

Compromisso com o *Diálogo*: uma experiência inter-religiosa no Hartford Seminary: apontamentos de um teólogo Protestante

Commitment with Dialogue:

An Interreligious Experience at Hartford Seminary: Notes of a Protestant Theologian

*Fábio Henrique de Abreu**

Doutorando em Ciência da Religião (PPCIR-UFJF)

Bolsista Capes

fabio.henrique.abreu@hotmail.com

Resumo

Reconhecido, sobretudo, por sua liderança no estudo do islã e das relações cristão-muçulmano, o Hartford Seminary constitui uma instituição de educação teológica com uma agenda ímpar na contemporaneidade. O seminário se distingue por ser uma das únicas instituições, de origem protestante, a fazer do diálogo inter-religioso a parte mais fundamental de sua agenda. O artigo que se segue representa um esforço, realizado desde um ponto de vista determinado, de refletir sobre as implicações de uma experiência inter-religiosa diária para a agenda de uma teologia que se quer comprometida com as questões intelectuais de seu tempo. Tendo passado praticamente oito meses como bolsista de intercâmbio doutoral nesta instituição, o autor intenciona apontar um caminho de se viver afirmativamente, enquanto cristão, num mundo de diferenças e de crescente relativização. O caminho aqui proposto é, uma vez mais, o da assunção do direito à pluralidade religiosa e de genuína abertura ao diálogo. Assim, o caráter secularizante da tradição intelectual do protestantismo e uma perspectiva histórica da realidade (historicismo) são aqui reivindicados como ponto de partida da teologia. O resultado é a proposta de uma teologia histórica, ao mesmo tempo reconciliada com a tradição cristã e com as questões de seu tempo, e sensível à dimensão de ultimidade em tradições religiosas divergentes.

Palavras-chave

Hartford Seminary. Diálogo inter-religioso. Teologia. Secularização. Historicismo.

Abstract

Recognized especially for its leadership in the study of Islam and Christian-Muslim relations, the Hartford Seminary is an institution of theological education with a distinctive agenda in the contemporary times. The seminar distinguishes itself by being one of the only institutions, from Protestant origins, to make interreligious dialogue the most fundamental

* Bolsista de intercâmbio doutoral no Hartford Seminary (Connecticut, EUA) pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE, processo n. BEX 0132/12-8) entre os meses de agosto de 2012 e março de 2013. Este texto foi apresentado como palestra no "Círculo Kairós: Comunidade Aberta de Estudo da Religião", em Juiz de Fora (MG), e no "Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias" (NEPROTES), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. À CAPES e à Profa. Dra. Heidi Hadsell, nossa co-orientadora, oferecemos nossa singela gratidão.

part of its agenda. The following article constitutes an effort, conducted from a particular point of view, to reflect on the implications of a daily inter-religious experience for the agenda of a theology committed to the intellectual issues of its time. Having spent almost eight months as a visiting scholar in this institution, the author intends to point out a way to live affirmatively, as a Christian, in a world of differences and increasing relativization. The path proposed here is, once again, the assumption of the right to religious plurality and a genuine openness to dialogue. Thus, the secularizing character of the Protestant intellectual tradition and a historical perspective of reality (historicism) are claimed here as the starting point for theological reflection. The result is a call for a historical theology at the same time reconciled with the Christian tradition and the issues of its time, and sensitive to the dimension of ultimacy which underlies different religious traditions.

Keywords

Hartford Seminary. Interreligious dialogue. Theology. Secularization. Historicism.

Introdução

Esta breve reflexão que jaz adiante de nós poderia ser iniciada com uma simples pergunta: como pode ser possível, para um cristão, viver afirmativamente num mundo de diferenças? Ou, posto de outra forma: como podemos afirmar, enquanto cristãos, nossa identidade e fé num contexto global de crescente pluralismo, fragmentação e relativização das visões de mundo e dos valores de vida?¹

Esta pergunta radical, por mais que pareça estúpida e evidente, tem ocupado o centro do debate teológico no panorama internacional há, pelo menos, meio século. Ela se tornou um tema fundamental de estudos no campo teológico a partir, sobretudo, do desenvolvimento e autonomização da área de pesquisa denominada “teologia das

¹ Para uma breve descrição da pluralização e fragmentação dos “sistemas religiosos” no âmago do processo de “secularização do mundo”, cf.: BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, especialmente, p. 127-153. Com a intenção de evitar possíveis equívocos, cabe afirmar que, aqui, não empregaremos o conceito de *secularização* como indicativo de um processo histórico-sociológico de “privatização da religião”. Antes, utilizaremos o conceito em conformidade com a acepção que este adquire, especialmente, no âmbito das chamadas “teologias da secularização” características da segunda metade do século passado. Neste contexto intelectual, o conceito surge, primariamente, como um sinônimo de “historicização”, isto é, como um indicativo da substituição de um padrão metafísico de referência pela centralização da história como a dimensão “particular e fundamental de ser, o *modus existencialis*, da essência humana”. HEIMSOETH, Heinz. *A filosofia no século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982. p. 128. Uma compreensão *secularizada* da realidade, neste sentido, não exclui, como se pode apressadamente inferir, nem a ideia de Deus enquanto “realidade transcendente”, por um lado, nem se opõe à religião enquanto âmbito *par excellence* da negação de uma concepção mítica do mundo e da afirmação radical de sua historicidade, por outro. Esta concepção particular de secularização, como se sabe, foi minuciosamente desenvolvida pelo teólogo Friedrich Gogarten já no ano de 1953. Sobre isso, cf.: GOGARTEN, Friedrich. *Despair and Hope for Our Time*. Philadelphia/Boston: Pilgrim Press, 1970, sobretudo, p. 67-111.

religiões”.² Sem dúvida, trata-se de uma questão complexa, internamente estratificada, para a qual não existe uma resposta unívoca, aceita como padrão por todos os cristãos em todos os lugares. Isto porque tal questionamento traz necessariamente consigo outras questões igualmente complexas – como, por exemplo, o que é identidade? Qual a natureza da fé? O que significa viver afirmativamente num mundo diversificado e plural? –, perguntas estas que não estamos, aqui, dispostos a responder, mas que certamente estão pressupostas em toda e qualquer tentativa de oferecer uma resposta coerente a este problema central.

Por outro lado, por mais que pareça puramente retórico, este questionamento inicial que orienta nossa reflexão não está aqui sendo tomado de forma imparcial, ou, se quiser, “objetiva”.³ Pelo contrário, nossa pergunta implica parcialidade, participação, afirmação de valores: “pois a *verdade é parcial*, acessível somente quando se toma partido, não sendo menos universal por esta razão”.⁴ Nossa pergunta assume, *ab initio*, um cristianismo como ponto de partida e horizonte de significação discursiva. Na forma como foi posto, este questionamento já indica o problema e o caminho antecipadamente: a pergunta questiona a significação de uma existência afirmativa num mundo de diferenças *para um cristão em particular* e não para todos os religiosos ou todos os cristãos em geral. Por consequência, toda resposta a esta pergunta há, necessariamente, de ser parcial e, por assim dizer, comprometida: “o interesse, assim como a decisão, enraíza-se na

² De acordo com KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003. p. 22 – teólogo com quem possuímos radical divergência no que diz respeito à fundamentação teológico-filosófica – a disciplina “teologia das religiões” somente adquire um lugar de proeminência no currículo teológico a partir da década de 60, embora possua raízes mais distantes, que remontam já ao pensamento teológico de Ernst Troeltsch (este, por muitos reconhecido como o “pai do pluralismo”). Em suas palavras: “As a separate field of study, theology of religions is a rather recent phenomenon. It emerged first in the Catholic circles beginning with the radical reorientation of Catholic theology as a result of the Second Vatican Council (1962) and soon spread to the Protestant sphere as well. In the wake of these dramatic Catholic changes, the World Council of Churches, under the leadership of Stanley Samartha of India, published *The Living Faiths and Ultimate Goals* in 1974, followed the next year by *Towards World Community: Resources and Responsibilities for Living Together*. Currently, theology of religions is one of the most (if not the most) rapidly growing branch of theological studies. Beginning in the late 1980s, there has been a steady flow of publications that intensified at the turn of the millennium”. No entanto, precisamente em função da importância de Stanley Samartha (1920-2001) no processo de desenvolvimento e autonomização desta área acadêmica, seria possível afirmar que a disciplina possui uma conexão muito particular com o Hartford Seminary. Após seus estudos de mestrado no Union Theological Seminary (New York) sob a supervisão de Paul Tillich (1949), Samartha não apenas doutorou-se pelo Hartford Seminary (1951), como também lecionou na instituição entre os anos de 1957 e 1958. Não por coincidência, Samartha se tornou “o primeiro diretor da subunidade do CMI para o Diálogo com Pessoas de Outras Fés Vivas e Ideologias”, no período de 1780-1781. Sobre isso, cf.: BENT, Ans J. Van der. Samartha, Stanley Jedidiah. In: LOSSKY, Nicholas et al. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 993.

³ Reconhecemos, num acordo fundamental com Kierkegaard, que “o caminho da reflexão objetiva torna o sujeito acidental, e a existência, assim, em algo indiferente, evanescente”. Sobre isso, cf.: KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. New York/Cambridge: Cambridge University Press, 2009, sobretudo, p. 162-163.

⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso, 2009. p. 6: “for truth is partial, accessible only when one takes sides, and is no less universal for this reason”.

subjetividade”.⁵ Aqui, tentaremos abordar e responder a esta pergunta como um cristão, mais especificamente, como um cristão protestante, hoje de tradição luterana, e como um teólogo identificado com a tradição do liberalismo teológico em seu sentido estrito, ou melhor, como alguém que se preocupa com a temática da religião em seu aspecto de *ultimidade*.⁶ Não possuímos, entretanto, qualquer pretensão de esgotar o tema, oferecendo uma resposta detalhada e exaustiva. Intencionamos, antes, oferecer uma perspectiva geral, a partir da qual uma existência cristã autêntica possa recobrar vigor e atualização de sentido.

Algo que tem contribuído definitivamente para minha própria formulação do problema e permanente busca de resposta foi minha recente experiência ecumênica e inter-religiosa – com o perdão da redundância – como pesquisador visitante (*visiting scholar*) no Hartford Seminary, em Hartford, Connecticut (EUA). Confesso que ainda não estou pronto para resumir com precisão a significação total desta experiência ao mesmo tempo *religiosa* e acadêmica. Ainda vejo-me obrigado a postar-me no pensamento a fim de refletir, *ex post facto*, sobre as implicações desta experiência para a minha percepção religiosa e formação intelectual – evidentemente ainda em construção. O peso de uma experiência ecumênica diária como esta põe muitas questões em jogo, e reivindica reflexão cautelosa. No entanto, estou, com Hegel, convicto de que a experiência é apenas o ponto de partida, e que o mais importante é seu desenvolvimento ulterior, constantemente atualizado e posto em movimento pela força do pensamento.

Tendo passado praticamente os últimos oito meses como pesquisador visitante na área de teologia sistemática e ética nesta instituição, sob a supervisão de minha co-orientadora e presidente do seminário, a Dra. Heidi Hadsell, pude perceber que o Hartford Seminary pode ser considerado um exemplo clássico da transformação de um seminário de origem conservadora numa das únicas instituições em todo os Estados Unidos a fazer do diálogo inter-religioso a parte mais fundamental de sua agenda. Aqui, apenas algumas poucas informações hão de ser suficiente: o Hartford Seminary não apenas possui em seu quadro de docentes algumas das maiores autoridades nos estudos sobre teologia islâmica e sobre as relações entre cristãos e muçulmanos no mundo, tais como os professores Mahmoud Ayoub e Yahya Michot,⁷ como também é a única

⁵ KIERKEGAARD, 2009, p. 163: “[...]because interest, just like decision, is rooted in subjectivity”.

⁶ Para uma percepção teórica da religião em seu aspecto fundamental de *ultimidade*, cf.: TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: HarperOne, 2001. p. 1-34; TILLICH, Paul. Religion as a Dimension in Man’s Spiritual Life. In: KIMBALL, Robert C. (Ed.). *Theology of Culture*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1964. p. 3-9.

⁷ Ambos reconhecidos pelo compromisso com o diálogo inter-religioso, os professores Ayoub e Michot desempenham um papel chave na agenda do Hartford Seminary. Ayoub, por exemplo, é um membro ativo do programa do Departamento de Estado dos Estados Unidos (*United States’ Department of State’s*), atuando como um de seus embaixadores em várias partes do Oriente Médio e no sudeste da Ásia. Nesta posição, Ayoub tem se engajado na promoção do diálogo inter-religioso e de estudos sobre a religião islâmica nos EUA. Michot, por sua vez, é internacionalmente reconhecido como especialista tanto no pensamento do filósofo iraniano Avicenna (980-1037), quanto do teólogo sírio Ibn Taymiyya (1263-1328).

instituição em todo os Estados Unidos autorizada a formar capelães muçulmanos. Por outro lado, o seminário tem, desde 1938, patrocinado a edição e publicação do periódico internacional *The Muslim World*, que, desde sua fundação em 1911, é dedicado à promoção de pesquisas sobre o islã e sociedades muçulmanas, e sobre os aspectos históricos e contemporâneos do relacionamento entre muçulmanos e cristãos.

De origem congregacionalista, o Hartford Seminary possui uma história já algo antiga, que remonta ao século XIX, mais precisamente a 1833. Ele procede da formação, neste mesmo ano, da União Pastoral de Connecticut (*Pastoral Union of Connecticut*), construída com o objetivo de treinar líderes congregacionais para o exercício do ministério pastoral. Seguiu-se à formação da União Pastoral de Connecticut, a fundação, em 1834, do Instituto Teológico de Connecticut (*Theological Institute of Connecticut*), no distrito histórico de East Windsor Hill, também em Connecticut. Após transferir-se para a capital de Connecticut no ano de 1965, o Instituto Teológico de Connecticut adotou, vinte anos mais tarde (1885), o nome de *Hartford Theological Seminary*. Com a filiação do chamado *Bible Normal College* à instituição em 1902, o seminário teve seu nome alterado uma vez mais, passando a chamar-se *Hartford School of Religious Pedagogy*, que se tornou um membro fundante da *The American Association of Schools of Religious Education*. No ano de 1911, o seminário organizou, sob a influência do espírito missionário promovido pela Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, realizada no ano anterior (1910), uma escola de missões independente, denominada *The Kennedy School of Missions*. Em 1913, entretanto, estas três iniciativas – o *Theological Institute of Connecticut*, o *Bible Normal College* (ambos, a esta altura, compondo o *Hartford School of Religious Pedagogy*), e a *The Kennedy School of Missions* – foram agrupadas numa única instituição.⁸ No entanto, apenas em 1961 estas três entidades foram legalmente agrupadas, passando a adotar o nome de *Hartford Seminary Foundation*, nome este que foi usado até o ano de 1981, quando o nome mais simples e programático *Hartford Seminary* foi adotado.⁹

É sabido que uma das motivações deste grupo de líderes da Nova Inglaterra (*New England*) para a formação de uma instituição de educação teológica de nível superior, com

Entre algumas das inúmeras publicações destes professores, destacamos: AYOUB, Mahmoud M. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*. New York: Mouton Publishers, 1978; AYOUB, Mahmoud M. *The Qur'an and Its Interpreters*. 2 vols. New York: State University of New York Press, 1984. MICHOT, Yahya. *Ibn Taymiyya: Muslims under non-Muslim Rule*. Oxford: Interface Publications, 2006; MICHOT, Yahya. *Avicenne. Réfutation de l'astrologie*. Beirut: Les éditions al-Bouraq, 2006; MICHOT, Yahya. *Revelation*. In: WINTER, Tim. (Ed.). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2008. p. 180-196.

⁸ Sobre a união destas três entidades numa única instituição, BIJLEFELD, Willem A. A Century of Arabic and Islamic Studies at Hartford Seminary. *The Muslim World*, v. LXXXIII, n. 2, apr. 1993. p. 108-109, ex-professor do seminário, afirma o seguinte: "At Hartford itself was a growing awareness that the existing separation between 'missionary' and 'theological' education could not be justified and that the structure of three separate schools, each with its own faculty and dean, was administratively no longer tenable".

⁹ Para uma breve análise da história da instituição, cf.: *History of Hartford Seminary*. Disponível em: <<http://www.hartsem.edu/history-hartford-seminary>>. Acesso em: 16 mar. 2013.

forte inclinação missionária, e de cunho inegavelmente conservador, foi a tentativa de conter a influência teológica de cunho “liberal” exercida pela *Divinity School* da Universidade de Yale, localizada a poucos quilômetros de Hartford, na cidade de *New Haven*, também no estado de Connecticut. O próprio prédio que alocou o seminário entre os anos de 1926 a 1981, isto é, até a sua autoconstituição como Hartford Seminary, em muito lembra, quer por simples coincidência típica de *New England* ou não, a arquitetura gótica e colossal de Yale. Atualmente, este conjunto de prédios constitui o *campus* da *University of Connecticut School of Law*, após haver sido vendido pelo seminário ao Estado de Connecticut em 1981. Com a venda de seu patrimônio gótico, o seminário não apenas adquiriu várias propriedades na vizinhança de seu antigo *campus*, como também construiu um novo prédio central, projetado pelo famoso arquiteto Richard Meier. Este é reconhecido, entre outras realizações, por haver projetado, por exemplo, o Museu de Arte Contemporânea de Barcelona, em 1995. Seu é um estilo pós-moderno de arquitetura, cujas construções racionalistas fazem um uso proeminente da cor branca.¹⁰ De certa forma, este estilo arquitetônico pós-moderno representado por seu prédio principal demarca, igualmente, a nova ênfase programática adotada pelo seminário, sobretudo, a partir do ano de 1981.

Do ponto de vista institucional, o Hartford Seminary está atualmente organizado em três centros acadêmicos específicos: *The Center for Faith in Practice*, *The Hartford Institute for Religion Research*, e o *The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*. Paralelamente a estes centros acadêmicos de pesquisa, o seminário está comprometido, igualmente, em prover espaço e estrutura educacionais adequadas para a formação intelectual de líderes das assim chamadas “comunidades marginalizadas”. Para tanto, foram criados três programas específicos: *Black Ministries Program*, *Hispanic Ministries* e o *Women’s Leadership Institute*.

Não apenas pioneiro na admissão de estudantes do sexo feminino, que remonta já ao ano de 1889, o Hartford Seminary se tornou, em 1990, a primeira instituição não-denominacional de educação teológica em todo os Estados Unidos a nomear uma mulher para o cargo de presidente. No ano de 1991 tornou-se, igualmente, a primeira instituição teológica não-denominacional a nomear um professor muçulmano para o seu quadro de

¹⁰ Hoje já há a mais de 30 anos, o prédio central do Hartford Seminary, enquanto um dos primeiros projetos públicos desenhados pelo renomado arquiteto estadunidense Richard Meier, continua a ser, nas palavras da instituição, “um símbolo de pesquisa prospectiva, educação e diálogo inter-religioso aberto”. Sobre o projeto arquitetônico de seu prédio principal, o periódico mensal *Architectural Record*, em janeiro de 1982, assinalou: “If any religious symbol can be said to dominate Richard Meier’s design for Hartford Seminary, it is the primordial emblem of creation: light. Whether silhouetted against a cloudless summer sky or wrapped in the haze of a New England winter, this low white building is an arrestingly luminous presence... Transposed to full scale, Hartford Seminary displays a harmonious ordering of calm, simple volumes, and a modulation of radiant spaces unprecedented in Meier’s work”. Sobre isso, cf.: *Hartford Seminary: The Building*. Disponível em: <<http://www.hartsem.edu/hartford-seminary-building>>. Acesso em: 16 mar. 2013.

docentes.¹¹ No entanto, sua história de inovação e pioneirismo, como se sabe, possui raízes bem mais antigas: já desde 1893, com a criação do *Centro para o Estudo do Islã e das Relações Cristão-Muçulmano*, o Hartford Seminary tornou-se a primeira instituição nos Estados Unidos a possuir um centro acadêmico dedicado a este tipo de pesquisa.¹² Nomeado em homenagem ao orientalista estadunidense Duncan Black MacDonald (1863-1943) – um acadêmico cristão pioneiro nos estudos sobre islamismo e professor do Hartford Seminary, e responsável pelo reconhecimento dos estudos de árabe “em seu próprio direito e como um prerequisite indispensável para um estudo sério do islã”¹³ –, o centro é responsável pelo *Islamic Studies and Christian-Muslim Relations Master of Arts Program*, pelo Programa de Capelania Islâmica (*Islamic Chaplaincy Program*), pelo programa de doutorado (PhD.) em estudos islâmicos, e pela edição e publicação do já citado periódico *The Muslim World*. De acordo com Willem Bijlefeld, o periódico *The Muslim World* continua a ser, talvez, “o veículo mais importante” que o centro dispõe para “manter contatos globais com pessoas e instituições preocupadas com o estudo das relações cristão-muçulmano”.¹⁴

O que mais me impressiona em ter tido o privilégio de fazer parte de uma instituição como esta – ainda que por um período breve de quase oito meses, e mais na condição autônoma de pesquisador visitante que propriamente de aluno do seminário – não é apenas a sua transmutação de uma instituição de cunho originalmente conservador num seminário notavelmente liberal. Tampouco o é, mesmo para um teólogo apaixonado por arte como eu, a sua beleza arquitetônica, tanto do gótico da *School of Law*, quanto do pós-modernismo atual. Haver morado no *campus* do seminário numa casa confortável, e ter tido a oportunidade de contemplar de minha janela, dia após dia, tais construções, certamente constitui um privilégio do qual me sinto honrado e imensamente grato. No entanto, há algo mais que me impressiona e move minha sensibilidade religiosa e acadêmica, algo que não pode ser completamente apreendido num primeiro momento,

¹¹ O professor nomeado foi o Dr. Ibrahim M. Abu-Rabi' (1956-2011), especialista em estudos islâmicos, em Oriente Médio, e em relações internacionais. Abu-Rabi', que também possuía um interesse particular em diálogo inter-religioso e no tema do relacionamento entre cristãos e muçulmanos, ocupou o cargo no verão de 1991, substituindo o já citado professor Dr. Willem A. Bijlefeld. Sobre isso, cf.: BIJLEFELD, 1993, p. 116.

¹² Para uma breve descrição do longo e reconhecido compromisso do Hartford Seminary com os estudos arábicos e islâmicos, cf. o já citado artigo de BIJLEFELD, 1993, p. 103-117. Sobre a importância e continuidade do *The Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*, Bijlefeld afirma: “Anyone who looks back at the first 20 years of the Macdonald Center is bound to notice on the one hand a high degree of continuity and on the other hand the fact that the Center, in line with the Seminary’s tradition, is constantly changing in response to new demands and new opportunities” (p. 115). Sobre a história da “missão islâmica” assumida pelo seminário, cf.: POPIK, Alexis Rankin. *Hartford Seminary’s Muslim Mission*. Disponível em: <<http://www.hartsem.edu/macdonald/muslim-mission>>. Acesso em: 16 mar. 2013.

¹³ BIJLEFELD, 1993, p. 104: “Rather than justifying the study of Arabic at a theological school by making it into a ‘handmaid of [Christian] theology’, as had been done in the 18th century, Macdonald went a significantly different way: from the initial justification on the basis of comparative language study, he moved to an explicit recognition of the validity of the study of Arabic in its own right and as an indispensable prerequisite for a serious study of Islam”.

¹⁴ BIJLEFELD, 1993, p. 115.

mas que reivindica, como afirmamos anteriormente, o esforço contínuo de nossa inteligência e reflexão cautelosa.

Talvez o primeiro impacto que tive, logo da minha chegada a Hartford, foi deparar-me cercado, por todos os lados, pelos alunos muçulmanos que moram no *campus*. No conjunto de casas do seminário situado na *Girard Avenue*, por exemplo, minha esposa e eu constituíamos o único casal cristão. Todas as outras casas eram habitadas por muçulmanos, sendo que, entre os alunos que moram no *campus*, a maioria é, sem dúvida, constituída por alunos de tradição islâmica. Para quem vem de um país em que muçulmanos são mais raros que notas de 100 reais no bolso da população pobre – e de bolsistas! –, esta poderia ter sido uma experiência inicial algo traumática. Não poucas vezes, por exemplo, minha esposa teve de passar por experiências embaraçosas, quando estudantes muçulmanos do sexo masculino não a cumprimentavam, nem ao menos lhe dirigiam a palavra.

No entanto, se toda experiência constitui o ponto de partida de uma reflexão cautelosa, e se aquilo que *é* o *é* apenas no fim de um processo reflexivo infundável, no qual o *ser*, num fim inalcançável, finalmente corresponde ao *pensar*, eu já estava ciente de que minha impressão originária não poderia jamais corresponder ou pretender representar – se me permitirem – a *essência* do Islã. Este, tal como o cristianismo, é mais que um conjunto de preceitos, regras, condutas e observações. Trata-se, no meu entendimento ao menos, de uma *religião* no sentido estrito da palavra, isto é, de uma atualização histórica – e, portanto, igualmente fragmentária e necessariamente ambígua – da “preocupação última”, que pela seriedade que lhe é própria, despoja todas as outras preocupações de qualquer pretensão à ultimidade.¹⁵ Em outras palavras, a meu ver, a religião, tanto em sua atualização histórica nas formas próprias do islã, quanto nas múltiplas e divergentes formas de cristianismos, não constitui apenas uma coisa entre outras, um assunto entre outros, mas é algo *universal*, “um predicado fundamental de nossa existência”, como insistimos em afirmar numa entrevista concedida ao próprio Hartford Seminary.¹⁶

Com esta percepção em mente, pude não somente auxiliar minha esposa, que não possui formação teológica, e provém de um dos ambientes evangélicos de tradição conservadora tão comum em nosso país, a superar o medo do diferente – que, por sinal, também me afetava e continua a afetar, de alguma forma, sempre de novo –, mas também

¹⁵ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 29: “A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares. A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há ‘lugar’ onde nos possamos esconder dela. A preocupação total é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita”.

¹⁶ Para o texto integral desta breve e amistosa entrevista, cf.: *Brazilian Scholar Studying at Hartford Seminary*. Disponível em: <<http://hartsem.edu/news/brazilian-scholar-studying-hartford-seminary>>. Acesso em: 16 mar. 2013.

a começar a me perguntar sobre as possíveis contribuições que tal experiência inter-religiosamente dialógica poderia nos proporcionar. Assumindo criticamente uma postura honesta de diálogo, pus-me a debater, em diversas ocasiões, sobre diversos assuntos e temas com vários muçulmanos de diferentes nacionalidades – mas também com cristãos de diferentes partes do globo. Este contato inter-religioso tornou-se, por assim dizer, uma realidade cotidiana. Isso porque tivemos o privilégio de conviver, dentro de uma mesma casa, e em diferentes ocasiões, com um muçulmano estadunidense, outro da Turquia, e ainda outro do Egito, mas também com um interessante cristão da Indonésia – não menos divergente, diga-se de passagem, em sua visão de mundo, opiniões e valores de vida. Nesta experiência inter-religiosa diária, em que dividíamos o mesmo espaço habitacional, o questionamento básico que nos guiava poderia ser resumido da seguinte forma: o que podemos aprender sobre a realidade última, que *simbolicamente* designamos como Deus, com estas pessoas, sobretudo aquelas mais distantes de nossa realidade, isto é, os muçulmanos? O que têm eles a nos ensinar sobre esta dimensão última de sentido que nos assola com radical seriedade em nossa existência prático-teórica?

Este tipo de postura, como se pode perceber, se recusa a ser reduzida a qualquer uma das atitudes que o sociólogo luterano estadunidense Peter Berger – não sem ironia um ex-professor de ética do Hartford Seminary¹⁷ – descreve como as alternativas *par*

¹⁷ A passagem de Berger pelo Hartford Seminary Foundation entre os anos de 1958 e 1963 não deixa de causar interesse. Lá ele publicou dois de seus livros iniciais, ambos em 1961: BERGER, Peter L. *The Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and the Christian Faith*. Garden City: Doubleday, 1961; BERGER, Peter L. *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America*. Garden City: Doubleday, 1961. No entanto, foi lá também que, posteriormente, Berger, já como professor de sociologia na Rutgers University (New Jersey), tornou-se, juntamente com o pastor e teólogo luterano conservador Richard John Neuhaus, o principal organizador do controverso “Hartford Appeal” (*An Appeal for Theological Affirmation*), que emergiu como o resultado de uma conferência organizada pelo Hartford Seminary Foundation entre os dias 24 e 26 de janeiro de 1975. Com a participação de 17 membros, a conferência constituiu uma tentativa de combater “certas noções pervasivas, falsas e debilitantes” que, de acordo com os participantes, “minam o cristianismo contemporâneo e sua influência na sociedade”. BERGER, Peter L.; NEUHAUS, Richard John. (Ed.). *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*. New York: Seabury Press, 1976. p. 1-7. De acordo com Gary Dorrien, o Hartford Appeal acusou diversos teólogos anônimos e líderes eclesiais de “patrocinarem heresia” entre os cristãos: “The Hartford Appeal accused modern theologians of purveying humanistic and reductionist views about God, Christ, salvation, and the church. Among the ‘false and debilitating’ beliefs it censured were the claims that ‘modern thought is superior to all past forms of understanding reality’, that religious language ‘refers to human experience and nothing else’, that Jesus is to be understood only ‘in terms of contemporary models of humanity’, that the world’s religions ‘are equally valid’, and that liberation from ‘oppressive’ institutions and historical traditions ‘is required for authentic existence and authentic religion’”. DORRIEN, Gary. *Berger: Theology and Sociology*. In: WOODHEAD, Linda. (Ed.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London; New York: Routledge, 2001. p. 36. O texto completo do “manifesto” foi publicado em diversos lugares, gerando inúmeras réplicas, por parte de diferentes intelectuais. Dividido em 13 temas julgados “problemáticos e heréticos” pelos organizadores, que se concentraram basicamente na alegada falta de transcendência acarretada pelo secularismo moderno, o Hartford Appeal tornou-se um repúdio público de diversas teologias engajadas com as questões intelectuais de seu tempo. Aqui, julgamos conveniente, ainda que na forma de um excursus, elencarmos os temas que nortearam o documento: “*Theme 1: Modern thought is superior to all past forms of understanding reality, and is therefore normative for Christian faith and*

life; Theme 2: Religious statements are totally independent of reasonable discourse; Theme 3: Religious language refers to human experience and nothing else, God being humanity's noblest creation; Theme 4: Jesus can only be understood in terms of contemporary models of humanity; Theme 5: All religions are equally valid; the choice among them is not a matter of conviction about truth but only of personal preference or life-style; Theme 6: To realize one's potential and to be true to oneself is the whole meaning of salvation; Theme 7: Since what is human is good, evil can adequately be understood as failure to realize human potential; Theme 8: The sole purpose of worship is to promote individual self-realization and human community; Theme 9: Institutions and historical traditions are oppressive and inimical to our being truly human; liberation from them is required for authentic existence and authentic religion; Theme 10: The world must set the agenda for the Church. Social, political and economic programs to improve the quality of life are ultimately normative for the Church's mission in the world; Theme 11: An emphasis on God's transcendence is at least a hindrance to, and perhaps incompatible with, Christian social concern and action; Theme 12: The struggle for a better humanity will bring about the Kingdom of God; Theme 13: The question of hope beyond death is irrelevant or at best marginal to the Christian understanding of human fulfillment". Para o manifesto, cf.: An Appeal for Theological Affirmation. *Worldview*, v. 18, apr. 1975, p. 39-41. Evidentemente, na forma como foram expostos, os temas constituem não mais que uma caricatura grotesca da teologia "liberal" estadunidense da segunda metade do século passado, representada, sobretudo, pelos teólogos Schubert Ogden, David Tracy e Langdon Gilkey, que não surpreendentemente se tornaram o alvo principal da crítica do manifesto. De acordo com Gary Dorrien, o documento constitui um manifesto público, na melhor das hipóteses, "infeliz e equivocado" (DORRIEN, 2001, p. 37), que traz consigo as marcas de um conservadorismo pouco refinado e intelectualmente desonesto. Gilkey, por exemplo, numa resposta à crítica infundada impulsionada pelo manifesto, opôs-se ao juízo de Berger afirmando que sua argumentação constituía algo, em suas palavras, "teologicamente pouco musical" (*theologically unmusical*), "onírica e irreal", para não dizer conceitualmente surda. Para a resposta de Gilkey, cf.: GILKEY, Langdon. Responses to Peter Berger. *Theological Studies*, v. 39, n. 3, 1978, sobretudo, p. 486-487. Por outro lado, dada a inegável influência que certas correntes da teologia liberal germânica exercem no pensamento de Berger, ele mesmo poderia tornar-se, ironicamente, alvo de parte das críticas presentes no *Hartford Appeal*. A influência intelectual de Schleiermacher em sua teoria da religião, por exemplo, é inofismável, ainda que de um Schleiermacher evidentemente interpretado de forma equivocada. Isso porque, para Berger, Schleiermacher teria contribuído para uma conceitualização de Deus como um ser supranatural, que jaz "fora de qualquer esfera concebível da existência natural". Em sua opinião, ainda que Schleiermacher tenha fundamentado seu método teológico na experiência humana, tal como os liberais americanos criticados pelo manifesto, ele teria igualmente considerado a experiência cristã como uma experiência de um ser supranatural que pertence "a um outro reino". Sobre isso, cf.: BERGER, Peter. Secular Theology and the Rejection of the Supernatural: Reflections on Recent Trends. *Theological Studies*, v. 38, n. 1, 1977. p. 52-54. Esta percepção da teologia do "pai do liberalismo teológico", evidentemente, não faz qualquer justiça à insistência de Schleiermacher na rejeição de conceitos hipostasiados de Deus ou à sua dependência filosófica do monismo espinozano. Sobre este ponto, cf. também DORRIEN, 2001, p. 37-38. Contudo, e a despeito das críticas teológicas truncadas elaboradas por Berger, uma parte significativa da *theological scholarship* estadunidense assinou a declaração, pressagiando a tendência neoconservadora e pós-liberal que deveria dominar o cenário teológico no país no período subsequente. Os assinantes do *Hartford Appeal*, incluindo a assinatura de membros que não puderam participar da conferência, foram: Peter L. Berger; Elizabeth Ann Bettenhausen; William Sloane Coffin, Jr.; Avery Dulles, S.J.; Neal Fischer; George W. Forell; James N. Gettemy; Stanley Hauerwas; Thomas Hopko; George A. Lindbeck; Ileana Marculescu; Ralph McInerney; E. Kilmer Myers; Richard J. Mouw; Richard John Neuhaus; Randolph W. Nugent, Jr.; Carl J. Peter; Alexander Schmemmann; Nathan A. Scott, Jr.; Gerard Sloyan; Lewis B. Smedes; George H. Tavard; Bruce Vawter, C. M.; John D. Weaver; Robert Wilken. Uma crítica ao manifesto, que, a nosso ver, acerta o ponto nevrálgico com sensibilidade e destreza, foi elaborada por Richard Shaull durante um colóquio em Princeton sobre o "Hartford Appeal" no mesmo ano, que envolveu diversos participantes, entre eles o próprio Berger. Shaull, mesmo compartilhando a preocupação dos assinantes do documento com o problema da transcendência num mundo de crescente secularização, afirma de forma contundente: "I also want to affirm the dimensions of transcendence they are after. But I can't assume any longer that speaking of God in the old theological terms - within the framework of traditional worldviews and types of rationality - will get us anywhere. For I am surrounded by students - many of them among the most sensitive ones I know - for whom neither our traditional affirmations of faith nor life in the church are any longer the bearers of insight, meaning, or power for living: students for whom a metaphysics of

excellence à crescente pluralização do mundo. Em seu breve estudo desenvolvido com o sociólogo alemão Thomas Luckmann, intitulado *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*,¹⁸ Berger afirma que o fenômeno do pluralismo gera duas posturas extremas e diametralmente contraditórias. De um lado, tem-se a postura da adaptação, de adequação ao espírito da modernidade, que provoca a relativização das heranças tradicionais, e, não raras vezes, um completo *relativismo* diante da religião, da tradição e dos valores de vida. De outro, tem-se a postura que, ao defrontar-se com a existência *de facto* – e, a meu ver, *de jure* – de diferentes visões de mundo concorrentes, tende a fortalecer a tradição e a reafirmar uma identidade construída (alegadamente) de forma unilateral.¹⁹ Para mim, entretanto, não se trata nem, por um lado, de relativizar ao nível do esfacelamento minha herança tradicional cristã e protestante, nem, por outro, de isolar-me numa comunidade de sentido, circundada por um “muro da lei”, a fim de reafirmar minha identidade *via negationis*, desprovida de um diálogo autêntico com um

transcendent being no longer makes sense; women who can no longer accept our theological formulations or our ways of thinking; young people whose consciousness of life and the world is not touched by what we have to say; students who have suddenly become aware that what they have experienced as ‘Christian faith’ until now has limited their life and thought and reduced their world, not broken it open to new horizons”. Sobre isso, cf.: SHAULL, Richard. Theological Table-Talk: The Hartford Declaration. *Theology Today*, v. 32, n. 2, jul. 1975. p. 188. Shaull, amplamente influenciado por Gilkey, e de tendência teológica “indutiva” e “liberal-humanística”, e não “ortodoxa-dedutiva”, reafirma, em contraposição à inclinação teológica “dogmática” que perpassa o Hartford Appeal, o papel de uma reflexão teológica criativa e engajada com as questões intelectuais de seu próprio tempo. Em nossa opinião, relembrar este evento fatídico da história do Hartford Seminary Foundation pode tornar-se uma oportunidade elucidativa para a compreensão da completa transmutação programática pela qual a instituição atravessaria nos anos subsequentes. Não que estes temas, outrora denunciados pelo manifesto, sejam hoje parte integrante da concepção teológica cristã que conforma parcialmente a agenda do seminário, mas – e isto sim! – que eles representam, antes, um contraste radical com a sua atual inclinação intelectual. Aqui vale ressaltar que esta instituição não apenas tornou-se um ambiente de trabalho e reflexão para muitos intelectuais cristãos de vertente marcadamente liberal (como, por exemplo, os professores Ian S. Markham, e o teólogo especialista em Tillich e Troeltsch, Kelton Cobb), como também reivindica um desejo de continuamente atualizar-se intelectualmente com o *status quaestionis* de sua época. Por estas e outras razões, o Hartford Appeal constitui, em nosso entendimento, um evento, por assim dizer, já felizmente superado, na medida em que a busca pelo entendimento de questões permanentes do mundo contemporâneo faz do Hartford Seminary uma instituição distintiva, sobretudo, por sua ousada honestidade intelectual.

¹⁸ Petrópolis: Vozes, 2004.

¹⁹ “Diante do pluralismo moderno há duas reações extremas e contraditórias. Poderíamos dizer que lá onde algumas procuram desesperadamente fechar de novo as brechas no muro protetor, as outras gostariam de arrancar ainda os pedaços restantes. Estas reações se baseiam em duas atitudes que podem ser encontradas não só em indivíduos, mas também em instituições, comunidades de convicção e movimentos sociais. A atitude ‘fundamentalista’ pretende reconquistar a sociedade toda para os valores e tradições antigos. Os políticos tentaram sempre de novo explorar para seus objetivos as emoções ligadas a esta atitude. Nos países ocidentais isto não se deu com muito êxito como, por exemplo, John Major teve que experimentá-lo amargamente com seu ‘basic values’. Por outro lado, a atitude ‘relativista’ desistiu de afirmar quaisquer valores e reservas de sentido comuns. Os teóricos pós-modernos fazem da necessidade uma virtude e transferem inclusive o pluralismo da sociedade para o indivíduo atormentado”. BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 79. Ou, como afirma em outro estudo já, aqui, citado: “The pluralistic situation, however, has engendered not only the ‘age of ecumenicity’ but also, apparently in contradiction to it, the ‘age of the rediscovery of confessional heritages’”. BERGER, 1990, p. 148.

novo estado de coisas. Antes, o que eu desejava e desejo – obviamente influenciado por minha tradição intelectual, teológica e filosófica – era e é tornar-me capaz de contemplar o universal em sua mediação no particular, o vir-a-ser do essencial na relatividade do histórico, do fragmentário, do ambíguo. Para isso, faz-se necessário assumir a possibilidade – em nossa opinião, metafísico-indutiva! – de uma participação *limitada* do particular no universal, que permite tanto ao cristianismo, quanto ao islã, participar e apreender algo daquilo que é designado como “universal”. Em outras palavras: é preciso perceber, como o fez o poeta brasileiro Vinícius de Moraes, que “ninguém é universal fora de seu quintal”, e que se, de fato, desejamos ser verdadeiramente universais, temos que reconhecer, primeiramente, que pensamos, falamos e agimos “desde o nosso quintal”. O vetor parte, deste modo, do quintal ao universal, e não inversamente, como o quer um pensamento “dogmático” e tradicionalista, do universal ao quintal. Posto de uma forma mais simples: somos do universal, mas o universal não nos pertence.

Óbvio é que, dadas as necessárias diferenças na percepção do universal, jamais poderíamos, enquanto cristãos e muçulmanos genuínos, concordar em tudo. Temos que reconhecer que, mesmo assumindo uma postura aproximativa e honestamente dialógica, há pontos contraditórios e irreconciliáveis em nossa apreensão histórica do universal que impedem uma síntese completa, ou algo como uma “religião universal” e “absoluta”. No entanto, se assumirmos que, historicamente, o universal somente pode ser percebido sob a luz do particular, e que o particular somente demonstra sua particularidade própria quando analisado sob a luz do universal, nada poderia ser mais incongruente do que intencionar a formação de uma religião sintética, absoluta. As diferenças devem ser resguardadas caso queiramos evitar o risco daquilo que Tillich designou tão brilhantemente por meio da categoria “demônico”.²⁰ Afinal de contas, a práxis dialógica sempre se dá necessariamente entre dois diferentes, que assumem, com a seriedade devida, que o outro lhe seja um interlocutor. Como afirmou com precisão Leonard Swidler:

Diálogo é uma conversa entre duas ou mais pessoas com visões diferentes, cujo propósito primário é que cada participante aprenda um com o outro, de modo que ele ou ela possa mudar e crescer – evidentemente, ambos os participantes também desejarão compartilhar seus entendimentos com seus parceiros. No mínimo, o próprio fato de eu aprender que minha parceira de diálogo acredita “nisto” mais que “naquilo” muda minha atitude em relação a ela; e uma mudança em minha atitude é, em mim, uma mudança significativa, bem como um crescimento. Nós adentramos o diálogo,

²⁰ Paul TILLICH, 2001, p. 133. Para Tillich, o demônico tem a ver com a transmutação do relativo em absoluto, ou melhor, com a transformação de uma opinião necessariamente *perspectiva* em verdade final e absoluta. O teólogo Emil Brunner elabora uma formulação muito semelhante àquela esboçada por Tillich. Em sua opinião tornar-se vítima do demônico significa “ser escravizado por algo finito que passa a ser considerado como infinito e absoluto”. Sobre isso, cf.: BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. Philadelphia: Westminster Press, 1947. p. 392.

portanto, primariamente para que possamos aprender, mudar e crescer, não para forçarmos uma mudança no outro.²¹

Neste sentido, e retomando a pergunta que impulsionou esta reflexão rapsódica e necessariamente incompleta, poderíamos afirmar que uma forma, talvez, de se viver afirmativamente como cristão num mundo de diferenças seja, pelo menos para mim, *mais uma postura, uma forma de olhar a vida e a história, que um conjunto de preceitos morais e regras estabelecidas a priori*. Trata-se de um exercício, mais que uma obrigação, de abrir-se ao outro como fonte de inspiração religiosa e de vida, isto é, como origem de uma sensibilidade legitimamente religiosa que, embora dissinta, até mesmo em termos que julgamos fundamentais, da tradição religiosa na qual fomos criados e nutridos, *possui um valor que lhe é próprio, particular, capaz de informar, consolar e inspirar uma existência verdadeiramente disposta a postar-se no diálogo*.

O que particularmente me motiva é saber que este processo de secularização da história e do mundo, que permite uma relativização construtiva de nossa tradição e valores, ou melhor, esse processo de “historicização”, nas palavras de Troeltsch, “de todo o nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores”,²² é um produto insofismável, como bem demonstrou o filósofo Karl Löwith (também um ex-professor do Hartford Seminary), de nossa tradição cristã.²³ Aceitar e apoderar-se desta herança de relativização – mas não de relativismo! –, talvez seja uma forma propícia de assumirmos a nossa identidade de uma forma dialógica e, não por último, construtiva. Neste sentido, a tradição do cristianismo não seria apenas aquela tradição historicamente sedimentada da intolerância, da barbárie, do fundamentalismo, da dominação, do imperialismo, e da desonestidade intelectual. Pelo contrário, nessa perspectiva a tradição cristã – pelo menos aquela que aqui reivindicamos – tornar-se-ia capaz uma vez mais de recobrar, por assim dizer, o seu *status* permanentemente construtivo enquanto tradição crítica de afirmação da diferença, de afirmação da relatividade, e da promoção, nas ponderadas palavras de Otto Maduro, de uma “humildade ético-epistemológica”. Isso porque uma postura honesta de diálogo tem, em nossa opinião, mais a ver com o espírito do “movimento de Jesus” (G. Theißen) do que aquela postura arrogante de fechamento, absolutização e recrudescimento das heranças confessionais, que termina por relegar ao outro um lugar

²¹ SWIDLER, Leonard. *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. p. 3.

²² TROELTSCH, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. In: *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*. Dritter Band. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. p. 102: „Es ist das Problem der Bedeutung und des Wesens des Historismus überhaupt, wobei dieses Wort von seinem schlechten Nebensinn völlig zu lösen und in dem Sinne der grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte zu verstehen ist“.

²³ LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1949. p. 2: “[...] the following outline aims to show that philosophy of history originates with the Hebrew and Christian faith in a fulfillment and that it ends with the secularization of its eschatological pattern”.

apenas secundário no mistério último que assola a existência humana em sua ambiguidade e incompletude. Como afirmou Otto Maduro:

Talvez esta humildade ético-epistemológica torne possível abraçar a pluralidade de religiões, Igrejas e teologias não como um defeito, e sim como uma bênção; não como um obstáculo a superar, e sim como uma meta a alcançar; não apenas como consequência de uma humanidade dividida por egoísmos e opressão, mas, igualmente, como o resultado, da rica variedade, da inesgotável criatividade, da infinita imaginação, da multiplicidade de experiências e da caleidoscópica multidimensionalidade humanas.²⁴

Certo é que, talvez para mim, que assumi uma postura intelectual que renega todo supranaturalismo, isto é, toda e qualquer tentativa de apreensão *absoluta* do absoluto na história, e que busca, na trilha de Troeltsch, a construção de uma cristologia alicerçada sobre a afirmação historicizante de um “Cristo sem absolutos”,²⁵ reivindicar essa perspectiva seja algo, por assim dizer, menos problemático. A afirmação de um “cristianismo cosmopolita”²⁶ constitui, neste sentido, também para nós, um *imperativo* e, portanto, algo mais que uma mera possibilidade e percepção de vida. No entanto, nunca é demais enfatizar que esta perspectiva é apenas uma entre outras, uma forma de encarar a realidade e dar-lhe sentido, isto é, de “construir o universo inteiro como humanamente significativo”²⁷ – forma esta que não possui nem pode possuir a pretensão de tornar-se uma resposta definitiva ao problema aqui apresentado. Afinal de contas, estamos plenamente conscientes de que todo ponto de vista constitui, por necessidade, não mais que *uma visão a partir de um ponto*. Por outro lado, esta talvez seja uma postura dissidente, sediciosa, que, por mais herética que possa soar aos ouvidos de um pensamento ortodoxo e tradicionalista, possui algo a dizer, quer para o bem ou para o mal. Como bem enfatizou o teólogo e filósofo da religião Ernst Troeltsch, “na medida em que o cristianismo for uma religião viva, as pessoas constantemente discutirão umas com as outras o que ele é e o que

²⁴ MADURO, Otto. Fazer teologia para tornar possível um mundo diferente: um convite autocrítico latino-americano. In: SUSIN, Luiz Carlos. (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 414.

²⁵ Tomo, aqui, de empréstimo, a representação elaborada por S. Coakley da cristologia de Troeltsch. Sobre isso, cf.: COAKLEY, Sarah. *Christ without Absolutes: A Study of the Christology of Ernst Troeltsch*. New York: Oxford University Press, 1988.

²⁶ HADSELL, Heidi. Cristianismo cosmopolita. *Tempo e Presença*, ano 3, n. 13, dez. 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=253&cod_boletim=14&tipo=Artigo>: Acesso em: 16 mar. 2013. “Num mundo em que cada vez mais se pensa de maneira polarizada, talvez a coisa mais difícil para as congregações locais e as denominações seja marcar, manter um espaço e uma posição engajados na realidade global, que seja capaz de levantar a voz, ainda que queira ser apenas uma voz entre tantas outras. Que seja capaz de ser, ao mesmo tempo, um abrigo e uma ponte em relação ao mundo ao redor. Este tipo de resposta pode ser descrita como ‘cristianismo cosmopolita’, cujo padrão foi estabelecido pelo Apóstolo Paulo, com suas viagens pelo Império Romano, sua insistência de que o cristianismo não é uma fé limitada por identidades étnicas, tribais ou localizações geográficas”.

²⁷ BERGER, 1990, p. 28: “[...] religion is the audacious attempt to conceive of the universe as being humanly significant”.

ele deve ser; e elas buscarão constantemente, através de novas sínteses, atender às presentes condições e adaptar-se às futuras exigências”.²⁸ Em meu entendimento, o Hartford Seminary está no caminho, e isto não somente por buscar adequar-se a um mundo de crescente pluralização, fragmentação e relativização das visões de mundo e dos valores de vida, mas também por tornar-se uma voz dissidente e cacofônica no canto uníssono da catedral do conservadorismo.

[Recebido em: abril de 2013

Aceito em: junho de 2013]

²⁸ TROELTSCH, Ernst. The Dogmatics of the Religionsgeschichtliche Schule. *American Journal of Theology*, v. 17, 1913, p. 20-21.