pode ser o ocidental, talvez até só o (centro-)europeu, em todo caso o da Modernidade tardia, de orientação acadêmica, que compreende a si próprio – sensibilizado e inspirado por debates pós-colonialistas – como um entre muitos diferentes. Unicamente sob essa pressuposição a nossa reflexão teológica pode se evidenciar como intercultural (e ecumênica), pois só assim ela toma consciência de sua ‘provincialidade’” (HOCK, 2011, p. 98). O que surpreende nisso tudo não é a contextualização como tal – completamente inquestionável –, mas o “somente”, que justamente também é capaz de reforçar a provincialidade.

⁷³ A questão da mediação contemporânea do evangelho é de importância central para Wilfried Joest. Ele, todavia, só periféricamente aborda problemáticas interculturais: “Aliás, essa questão [isto é, a da identidade e relevância da palavra de Deus] diz respeito não só à sequência temporal de épocas distintas, mas também ao lado a lado de âmbitos culturais distintos. Também nesse ponto, o passo para dentro de outro âmbito exige um ‘traduzir’ da mensagem de Cristo para uma forma que combine com as condições específicas de vida e compreensão desse âmbito. Isso é um problema que se torna virulento hoje para a missão cristã e para a relação das igrejas ‘jovens’ com a tradição teológica e eclesial de cunho europeu” (JOEST, Wilfried. *Dogmatik*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. v. I: Die Wirklichkeit Gottes, p. 90).

sobre “missiologia”.⁷⁴ Nesse, as problemáticas interculturais ganham expressão, mas em 1994 ainda não eram tratadas por esse nome. No âmbito do artigo sobre “teologia” publicado oito anos depois, a TRE remete à “teologia na sociedade mundial em surgimento”, tendo em mente a teologia feminista, a teologia da libertação, a teologia da inculturação e a teologia das religiões.⁷⁵ A contribuição sobre a teologia sistemática, entretanto, não chega a abordar esse aspecto.⁷⁶ O artigo de Christoph Schwöbel sobre a “teologia sistemática” na RGG também se ocupa apenas indiretamente com a problemática considerada central por nós, ao introduzir entre os critérios do aspecto histórico-hermenêutico da formulação do juízo teológico-sistemático o seu “caráter apropriado à respectiva situação”, sendo que ele logo pressupõe também que, “desde os seus primórdios, a fé cristã [...] levanta uma pretensão de verdade que reclama validade para todos os tempos e para cada contexto e assim também para o respectivo momento presente”, e que essa “pretensão de verdade transcontextual da fé cristã” constituiria exatamente a “base para a sua relevância contextual específica”⁷⁷. Ele tratou mais intensamente esse aspecto no verbete “Teologia”, tendo como pressuposto que toda teologia seria contextual.⁷⁸ De acordo com Schwöbel, as “teologias ‘contextuais’ foram concebidas como teol[ogias] de comunidades locais”⁷⁹.

Porém, na esteira da progressiva globalização, também é preciso refletir criticamente sobre essa concentração na comunidade local, porque a comunicação do evangelho em nível local também acontece no horizonte de uma missão global (cf. Mt 28.19s) e, em vista disso, as formas de mediação entre localidade e globalidade se revestem de importância especial para a comunicação da mensagem do evangelho. A identidade teol[ógica] contextualmente definida deve comprovar a sua efetividade no contexto local, regional, nacional e global no que se refere às possibilidades de comunicação e interação por ela inauguradas.⁸⁰

Como enfatiza também Hans Waldenfels em sua teologia fundamental contextual, a contextualidade não é uma forma particular da teologia, mas “uma tarefa fundamental da teologia” e, nessa condição, também constitui o princípio de sua (auto)

⁷⁴ USTORF, Werner. Verbetes „Missionswissenschaft“. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 1994. v. 23, p. 88-98. De acordo com isso, a missiologia procura cumprir uma “tarefa teológica universal”, na medida em que ela está voltada para o “movimento e a recepção da mensagem cristã nas culturas da humanidade”. “Como a teologia é em termos gerais, a missiologia é em termos específicos uma ação vinculada à igreja, que responde a partir da fé, que não sujeita a verdade, mas a busca da verdade a regras científicas” (p. 89).

⁷⁵ *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 300ss.

⁷⁶ STOCK, Konrad. Verbetes “Theologie III./4.4. Systematische Theologie”. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 334-337; na seção sobre ética, encontra-se pelo menos uma indicação para uma ética social ecumênica que remete a ROBBA, Martin. *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

⁷⁷ SCHWÖBEL, Christoph. Verbetes „Systematische Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. v. 7, p. 2011-2018, aqui p. 2016.

⁷⁸ SCHWÖBEL, Christoph. Verbetes „Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. v. 8, p. 255-306, aqui p. 297.

⁷⁹ SCHWÖBEL, 2005, p. 198.

⁸⁰ SCHWÖBEL, 2005, p. 300.

crítica e (auto)moderação. Sempre associadas a ela estão as “questões da comunicação, da comunicabilidade e do entendimento abrangentes”, mas, dentro dessas, também um novo modo de propor a questão da verdade.⁸¹

Entendo por teologia sistemática uma exposição e um exame críticos, metodologicamente responsáveis, das convicções de fé de uma determinada religião, de sua ética, de seus mitos, ritos e práticas, tendo como ponto de referência os seus textos compromissivos e os desafios do tempo presente.⁸² Essa definição deveria, em princípio, ser acessível também para outras religiões.⁸³ Indo além disso, a teologia cristã caracteriza-se por sua relação com as práticas eclesiais; no contexto de uma teologia pública, ela também fala para dentro da sociedade.⁸⁴ Em tudo isso, sua intenção é dar expressão a Deus na vida de modo adequado. Segundo Christoph Schwöbel, a “tarefa da Teologia Sistemática é a explicitação ordenada da compreensão de realidade da fé cristã em vista da certeza da verdade nela contida e da orientação da ação intimamente ligada com esta”⁸⁵. De fato só se tem acesso fragmentário a essa verdade mediante a experiência e a linguagem, mas essas nunca param de indagar pela verdade crida. Nesse sentido, a teologia cristã permanece *fides quaerens intellectum*.⁸⁶ Ora, é correto

⁸¹ WALDENFELS, Hans. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. 4. ed. Paderborn: Schöningh, 2005. p. 21 e p. 23 respectivamente.

⁸² Compare também a definição de Wolfgang Lienemann: “Por ‘teologia’ entendo a exposição e o exame sistemáticos das convicções de fé determinantes para os adeptos de uma religião, de sua fé, de suas origens, de seus conteúdos e objetivos, dos textos compromissivos e dos enunciados doutrinários, dos ritos e das práticas comuns, bem como das representações e obrigações que norteiam a ação da comunidade correspondente. Essa forma de reflexão organizada, com frequência escolasticamente profissionalizada, serve à formação ao mesmo tempo teórica e prática e à asseguuração da identidade religiosa da respectiva comunidade, bem como de seus membros” (Wahrheit und Freiheit der Religionen. In: DIETRICH, Walter; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte*. Theologische Perspektiven. Zürich: TVZ, 2010. p. 9-42, aqui p. 15.

⁸³ Um conceito formalmente neutro de teologia, do tipo sugerido por Lienemann, parece ser compatível também com a autocompreensão de outras religiões. Existe, por exemplo, um curso de mestrado “Teologia islâmica” na Universidade de Münster, no qual se registra, entre outras coisas, o seguinte: “A teologia islâmica ocupa-se com os fundamentos da religião nos quais se baseia também o direito islâmico. Esse módulo visa transmitir aos estudantes as problemáticas e os pontos de vista fundamentais da teologia islâmica do modo como são tratados na teologia sistemática (*kalam*), na filosofia (*hikma*), na gnose islâmica (*irfan*) e nas expressões de cunho fundamentalista (*salafyya*). [...] Serão tratadas as áreas que constituem o cerne da teologia islâmica (gnosologia, unidade de Deus, justiça de Deus e a problemática da teodiceia, a doutrina do juízo de Deus e do além, o profetismo e a doutrina do imamado), sendo levados em consideração os pareceres de todas as escolas teológicas, dos filósofos e dos gnósticos. As fundamentações dos respectivos pontos de vista serão expostas e analisadas. [...] O objetivo é capacitar-se para assimilar e transmitir posições e conteúdos teológicos históricos e modernos, posicionar-se criticamente em relação a desenvolvimentos da atualidade, assim como participar ativamente do diálogo das religiões”. Citado de acordo com as informações encontradas na *homepage* em: <<http://www.uni-muenster.de/ArabistikIslam/Studieren/MA/it.html>>. Acesso em: 25 mar. 2011.

⁸⁴ Cf. SINNER, Rudolf von, Öffentliche Theologie: neue Ansätze in globaler Perspektive. *Evangelische Theologie*, v. 71, n. 5, p. 324-340, 2011.

⁸⁵ SCHWÖBEL, 2004, p. 2011.

⁸⁶ Karl Barth sempre ressaltou claramente essa estrutura circular, como, por exemplo, em seu livro sobre Anselmo: “Aquele que faz a pergunta pelo conhecimento cristão pergunta – com base no pressuposto que em nenhum momento está sendo questionado, a saber, de que é assim como ele crê que é em termos

dizer, como faz Volker Küster, que a verdade “sempre só pode ser experimentada contextualmente”⁸⁷, mas isso ainda não é o ponto final do debate. Na medida em que a teologia contextual é teologia cristã, ela justamente não está restrita a um contexto concreto determinado. “As teologias cristãs, de cunho contextual, estão ligadas umas às outras pelo menos *intencionalmente* pela fé em Cristo, pela revelação do Deus triúno.”⁸⁸ Por sua origem e por sua pretensão, elas participam da catolicidade da fé e dão a sua contribuição para o discurso global sobre o seu conteúdo. Especialmente na teologia da libertação sempre esteve claro que a demanda pela “libertação da teologia” (J. L. Segundo) se refere constantemente à teologia em geral e não apenas à teologia uruguaia ou latino-americana. De modo correspondente, ela teve uma repercussão que pode ser verificada em nível mundial, exercendo grande influência sobre a teologia negra na África do Sul sob o *apartheid*, sobre a teologia *miniung* na Coreia do Sul sob a ditadura militar e sobre a teologia *dalit* na Índia sob o sistema de castas, bem como sobre a teologia feminista e teologia pública no Norte e no Sul.⁸⁹ Porém, ao mesmo tempo, essa teologia deve se expor ao questionamento vindo de outras abordagens tanto no seu próprio contexto como em contextos estranhos, permitindo que a sua compreensão tanto da Bíblia e da tradição como do contexto seja posta à prova. O olhar para além de suas quatro paredes ocorre não só pela curiosidade despertada pelo exótico (embora de modo algum seja proibido fazer isso), mas porque a vivência e a formulação da fé cristã por outros também podem questionar, desafiar, enriquecer, bem como confirmar a nossa própria existência e teologia cristãs. Isso tudo, no entanto, só se torna possível quando os cristãos estão dispostos a prestar contas mutuamente de suas posições e de sua fundamentação. A partir daí pode e deve brotar um diálogo crítico construtivo, ou seja, intercultural.

Nesse sentido, examinaremos, para concluir, a questão inicial desta contribuição: a teologia intercultural como desafio à teologia sistemática.

A teologia intercultural como desafio à teologia sistemática

Das reflexões anteriores resulta que a teologia, e justamente também a teologia sistemática, deve ser praticada de modo intensamente contextualizado, e que, ao mes-

cristãos – como isso pode ser do jeito que é. De nenhum outro modo e nada além disso!” (BARTH, Karl. *Fides Quaerens Intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931). Ed. por Eberhard Jüngel e Ingolf U. Dalferth. Zürich: TVZ, 1981. p. 25s.) Todavia, Barth não contestou que esse pressuposto a partir do ser humano pode muito bem ou reiteradamente estar ou ser posto em questão. O ato de pré-pôr não é uma hipótese humana, mas a fidelidade e constância de Deus – totalmente improvável do ponto de vista humano –, que constitui o fundamento que possibilita a pergunta humana por Deus. – Devo essa indicação a Wolfgang Lienemann, que de modo geral contribuiu com reflexões muito estimulantes para esta seção.

⁸⁷ KÜSTER, Volker. Verbete „Interkulturelle Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. v. 4, p. 198-199, aqui p. 198; KÜSTER, 2011, p. 85.

⁸⁸ SINNER, 2003, p. 43.

⁸⁹ Cf. BRANDT, Hermann, Art. Theologie II/5.2, Theologie der Befreiung. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 306-311, especialmente p. 310s: da teologia “profética” para a teologia “planetária”.

mo tempo, a perspectiva mundial é irrenunciável. Corroboram isso, em primeiro lugar, em termos pragmáticos, a atual interconexão em rede de feitiço mundial, transnacional, justamente também das igrejas e dos movimentos cristãos, a migração de cristãos de outros quadrantes do mundo para o Norte global e o questionamento das certezas universais pelo crescente pluralismo religioso, tanto intracristão como extracristão. Nessa situação, surge uma necessidade urgente de mostrar perfil próprio⁹⁰, até de promover uma certa concorrência, que em termos ideais acontece em diálogo com o estranho e com a própria tradição e desemboca numa tomada de posição modesta, disposta a aprender, mas também a dar ciência de si.

No aspecto ético, trata-se da convivência com pessoas que entendem e vivem a mesma fé de outro modo ou que possuem outra ou nenhuma fé, para o que são indispensáveis a confiança, o conhecimento, a compreensão e o entendimento mútuos. Visto que as formas de fé mais distantes da eclesialidade tradicional do Norte são vivenciadas por mulheres e homens migrantes, que em sua maioria se encontram em piores condições sociais, esse ponto é especialmente candente.⁹¹ Além disso, trata-se também de checar a possibilidade de formular posicionamentos comuns sobre questões éticas urgentes concernentes à sexualidade humana, à vida em família, à bioética, à justiça social etc.

Epistemologicamente a nossa própria compreensão teológica é desafiada, na medida em que a nossa própria identidade é questionada ou até trazida à consciência justamente no encontro com o estranho. Daí brotam também indagações à nossa própria racionalidade e à racionalidade estranha⁹², ao caráter da teologia científica em sua relação com a academia, assim como com a sociedade e a igreja⁹³, ao significado da experiência individual e coletiva, à análise de cada mundo vital em sua relação com o anúncio da fé etc.

Teologicamente trata-se da catolicidade do cristianismo. Esta é explicitada, desde os seus primórdios, pelo falar pentecostal em “outras línguas” (At 2.4), de modo que “cada qual os ouvia falar em sua própria língua” (At 2.6), e pelo assim chamado concílio dos apóstolos em Jerusalém, assim como pela subsequente divulgação missionária, de modo que o ato de cruzar fronteiras sempre constituiu uma característica

⁹⁰ Cf. sobre isso, por exemplo, BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, tendo em vista as religiões mundiais.

⁹¹ Cf. HOCK, 2011, p. 121-124, sobre a justiça.

⁹² Cf. sobre isso, por exemplo, o projeto de releitura da história da filosofia a partir da perspectiva andina, de autoria de Joseph Estermann; cf. também já a sua *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt: IKO-Verlag, 1999, e demais escritos.

⁹³ Clássica é a definição de Schleiermacher: “A teologia cristã é, por conseguinte, o suprassumo dos conhecimentos científicos e regras de ofício, sem cuja posse e uso não é possível uma condução harmônica da igreja cristã, isto é, um regimento eclesiástico cristão” (SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen* [1811/1830]. Ed. por Dirk Schmid. Berlin; New York: De Gruyter, 2002. §5 da 2. ed., p. 142). Em contrapartida, como registra Schleiermacher em forma de comentário, “a fé em si e para si” não necessita “tal aparato”.

central.⁹⁴ Desse modo, surgiu a necessidade de traduzir a *story* [narrativa] cristã, o seu *éthos* e o seu rito para diversas línguas e culturas, assim como o conteúdo da fé teve de ser reiteradamente definido em termos normativos em resoluções e confissões sinodais. Isso levou a estruturas episcopais e sinodais e à formação do cânon bíblico. Só assim foi possível continuar a viver a identidade na diversidade e conferir-lhe visibilidade pública. É evidente que, em vista da pluralização e da transformação do cristianismo mundial, essa determinação da identidade permanece sempre precária; isso, porém, não a torna supérflua.

Assim sendo, a demanda por interculturalidade no ensino e na pesquisa universitários no âmbito da teologia de língua alemã ainda não foi atendida em sua maior parte. Espero ter apresentado argumentos convincentes para mostrar que isso não deveria continuar assim.

Referências bibliográficas

- AHMED, Akbar S.; DONNAN, Hastings (Orgs.). *Islam, Globalization and Postmodernity* [1994]. London; New York, 2003.
- BARTH, Ulrich. Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. In: *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 167-199.
- BARTH, Karl. *Fides Quaerens Intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931). Ed. por Eberhard Jüngel e Ingolf U. Dalferth. Zürich: TVZ, 1981.
- BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- BECKA, Michelle. *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*. Nordhausen, 2007.
- BERNHARDT, Reinhold; STOSCH, Klaus von (Eds.). *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich, 2009.
- BEYER, Peter. Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, 1990. p. 373-396.
- BITTERLI, Urs. *Die Wilden und die Zivilisierten: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. 3. ed. München, 2004.
- BLASER, Klauspeter. Art. Theologie II/5.3: Theologie der Inkulturation. *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 311-317.
- BRANDT, Hermann, Art. Theologie II/5.2, Theologie der Befreiung. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 306-311.
- BUJO, Bénédet. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf: Patmos, 1986.
- CARTLEDGE, Mark J.; CHEETHAM, David (Eds.). *Intercultural Theology*. Approaches and Themes. London, 2011.
- COLEMAN, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity*. Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge, 2000.

⁹⁴ Cf. sobre isso, da perspectiva da atualidade, também KUSMIERZ, Katrin et al. (Orgs.). *Grenzen erkunden zwischen Kulturen – Kirchen – Religionen*. Festschrift für Christine Lienemann-Perrin. Frankfurt: Lembeck, 2006.

- DANZ, Christian. *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, 2010.
- DE GRUCHY, John. *Christianity, Art and Transformation*. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice [2001]. New York, 2008.
- DEHN, Ulrich. *Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums*. Disponível em: <http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext_interkulturelle_theologie.pdf>. Acesso em: 04 maio 2011.
- DIETRICH, Walter; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte*. Theologische Perspektiven. Zürich: TVZ, 2010.
- ESTERMANN, Joseph. *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt: IKO-Verlag, 1999.
- FACHGRUPPE “Religionswissenschaft und Missionswissenschaft” der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie/Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. *Mission als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*. Positionspapier vom 21.9.2005. Disponível em: <<http://theologie.uni-hd.de/rm/publikationen/uebersicht>>. p. 3. Acesso em: 04 maio 2011.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt a.M., 1997.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.
- GMAINER-PRANZL, Franz. “Relativer Sinn” und “unbedingte Wahrheit”. In: DELGADO, Mariano; VERGAUWEN, Guido (Eds.). *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. p. 129-160.
- GRAF, Friedrich Wilhelm. Das Grundrecht auf Provinzialität: Interkulturelle Theologie und die multikulturelle Lage. *Lutherische Monatshefte*, v. 30, n. 4, p. 170-172, 1991.
- GREENBLATT, Stephen. *Wunderbare Besitztümer: Die Erfindung des Fremden – Reisende und Entdecker*. Berlin, 1994.
- GROSSHANS, Hans-Peter. Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl: Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne. In: ARNDT, Andreas; SELGE, Kurt-Victor (Eds.). *Schleiermacher: Denker für die Zukunft des Christentums?* Berlin: De Gruyter, 2011. p. 11-30.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie der Befreiung*. 10. ed. Mainz, 1991.
- HAVEA, Sione. Relevant Pacific Theology. In: PACIFIC COUNCIL OF CHURCHES. *Towards a Relevant Pacific Theology*. Suva, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822]. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M., 1970.
- HEINE, Steven; PREBISH, Charles S. *Buddhism in the Modern World*. Adaptations of an Ancient Tradition. Oxford, 2003.
- HOCK, Klaus. *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Darmstadt, 2011.
- HOLENSTEIN, Elmar. Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- HOLLENWEGER, Walter J. *Geist und Materie: Interkulturelle Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1988. v. 3.
- HÖLLINGER, Franz. *Religiöse Kultur in Brasilien*. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen. Frankfurt, 2007. p. 181 *passim*.
- HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin: De Gruyter, 1995.
- JENKINS, Philip. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press, 2006.
- _____. *The Next Christendom*. The Coming of Global Christianity. Ed. revisada e ampliada. New York: Oxford University Press, 2007a.

- JENKINS, Philip. Christianity Moves South. In: WIJSEN, Frans; SCHREITER, Robert (Eds.). *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi, 2007b.
- _____. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. New York: Oxford University Press, 2007c.
- JOEST, Wilfried. *Dogmatik*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- KIM, Sebastian; KIM, Kirsteen. *Christianity as a World Religion*. London: Continuum, 2007.
- KITAMORI, Kazoh. *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen, 1972.
- KOYAMA, Kosuke. *Water Buffalo Theology* [1974]. Maryknoll/N.Y., 1999.
- KOSCHORKE, Klaus. Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. *Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, p. 187-210, 2009.
- _____. Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert. In: DEMEL, Walter; THAMER, Hans-Ulrich (Orgs.). *WBG Weltgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. v. V: Entstehung der Moderne 1700-1914, p. 195-208.
- _____. Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, será publicado in: DEMEL, Walter et al. (Eds.). *WBG Weltgeschichte: eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*. 2009ss. (manuscrito 2010).
- _____. Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. *Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, n. 1, 2009, p. 187-201.
- KÜSTER. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Göttingen, 2011.
- _____. *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Christologie interkulturell*. Neukirchen-Vluyn, 1999.
- _____. Verbete „Interkulturelle Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. v. 4, p. 198-199.
- LAUSTER, Jörg. *Religion als Lebensdeutung*. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die Theodizee I. Philosophische Schriften 2.1*, em francês e alemão. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- LICHTENBERG, Georg Christoph. Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Chinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher [1796]. In: HSIA, Adrian (Hg.). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a. M., 1985.
- LUHMANN, Niklas. Die Weltgesellschaft. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 57, 1971, p. 1-35, reimpresso in: *Soziologische Aufklärung*. Opladen, 1975. v. 2.
- MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969.
- NEHRING, Andreas. Das „Ende der Missionsgeschichte“. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 161-193, 2010.
- NITSCHKE, Bernhard. *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* Zürich, 2008.
- OSTERHAMMEL, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, 2009.
- _____. *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross-cultural Studies. New York et al., 1979.
- _____. Religion, Philosophie und Kultur. *Polylog*, v. 1, n. 1, 1998, p. 13-37.
- RIESEBRODT, Martin. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. 2. ed. München: Beck, 2001.

- ROBERT, Dana L. Shifting Southward. Global Christianity Since 1945. *International Bulletin of Missionary Research*, v. 24, n. 2, p. 50-57, 2000.
- ROBRA, Martin. *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- SANNEH, Lamin. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company 2003.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>. Acesso em: 09 maio 2011.
- SCHÄFER, Heinrich. Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 15, n. 2, p. 259-282, 2005.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* [1811/1830]. Ed. por Dirk Schmid. Berlin; New York: De Gruyter, 2002.
- SCHREITER, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, 1985.
- SCHWÖBEL, Christoph. Verbete „Systematische Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. v. 7, p. 2011-2018.
- _____. Verbete „Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. v. 8, p. 255-306.
- SHENK, Wilbert R. Introduction. In: SHENK, Wilbert R. (Org.). *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll/N.Y.: Orbis Books, 2002. p. xi-xvii (xii).
- SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen, 2003.
- _____. Öffentliche Theologie: neue Ansätze in globaler Perspektive. *Evangelische Theologie*, v. 71, n. 5, p. 324-340, 2011.
- _____. Das Christentum auf dem Weg nach Süden: Interkulturelle Theologie als Herausforderung an die Systematische Theologie. In: GMAINER-PRANZL, Franz; GRUBER, Judith (Orgs.). *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*. Salzburg, 2012. [no prelo].
- SONG, Choan-Seng. *Theologie des Dritten Auges: asiatische Spiritualität und christliche Theologie* [1979]. Göttingen, 1989.
- SUNDERMEIER, Theo. *Christliche Kunst – weltweit*. Eine Einführung. Frankfurt a.M. 2007.
- _____. Interkulturalität als Kategorie zur Interpretation christlicher Kunst in África und Asien. In: DELGADO, Mariano; VERGAUWEN, Guido (Eds.). *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- STOCK, Konrad. Verbete “Theologie III./4.4. Systematische Theologie”. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33.
- TANNER, Matthias et al. (Orgs.). *Streit um das Minarett*. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich, 2009.
- THORNTON, John. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo 1506-1543. *Journal of African History*, v. 25, p. 147-167, 1984.
- TODOROV, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas*. Das Problem des Anderen. Frankfurt, 1985.
- USTORF, Werner. “The Beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”, *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010.
- _____. Global Christianity, New Empire, and Old Europe. In: WIJSEN, Frans; SCHREITER, Robert (Eds.). *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi, 2007b. p. 35-49.
- _____. The Cultural Origins of “Intercultural Theology”. *Mission Studies*, v. 25, p. 229-251, 2008.
- _____. Verbete „Missionswissenschaft“. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 1994. v. 23.

Rudolf von Sinner

WÄHRISCH-OBLAU, Claudia. *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*. Leiden: Brill, 2009.

WALDENFELS, Hans. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. 4. ed. Paderborn: Schöningh, 2005.

WEBER, Hans-Ruedi. *Immanuel*. Bibel- und Bildmeditationen zu Advent und Weihnachten. 2. ed. Berlin, 1988.

_____. *Und kreuzigten ihm*. Bilder und Meditationen aus 2. Jahrhunderten. 2. ed. Göttingen, 1982.

WIMMER, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung. Wien, 2004.

_____. *Globalität und Philosophie*. Studien zur Interkulturalität. Wien, 2003.