

José Armando Vicente

**A EXPERIÊNCIA SALVÍFICA NA RELIGIÃO
TRADICIONAL DOS POVOS BANTO E A TEOLOGIA
DO CONCÍLIO VATICANO II**

**PISTAS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DO
PARADIGMA MISSÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr João Batista Libanio

Apoio CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

2012

José Armando Vicente

**A EXPERIÊNCIA SALVÍFICA NA RELIGIÃO TRADICIONAL
DOS POVOS BANTO E A TEOLOGIA DO CONCÍLIO
VATICANO II**
PISTAS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DO
PARADIGMA MISSÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio

Apoio CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Vicente, José Armando

V632e A experiência salvífica na religião tradicional dos povos banto e a teologia do Concílio Vaticano II: pistas para o diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da Igreja / José Armando Vicente. - Belo Horizonte, 2012.

136 p.

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Diálogo inter-religioso. 2. Concílio Vaticano II. 3. Religião tradicional Banto. 4. Salvação. I. Libanio, João Batista. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 261

JOSÉ ARMANDO VICENTE

“A EXPERIÊNCIA SALVÍFICA NA RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTO E A TEOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II PISTAS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DO PARADIGMA MISSÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA”

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. João Batista Libanio / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Paulo César Barros / FAJE


Prof. Dr. Erisvaldo Pereira dos Santos / UFOP

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao nosso Deus uno e trino que não se encerra na solidão da incomunicabilidade, mas comunica o seu mistério plural ao gênero humano na história. Sinceramente meu agradecimento vai também ao meu orientador, Prof. Dr. João Batista Libanio, pela competente e minuciosa orientação desta dissertação. Seus comentários, sugestões e críticas foram fundamentais ao desenvolvimento desta pesquisa. Desde que comecei a pesquisar a questão da salvação cristã e não-cristã, sobretudo, a experiência salvífica na Religião Tradicional dos Povos *Banto*, tenho encontrado no Prof. Dr. João Batista Libanio um interlocutor aberto, competente e crítico. Com ele aprendi a gostar da Teologia do Pluralismo Religioso. Agradeço também a todos os meus professores de Teologia pelo carinho e competência com que transmitiram os conteúdos de Teologia. Esta dissertação é fruto das aulas de Teologia. Aos funcionários e funcionárias da FAJE, meu agradecimento pela presteza e alegria com que me atenderam. À Capes, pelo apoio e patrocínio do meu curso. Agradeço a todos os meus amigos e amigas do curso que, direta ou indiretamente, contribuíram para a minha formação intelectual. Suas contribuições e críticas me ajudaram nesta dissertação. Finalmente, quero expressar meus agradecimentos ao Padre José Nuno da Silva, pela leitura atenta desta dissertação e pelas valiosas contribuições.

*“Vários rios que correm para o mesmo Oceano”:
Assim como vários rios correm para o mesmo Oceano, do mesmo modo as diversas religiões se dirigem para o mesmo mistério divino. Os caminhos são diferentes, mas o fim último é comum a todas elas (Jacques Dupuis)*

RESUMO

Pergunta-se: *como interpretar teologicamente a experiência salvífica na Religião Tradicional dos Banto (RTB), à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar, em referência ao conceito de salvação não-cristã, tendo em vista o diálogo inter-religioso?* A experiência salvífica, para os seguidores da RTB, consiste em alcançar o reto funcionamento das leis dinâmicas de participação vital e em viver com exuberância, sem sombras debilitantes. A felicidade, o bem-estar, a prosperidade, a saúde, a paz, a proteção e a segurança, tudo isso é sinônimo de salvação. Esta dissertação relê a referida experiência salvífica, à luz da teologia conciliar e pós-conciliar. A motivação nasce na busca de um diálogo sensato entre a RTB, a Teologia do Concílio Vaticano II e o Cristianismo. Aplica-se o método analítico na interpretação dos termos e expressões, além do comparativo para perceber os pontos comuns (abertura) e os limites (fechamento) entre tais denominações. Recorre-se, também, ao método hermenêutico, para interpretar a experiência de salvação na RTB. E, para a redação do texto, segue-se o método sistemático.

PALAVRAS-CHAVE: Religião Tradicional Banto. Salvação. Participação ao círculo vital Vaticano II. Diálogo Inter-religioso.

RÉSUMÉ

Comment interpréter théologiquement l'expérience du salut vécue dans la religion traditionnelle des Bantu (RTB) à la lumière du Concile Vatican II et du Magistère post-conciliaire, quant au concept salut pour les non-chrétiens, dans la perspective du dialogue inter-religieux ?

Pour les peuples Bantu, la rédemption consiste en parvenir à observer avec droiture les lois qui dynamisent la participation au circuit vital et en vivre avec responsabilité. Le bonheur, le bien-être, la prospérité, la santé, la paix, la protection sont synonymes du salut. Illuminée par la théologie conciliaire et post-concile, la dissertation relit cette expérience de rédemption, pour percevoir la possibilité d'un dialogue sensé avec la RTB.

La méthode analytique sera utilisée pour l'interprétation des termes et expressions. La comparaison aidera à percevoir les points communs comme possibilité et les points limites existentes. À la fin, sera faite une herméneutique pour l'interprétation de l'expérience d'être sauvé dans la RTB, suivie de la rédaction avec la méthode systématique.

MOTS-CLÉS: Religion Traditionnelle Bantu. Salut. Participation au circuit vital. Vatican II. Christianisme. Dialogue inter-religieux.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AT – *Africae Terrarum*: Mensagem do Papa Paulo VI sobre a promoção do bem religioso, civil e social em África.

AG – *Ad Gentes*: Decreto do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja.

CR – *O Cristianismo e as Religiões*: Comissão teológica internacional.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

CIC – Catecismo da Igreja Católica.

CT – *Catechesi Tradendae*: Exortação Apostólica do Papa João Paulo II sobre a catequese no nosso tempo.

DH – *Dignitatis Humanae*: Declaração do Concílio Vaticano II sobre a Liberdade Religiosa.

DA – *Diálogo e Anúncio*: Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso.

DV – *Dominum et Vivificantem*: Carta encíclica do Papa João Paulo II sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo.

DV – *Dei Verbum*: Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Revelação Divina.

DM – *Diálogo e Missão*: Secretariado para os não-cristãos. A Igreja e as outras religiões.

DI – Diálogo Inter-religioso.

DZ – Denzinger, H.

EA – *Ecclesia in Africa*: Exortação Apostólica pós-sinodal do Papa João Paulo II sobre a Igreja em África e sua missão evangelizadora.

EN – *Evangelii Nuntiandi*: Exortação Apostólica do Papa Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo.

ES – *Ecclesiam Suam*: Carta encíclica do Papa Paulo VI sobre os caminhos da Igreja.

FABC – Comissão Consultiva Teológica de Federação de Conferência de Bispos Asiáticos.

GS – *Gaudium et Spes*: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje.

LG – *Lumen Gentium*: Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja.

NA – *Nostra Aetate*: Declaração do Concílio Vaticano II sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs.

RTA – Religião Tradicional Africana.

RTB – Religião Tradicional *Banto*.

RH – *Redemptor Hominis*: Carta encíclica do Papa João Paulo II sobre o Redentor do Homem.

RM – *Redemptoris Missio*: Carta encíclica do Papa João Paulo II sobre a validade permanente do mandato missionário.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 13 |
| 1 A QUESTÃO SOBRE A RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTO..... | 17 |
| 1.1 Conceitos inadequados da Religião Tradicional dos Povos <i>Banto</i>..... | 17 |
| 1.1.1 <i>Feiticismo</i>..... | 17 |
| 1.1.2 <i>Animismo</i>..... | 21 |
| 1.1.3 <i>Ancestralismo</i>..... | 24 |
| 1.1.4 <i>Manismo</i>..... | 27 |
| 1.1.5 <i>Totemismo</i>..... | 28 |
| 1.1.6 <i>Politeísmo</i>..... | 29 |
| 1.1.7 <i>Paganismo</i>..... | 30 |
| 1.1.8 <i>Outras denominações inadequadas</i>..... | 30 |
| 1.1.8.1 Religião cósmica | 31 |
| 1.1.8.2 Vitalismo | 31 |
| 1.1.8.3 Eudemonismo | 32 |
| 1.1.8.4 Religião primitiva | 32 |
| 1.1.8.5 Avaliação geral e crítica das teorias..... | 32 |
| 1.2 Conceito adequado da Religião Tradicional Africana..... | 34 |
| 1.2.1 <i>Elementos fundamentais da Religião Tradicional Africana.....</i> | 37 |
| 1.2.1.1 Visão global..... | 37 |
| 1.2.1.2 <u>Não há separação entre o profano e o sagrado</u>..... | 37 |
| 1.2.1.3 <u>A inter-relação entre os dois mundos, visível e invisível</u> | 38 |
| 1.2.1.4 <u>Formas de expressar a religiosidade africana</u>..... | 40 |
| 1.3 Valores positivos existentes na Religião Tradicional Africana..... | 40 |
| 1.3.1 <i>Conceito de valor.....</i> | 40 |
| 1.3.2 <i>Valores positivos da Religião Tradicional Africana.....</i> | 41 |
| 1.4. Conceito de termo Banto..... | 42 |
| 1.4.1 <i>Situação geográfica dos Povos Banto.....</i> | 45 |
| 1.4.2 <i>Características dos Povos Banto.....</i> | 46 |
| 1.4.3 <i>Divisão geográfica dos Povos Banto.....</i> | 48 |
| 1.5. Conclusão..... | 50 |

| | |
|--|-----------|
| 2 A EXPERIÊNCIA SALVÍFICA NA RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTO E A TEOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II SOBRE A SALVAÇÃO NÃO CRISTÃ | 52 |
| 2.1. A experiência salvífica banto como solidariedade vertical (com Deus) e horizontal (com a comunidade: tribo e clã)..... | 53 |
| 2.1.1 <i>A experiência salvífica banto como solidariedade vertical: com Deus e com os espíritos</i> | 56 |
| 2.1.2 <i>Interpretação à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar.....</i> | 57 |
| 2.1.3 <i>A experiência salvífica banto como solidariedade horizontal: com a comunidade (tribo e clã).....</i> | 59 |
| 2.1.3.1 <u>Relação e participação comunitária banto.....</u> | 61 |
| 2.1.3.2 <u>Interpretação à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar.....</u> | 63 |
| 2.2 Experiência salvífica banto como libertação do mal..... | 64 |
| 2.2.1 <i>A ética banto para a Vida.....</i> | 67 |
| 2.2.2 <i>Oração banto pela e para a vida.....</i> | 68 |
| 2.2.3 <i>Interpretação à luz do Magistério.....</i> | 69 |
| 2.2.3.1 <u>A partir dos valores humanos e morais</u> | 69 |
| 2.2.3.2 <u>A partir dos valores espirituais</u> | 70 |
| 2.3 As sombras ou os limites da RTA frente à Teologia do Vaticano II..... | 72 |
| 2.4 Avaliação da Doutrina Conciliar..... | 74 |
| 2.4.1 <i>Teoria do Inclusivismo salvífico.....</i> | 75 |
| 2.4.2 <i>O inclusivismo da linha de Jean Daniélou (teoria do cumprimento).....</i> | 75 |
| 2.4.3 <i>A presença da “teoria do cumprimento” no Vaticano II.....</i> | 78 |
| 2.4.4 <i>O inclusivismo da linha de Karl Rahner (a teoria da “presença de Cristo” nas religiões).....</i> | 79 |
| 2.4.5 <i>A teoria da “presença de Cristo” nas religiões no Vaticano II</i> | 82 |
| 2.4.6 <i>Pluralismo teológico.....</i> | 83 |
| 2.4.6.1 <u>Pluralismo teocêntrico com a cristologia não constitutiva, nem normativa: Jesus Cristo não é nem constitutivo nem normativo</u> | 84 |
| 2.4.6.2 <u>Pluralismo teocêntrico com a cristologia normativa e não constitutiva: Jesus Cristo é normativo e não constitutivo da salvação</u> | 85 |
| 2.4.7. <i>Pluralismo com uma cristologia normativa e constitutiva.....</i> | 86 |
| 2.5 Conclusão..... | 90 |

| | |
|---|------------|
| 3 PISTAS TEOLÓGICAS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO ENTRE A RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTO E O CRISTIANISMO, A PARTIR DO PARADIGMA MISSÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA..... | 92 |
| 3.1 A Missão Evangelizadora da Igreja..... | 93 |
| 3.1.1 Conceito da missão evangelizadora da Igreja..... | 95 |
| 3.1.2 Elementos principais da missão evangelizadora da Igreja..... | 96 |
| 3.1.3 Finalidade da missão evangelizadora da Igreja na perspectiva do Diálogo Inter-religioso..... | 98 |
| 3.2 O diálogo inter-religioso na missão evangelizadora da Igreja..... | 100 |
| 3.2.1 Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso..... | 100 |
| 3.2.2 Conceito de diálogo inter-religioso..... | 102 |
| 3.2.3 Formas do diálogo inter-religioso..... | 103 |
| 3.2.4 Diálogo inter-religioso e anúncio..... | 104 |
| 3.2.5 Prioridade (RM) ou a singularidade (DA) do anúncio..... | 107 |
| 3.2.6 Finalidade e frutos do diálogo inter-religioso..... | 108 |
| 3.2.7 Disposições para o diálogo inter-religioso..... | 111 |
| 3.3 As pistas ou bases comuns para o diálogo inter-religioso entre a RTB com o Cristianismo..... | 113 |
| 3.3.1 Abertura: bases comuns para o DI..... | 114 |
| 3.3.1.1 <u>A mesma fé (abertura) ao Deus único, Pai, Todo-Poderoso e Criador</u>..... | 114 |
| 3.3.1.2 <u>A mesma fé (veneração) dos santos antepassados</u>..... | 118 |
| 3.3.1.3 <u>A mesma fé (crença) na imortalidade da alma e na vida além túmulo</u>..... | 120 |
| 3.3.2 Fechamento: Limites ou pontos de divergências para o DI..... | 123 |
| 3.3.2.1 <u>Jesus Cristo: normatividade, unicidade e constitutividade</u>..... | 123 |
| 3.3.2.2 <u>“Curandeiros, Adivinhos” e “cristos negros”</u>..... | 124 |
| 3.3.2.2.1 Leitura teológica do fenômeno..... | 126 |
| 3.4 Conclusão..... | 128 |
| 4 CONCLUSÃO..... | 129 |
| REFERÊNCIAS..... | 133 |

INTRODUÇÃO

Ousar um diálogo com a Religião Tradicional Banto

Durante muito tempo, e ainda hoje, o mundo ocidental, e mesmo o Cristianismo, formularam juízos e condenações globais sobre o *Banto* e a sua religião/cultura tradicional, sem o terem escutado e sem o terem deixado explicar-se. Não havia espaço para o Diálogo Inter-religioso (DI) e cultural com a “África pagã e infiel, mergulhada nas trevas da idolatria, da feitiçaria e em práticas obscurantistas”¹. Muitos erros foram cometidos e, ainda hoje, continuam sendo, no relacionamento do Ocidente cristão com a África negra e sua religião/cultura tradicional.

As orientações do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar sobre o DI, muitas vezes, são consideradas como válidas e aplicáveis apenas quando se referem à relação com o Islã, com o Judaísmo, com o Hinduísmo, com as “grandes civilizações orientais”, com as “religiões do livro”, mas não válidas nem aplicáveis quando se trata da relação com a Religião Tradicional *Banto* (RTB). A grande preocupação dos ocidentais cristãos é “salvar os pobres africanos”, “tirar os africanos do contágio das práticas pagãs”².

O DI implica o reconhecimento da existência, atualidade e importância da RTB e dos seus valores positivos de verdade e de santidade. “O diálogo com a Religião Tradicional Africana (RTA) deve continuar porque tal religião influencia, ainda hoje, os africanos e, com muita frequência, orienta o modo de viver, até dos melhores católicos”³.

O Colóquio Internacional de Kinshasa sobre “África e suas formas de vida espiritual”, realizado em 21 e 27 de fevereiro de 1983, nas suas “conclusões”, recomenda que deve haver maior informação, tendo em vista o reconhecimento científico das formas de espiritualidade africana não-cristãs.

Na prática, a RTB mostra-se muito aberta à penetração da mensagem evangélica. O Evangelho de Cristo encontra eco profundo e terreno favorável no coração de tal religião e nos seus valores essenciais. Porém, a evangelização dos africanos continuará a ser cosmética e superficial se não forem levados a sério os dinamismos da inculturação e do DI. À medida que

¹ AMARAL BERNARDO, Amaral. Matrizes estruturantes da Cultura Tradicional Africana. Roma, p. 2, abr. 2007.

² Ibid., p. 2.

³ Cf. Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, do Papa João Paulo II, sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000, n. 67.

os africanos conseguirem assimilar o essencial da mensagem cristã e exprimirem isso, fielmente, segundo sua língua, sua índole, sua maneira de pensar e de viver, poderão sentir o Cristianismo como “coisa própria sua”, como parte de sua própria natureza.

O DI é um desafio e uma exigência da nossa época. Há que se aprender a escutar, com respeito, a experiência alheia. O Ocidente e o Cristianismo ocidental, se quiserem dialogar com a África, deverão renunciar ao seu complexo de superioridade e deixarem que o africano lhes fale de si próprio, explique-lhes a sua experiência religiosa e salvífica e mostre-lhes os seus valores. Diz bem Raul Ruiz de Asúa Altuna⁴: “Não se deve aproximar da África negra aquele que não deseja conhecer. Como poderá amá-la, se desconhece o seu rosto? Como a ajudará a libertar-se, se desconhece a sua alma?”⁵.

Da mesma maneira, o africano, se quiser ter uma relação de diálogo autêntico com o Ocidente e/ ou com os seguidores de outras tradições religiosas e culturas, deve superar os complexos de inferioridade e assumir serenamente a sua identidade, reconhecendo os próprios valores e também os limites.

A grande questão que acompanha esta dissertação é: *Como interpretar teologicamente a experiência salvífica na RTB, à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar, no referente ao conceito de salvação não-cristã, tendo em vista o diálogo inter-religioso?*

A presente dissertação, portanto, tem os seguintes objetivos: primeiramente, conceituar a RTB e evidenciar os valores positivos aí contidos e o termo *Banto*; em segundo, interpretar a experiência salvífica nessa religião, à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar; em terceiro lugar, mostrar algumas bases comuns (abertura) e pontos ou limites (fechamento) para o DI entre a RTB e o Cristianismo.

Para que os objetivos expostos sejam atingidos, aplica-se, em primeiro lugar, o método analítico na interpretação dos termos (*Animismo, Feiticismo, Vitalismo, Eudemonismo, Paganismo, Banto* etc.) e das expressões (Religião Tradicional *Banto*, Missão evangelizadora da Igreja, Diálogo Inter-religioso, entre outros). Recorre-se, em segundo lugar, ao método comparativo, para se perceberem os pontos comuns e os limites entre a RTB, a Teologia do Concílio Vaticano II e o Cristianismo. Finalmente, emprega-se o método hermenêutico, para

⁴ Raul Ruiz de Asúa Altuna nasceu em Gordejuela, Espanha. Em 1960 doutorou-se em Teologia Dogmática na Pontifícia Universidade de S. Tomás, Roma. Defendeu a tese de doutoramento sobre: “Os Movimentos Profético-salvíficos Bakongo”. Desde 1965 trabalha na Arquidiocese de Luanda.

⁵ ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral 1985, p. 41-42.

interpretar a experiência salvífica dos Povos *Banto* a partir da doutrina conciliar e pós-conciliar.

Esta dissertação, que tem como título *A experiência salvífica na Religião Tradicional dos Povos Banto e a teologia do Concílio Vaticano II: pistas para o diálogo inter-religioso, a partir do paradigma Missão evangelizadora da Igreja*, está dividida em três capítulos.

O primeiro capítulo procura refletir a questão sobre a Religião Tradicional *Banto*. As questões levantadas nesse capítulo são: *Quais foram os termos usados pelos ocidentais para denominar a RTB? Mas o que é a RTB? E o termo Banto?* Vários, portanto, foram os termos usados pelos ocidentais, para chamar a RTB: *Animismo, Feiticismo, Totemismo, Manismo, Paganismo, Religião primitiva*, entre outros. Depois de conceituar e analisar tais termos, mostra-se que a RTB não se reduz a eles. Ela não se esgota neles, embora contenha elementos de cada uma dessas denominações. A RTB é a religião tradicional e natural dos Povos *Banto* da África subsaariana que foi conservada e transmitida oralmente, por gerações, até nosso tempo. Nela existem valores positivos e compatíveis com a doutrina conciliar e pós-conciliar. O termo *Banto* é usado para significar “seres humanos”, “pessoas”, “povo”.

O segundo capítulo procura responder à seguinte questão: *Qual é a experiência de salvação na RTB? Mas o que é a salvação para os membros de tal religião? O que dizem o Concílio Vaticano II e os atuais documentos pontifícios sobre a salvação não-cristã?*

Portanto, o objetivo desse capítulo é apresentar a experiência salvífica na RTB à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar. A experiência salvífica dos Povos *Banto* resume-se nas solidariedades verticais, isto é, na comunhão com Deus, com espíritos e com antepassados; e horizontais, na comunhão com a comunidade, com a tribo e o clã. A experiência salvífica dos Povos *Banto* significa libertar-se das forças do mal, estreitar os laços que unem os membros da comunidade, encontrar comunhão com os ancestrais. Significa gozar de uma saúde sólida, de grandes bens materiais, de uma prole numerosa e ser bem sucedido naquilo que se empreende.

Finalmente, no terceiro capítulo, propõe-se responder às seguintes perguntas: *É possível manter diálogo (fazer uma reflexão teológica) entre a RTB e o Cristianismo? Mas, em que bases ou pistas teológicas tal diálogo deve partir? Quais são os pontos de estrangulamentos no referido diálogo?* Na tentativa de responder ao questionário levantado, indicam-se algumas pistas teológicas (abertura) para o DI entre as duas religiões em questão. Na sequência, indicam-se também os pontos de estrangulamento ou os limites (fechamento)

para o DI. Acredita-se serem três as pistas teológicas: a mesma fé em Deus Único, Pai Todo-Poderoso, Criador; a mesma fé nos “santos” e antepassados (e veneração a eles); e a mesma fé na imortalidade da alma e na vida além túmulo. Ao lado disso, há dois limites: a unicidade de Jesus Cristo e o seu mistério salvífico.

À medida que se respondem às questões levantadas, tem-se cumprido o compromisso.

CAPITULO I

1 A QUESTÃO SOBRE A RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTO

O presente capítulo pretende refletir a “questão sobre a Religião Tradicional dos Povos *Banto*” (RTB). As questões levantadas neste capítulo são: *Quais foram os termos usados pelos estrangeiros para denominar a RTB? Mas o que é a RTB? E o termo Banto?*

O Capítulo está dividido em *quatro partes* e se propõe responder a essas questões.

A *primeira parte* do capítulo mostra os conceitos inadequados e pejorativos que foram usados para falar da RTB. Portanto, vários foram os termos: *Feiticismo, Animismo, Ancestralismo, Manismos, Paganismos, Religião Primitiva* e outras denominações. Partindo-se desses conceitos inadequados, tem-se uma noção mais clara da RTB e dos valores positivos nela contidos. Mostra-se que essa religião não é nem *Feiticismo*, nem *Animismo*, nem *Manismo* e nem outras denominações, embora contenha elementos de cada uma dessas denominações.

Na *segunda parte*, procura-se determinar o conceito adequado da RTB. Essa é a religião natural e tradicional dos povos da África subsaariana, a qual foi conservada e transmitida oralmente por gerações até ao nosso tempo.

Na *terceira parte*, são apresentados os valores positivos existentes na mesma religião. Tais valores são compatíveis com a Teologia do Vaticano II e do Magistério pós-conciliar.

Por fim, na *quarta parte*, conceitua-se o termo *Banto*, o qual se refere a uma civilização que conserva a sua unidade e que foi desenvolvida por povos de raça negra. “*Banto*” significa “seres humanos”, “pessoas”, “homens”, “povo”.

1.1 Conceitos inadequados da Religião Tradicional dos Povos *Banto*

1.1.1 *Feiticismo*

O termo

“*Feiticismo*” vem do português “feitiço” e este deriva das palavras latinas *facticus, factum*, que quer dizer “feito à mão”, “coisas feitas, artificiais”, com significado e encanto

mágicos e que, além disso, são objetos de culto⁶. O termo *Feiticismo* indica vários significados: objetos naturais ou artificiais venerados; coisa enfeitiçada, embruxada; adoração que se presta aos produtos do trabalho, logo que são produzidos como mercadoria⁷.

Segundo Raul Ruiz de Asúa Altuna, *Feiticismo* significa *adoração de feitiços*. O termo foi usado pelos estrangeiros para falar das práticas religiosas dos Povos Banto: “vem-se chamando feiticismo ao conjunto de crenças, cultos e ritos dos negros da África, que tem por objeto a adoração de objetos materiais, ou feitiços”⁸. André Akoun é da mesma opinião. Segundo ele, a palavra *Feiticismo* foi usada por ocidentais, para denominar a religião dos primitivos (idolatria), religião primitiva ou religião da Costa da África.

Deixa entender que o homem arcaico adora certos objetos e lugares naturais (pedras, árvores, colinas, cavernas) ou confeccionados com tal finalidade (estacas gravadas no solo, estatuetas) e que semelhante atitude exprime o essencial da sua religião⁹.

Portanto, os objetos “feitos”, ou “os feitiços” podem ser objetos naturais e objetos artificiais fabricados pelo ser humano. Ainda, segundo André Akoun, *Feiticismo*:

Indica objetos naturais ou artificiais venerados enquanto considerados portadores de uma particular força religiosa. Designa objetos nos quais se pensava que estivessem presentes os espíritos à disposição dos homens com a possibilidade de serem usados sempre que fosse preciso. São objetos considerados portadores ou transmissores de felicidades¹⁰.

A teoria

O francês Charles Brosses (metade do século XVIII) tem sido indicado como autor da teoria do *Feiticismo*. Portanto, como termo científico e descritivo, o vocábulo *Feiticismo* surgiu em 1760. Para Charles Brosses, a religião nasceu do medo, que daria mais tarde lugar ao *Feiticismo*.

Bem diz Raul Ruiz de Asúa Altuna,

⁶ Cf. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 360. Pode conferir-se também na seguinte obra: MARTINEZ, Francisco Lerma. *Religiões Africanas Hoje*. Maputo: Seminário Filosófico Interdiocesano, 1995, p. 69.

⁷ Cf. AKOUN, André (Org.). *Feiticismo*. In: *Dicionário de Antropologia*. Viseu – Portugal: Verbo, 1983, p. 239.

⁸ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 359.

⁹ AKOUN, *Feiticismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 238.

¹⁰ MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 61.

A palavra Feiticismo aparece pela primeira vez, como termo científico e descriptivo, em 1760 e num livro intitulado *Do culto aos deuses, feitiços ou paralelo da antiga religião do Egito com a religião atual da Nigéria*. É seu autor Charles de Brosses. Em sua opinião, a teologia pagã ocupava-se do culto aos astros, um sabeísmo¹¹, ou do culto não menos antigo de certos objetos terrestres e materiais chamados feitiços, entre os negros africanos, entre os quais subsiste este culto e que, por tal razão, eu chamaria feiticismo [...]. Em seu significado próprio refere-se em particular aos negros da África¹².

Augusto Comte situa o *Feiticismo* na era primitiva. Para ele, o “Feiticismo seria a forma primitiva de conceber todos os corpos exteriores como animados por uma vida essencialmente análoga à nossa”¹³. *Feiticismo* seria, segundo Augusto Comte, “o culto dos objetos naturais”.

John Lubbock considera o feitiço como um objeto que tem dentro de si a divindade controlada pelo homem. Ele concebe o *Feiticismo* como uma verdadeira forma de religião sem templos nem sacrifícios¹⁴.

Nesta ordem de ideias, percebe-se que, durante muito tempo, a RTB foi definida por ocidentais como *Feiticismo*, culto dos objetos naturais.

Avaliação crítica

Pretende-se agora fazer uma avaliação crítica da teoria do *Feiticismo* enquanto aplicada à RTB e à forma elementar ou primitiva da religião. Nessa análise, considera-se também que afirmar a RTB como *Feiticismo* é um reducionismo empobrecedor. Além disso, como teoria para explicar a origem e a natureza do fenômeno religioso, o *Feiticismo* foi rejeitado, de modo geral, pelos antropólogos e, de modo particular, pelos antropólogos africanos.

O objeto enfeitiçado não é adorado em si, porque o feitiço não tem um poder oculto ou sobrenatural; é um suporte de forças, não é uma divindade. Segundo André Akoun, o

¹¹ Designação comum aos diversos cultos astrolátricos dos sabeus; designação comum às seitas sabeístas.

¹² ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 359.

¹³ Augusto Comte, citado por MARTINEZ, Francisco Lerma, *Religiões Africanas Hoje*, p. 69.

¹⁴ John Lubbock, citado por MARTINEZ, Francisco Lerma, *Religião Tradicional Hoje*, p. 69-70. John Lubbock (30 de Abril de 1834- 28 de Maio de 1913), foi um banqueiro vitoriano inglês e visionário, vizinho e amigo de Charles Darwin.

Feiticismo não resume toda a religião primitiva e pode designar três coisas¹⁵: a) o respeito testemunhado aos “encantamentos, aos amuletos, aos manipansos”¹⁶, aos que o crente, um tanto ingênuo, seja qual for a religião, traz consigo; b) certos desvios do religioso autêntico, os quais, tal como a superstição, não pouparam as religiões mais evoluídas ou acabam por tomar o lugar delas, quando há degenerescência, isto é, quando se desliza do símbolo para o seu suporte material; c) enfim, o fato de que do “feitiço”, do fabricado deriva-se a manipulação do sagrado.

O *Feiticismo* não é a forma elementar de religião. Bem diz Raul Ruiz de Asúa Altuna:

Hoje não se pode defender que o Feiticismo tenha sido a forma primitiva de religião. Ele aparece como desenvolvimento secundário, precedido em toda a parte e acompanhado de crenças religiosas muito elevadas e desenvolvidas [...], convém dizer que é impossível provar que nunca, nem em África nem em nenhuma outra parte, o Feiticismo tenha sido a primeira forma de religião, tão pouco se provou que, quer em África, quer em qualquer outra parte, tenha alguma vez constituído toda a religião de um povo. Além disso, se por Feiticismo se quer significar adoração de feitiços, afirmar-se-ia uma falsidade. O banto crê nos habitantes do mundo invisível e na sua influência, mas nunca adora nada fora de Deus único. Não é idólatra [...]. Só se pode falar de Feiticismo banto, se por isso se entende o uso e imploração a feitiços [...]. É verdade que possuem feitiços, mas só como meio de praticar a magia [...]. A designação de Feiticismo não tem qualquer significado para o banto, além de ser desproporcionada. Designa apenas, e sem exatidão, um aspecto parcial da sua Religião¹⁷.

Francisco Lerma Martinez e André Akoun têm a opinião de que o *Feiticismo* é um fenômeno cultural.

A questão que se coloca, aqui, é a seguinte: Por que os europeus cristãos reconheceram nos negros da África a presença de feitiços? É que eles próprios estavam familiarizados com o feitiço, com o amuleto e o talismã. Eles próprios levavam consigo rosários, cruzes e imagens benzidos pelos seus sacerdotes.

Ora, considerar o *Feiticismo* como religião dos povos da África revela juízo pejorativo, conotações de baixa moralidade e índice mental inferior.

A título de exemplo, transcreve-se uma citação dos estrangeiros, em particular dos portugueses, quando falavam da Religião dos africanos. Os portugueses, desde os primeiros contatos com os povos negro-africanos, pensavam que estes adoravam feitiços e ídolos. Filipo

¹⁵ Cf. AKOUN, *Feiticismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 239.

¹⁶ De acordo com o Dicionário de Aurélio, manipansos são ídolos africanos mal-acabados; imagens de linhas duras.

¹⁷ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 360-361.

Pigafetta e Duarte Lopes, na obra “Descrição do Reino do Congo”, publicada em 1591, afirmavam:

E vimos inúmeros objetos, pois cada qual adorava o que mais gostava, sem regra nem medida, nem razão de qualquer espécie [...]. Escolhiam como deuses cobras, animais, pássaros, plantas, árvores, diversas figuras de madeira e pedra, e imagens que representavam estes seres já enumerados, pintadas ou esculpidas em madeira, pedra ou outro material [...]. Os ritos eram variados, mas todos cheios de humildade, como, por exemplo, ajoelhar-se, prostrar-se de rosto em terra, cobrir a face com o pó suplicando ao ídolo e fazendo-lhe oferendas dos bens mais estimados. Também tinham bruxos que os enganavam fazendo crer a esses ignorantes que os ídolos falavam¹⁸.

1.1.2 Animismo

O termo

O termo *Animismo* deriva da palavra latina *anima* que significa *alma*. Entende-se, então, por *Animismo* uma “crença numa alma das coisas, num mundo dos espíritos, numa força vital”¹⁹. É a crença nas almas, em seres espirituais; crença na animação dos objetos naturais por meio de uma força impessoal.

A ideia de uma alma tem sua origem na experiência que o ser humano tem do sonho, do sonambulismo ou da morte. No sonho, descobre-se que existe algo: alma, um corpo purificado que sai excepcionalmente. Para Edward Bernet Tylor, os fenômenos do sonho e do sonambulismo fazem pensar que o ser humano tem, em si, uma força diversa da do corpo, a qual pode agir independentemente, isto é, tem um princípio imaterial diverso do corpo²⁰.

Levando em consideração o que foi dito, percebe-se que o termo *Animismo* significa culto às almas, culto às almas dos antepassados, dos mortos. Esse culto teria sido o primeiro elemento que a humanidade conheceu. Como consequência, o culto realizado em honra da natureza é como uma extensão do *Animismo*, isto é, do culto às almas dos antepassados. Portanto, todas as coisas teriam almas. *Animismo* é a crença na existência das almas.

O animista pensa que todos os seres estão animados de alma própria. O animista, depois de vivificar com espíritos a natureza, que assim fica agitada e movida por eles, deduz logicamente que existe uma vida ativa por detrás de todas as aparências sensíveis naturais, e tão semelhante à humana, que possui vontade, decisão e até

¹⁸ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 358-359.

¹⁹ AKOUN, *Animismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 35.

²⁰ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 66.

paixões. Estes seres espirituais estão capacitados para interferir na vida humana. Por isso o homem os aplaca e propicia. Origina-se, assim, o culto animista²¹.

Animismo seria, então, a religião do culto de adoração às almas ou aos espíritos. O *Animismo*, como teoria, divide-se ou se classifica em dois dogmas, que constituem, juntos, uma doutrina. O primeiro dogma diz respeito às almas das criaturas individuais, as quais são capazes de uma existência continuada depois da morte do corpo. O segundo refere-se a outros espíritos elevados à categoria de divindades pessoais.

A teoria

As opiniões sobre a origem da teoria do *Animismo* divergem. Para Raul Ruiz de Asúa Altuna, o termo *Animismo* foi criado por J. C. Thibault, em 1820²². Para André Akoun, o criador do termo *Animismo* foi R. R. Marett²³.

Em 1866, Edward Bernet Tylor teoriza o termo. Para o autor em questão, *Animismo* é a “crença em seres espirituais cuja existência o homem teria imaginado a partir dos sonhos, do sono e da morte”²⁴. Para chegar a essa constatação, Edward Bernet Tylor partiu dos pressupostos da escola evolucionista (metade do século XIX). A referida escola procurou encontrar a chave para explicar a dinâmica cultural da humanidade e, particularmente, a evolução religiosa. Para ele, os povos primitivos ainda se encontravam na infância.

Os povos primitivos estavam ainda na infância ou nela haviam estacionado. Qualquer homem que se encontrasse sozinho frente à natureza reagiria como um primitivo e construiria um animismo universal, uma filosofia elementar da natureza, como reação primária do seu espírito ante os dados da experiência pessoal e ambiental [...]; o estado selvagem representa, em certa medida, uma condição primitiva da humanidade, a partir da qual se desenvolveu e evoluiu gradualmente a cultura superior, graças a processos que continuam ainda a operar, e o resultado demonstra que, no conjunto, o progresso prevaleceu em muito sobre o retrocesso²⁵.

Segundo André Akoun, o *Animismo* tem cinco princípios²⁶:

- tudo o que existe, o que é vivo encerra uma alma;
- a essência da alma é a força: esta se localiza desigualmente no Universo;

²¹ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 364-365.

²² Cf. *ibid.*, p. 362.

²³ Cf. AKOUN, *Animismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 35.

²⁴ Edward Taylor, citado por AKOUN, *Animismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 35.

²⁵ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p 363.

²⁶ Cf. AKOUN, *Animismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 35-36.

- as almas personalizadas (seres-força) são dotadas de inteligência e vontade;
- a alma do homem está no centro da criação;
- a alma sublimada, desencarnada e purificada pelas provações, transmuda-se em força superior.

Avaliação crítica

Pretende-se, aqui, fazer uma avaliação crítica da teoria de *Animismo* enquanto aplicada à RTB. Acredita-se que a crença, a veneração e reverência aos espíritos ou às almas são componentes da religiosidade tradicional dos Povos *Banto*. Essa referência, porém, não é o único fenômeno do universo religioso dos *Banto*, nem esgota o imenso campo das manifestações e das expressões da religiosidade tradicional africana.

Para André Akoun, “as forças nutritivas ou nutridoras, forças criadoras, condicionantes ou dependentes não são, pois, *a priori*, objeto de um culto; elas só passam a sê-lo na medida em que sofrem o cunho do sagrado”²⁷. Francisco Lerma Martinez é da mesma opinião. Para ele, as Religiões Tradicionais dos Povos *Banto* “são religiões autênticas, pois implicam a ideia de um Ser Supremo (um Deus pessoal) e a ideia de mediação entre o homem e os seres diversos”²⁸. Raul Ruiz de Asúa Altuna se expressa da seguinte maneira:

O Animismo é uma descrição inexata e é melhor abandonar esse termo de vez para sempre [...]. Todavia, nunca os *Banto* pensaram que a vida participada, inherente a cada ser, deriva de uma alma própria, de um espírito vivificante. Os *Banto* enchem o universo de interação, não, porém, de almas pessoais em cada objeto. E embora admitam que há fenômenos, objetos, lugares, árvores que se tornam habitáculos ou são frequentados por espíritos ou gênios, esta permanência não é constitutiva, mas quase sempre temporária ou acidental²⁹.

O *Animismo* não é religião. *Animismo* é a concepção do mundo, determinada pela potência, pelo dinamismo; procede mais da interpretação filosófica que do religioso propriamente dito. Exprime a vida em figuras e potências (almas, espíritos, antepassados, gênios intermediários entre Deus e o homem)³⁰.

Refutando a teoria dos antropólogos que viram no *Animismo* a origem da religião, isto é, a forma elementar ou primitiva da religião, Peter Schmidt, A. Langa, R. E. Denett e S.

²⁷ Ibid., p. 36.

²⁸ MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 74.

²⁹ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 368.

³⁰ Cf. AKOUN, *Animismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 35.

Farrow procuraram mostrar que as primeiras crenças religiosas se fundaram na adoração a um só Deus e não em fantasmas ou espíritos. Esses autores não aceitam que a ideia de divindade tivesse brotado dos conceitos de fantasma ou de espírito. Pelo contrário, o Politeísmo e o *Animismo* são degenerescência do monoteísmo inicial³¹.

Não se pode, portanto, chamar a RTB com o nome de *Animismo*. Tal denominação foi rejeitada definitivamente no colóquio sobre as Religiões em Abidjan (Costa de Marfim), em 1961, porque implica um juízo pejorativo. O que é importante dessa teoria é o fato de considerar a alma como uma atividade peculiar do homem, a qual tem certa autonomia do corpo. Os estudiosos atualmente distinguem: crença no Ser Supremo, crença nos espíritos e crenças mágicas³². Abandone-se, então, o termo animista e use-se em seu lugar RTB.

1.1.3 Ancestralismo

O termo

O termo *Ancestralismo* significa “culto exclusivo conducente à adoração dos antepassados em igualdade com os deuses”³³. É um culto intensivo aos antepassados.

O culto aos antepassados assenta em duas ideias principais. A primeira afirma que a morte não é uma aniquilação total do ser: o defunto sobrevive num mundo que lhe é próprio e nutre estreitas relações com os vivos. Já a segunda ideia funda-se no princípio de “que o homem é um elemento do Divino, quer ele seja feito à imagem de Deus, quer haja recebido da divindade uma entidade espiritual que é a sua verdadeira substância vital”³⁴.

O culto aos antepassados não é para todos os mortos. É somente oferecido àqueles mortos considerados na categoria dos antepassados, isto é, dos falecidos dotados de certo poder. Os antepassados são seres com poderes extraordinários, quase divinizados, mas nunca considerados *Deuses*. Embora não sejam *Deuses*, devem ser honrados, temidos e venerados.

Na África, o culto aos antepassados ou o *Ancestralismo* reveste-se de uma real importância, isto é, existe sob várias formas:

³¹ Cf. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 366.

³² Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 65-66.

³³ AKOUN, *Ancestralismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 136.

³⁴ Ibid., p. 135.

- ora os mortos são evocados de maneira anônima e coletiva, ora são interpelados pelo seu nome;

- ora o culto é dirigido ao antepassado, como fim único, ora é dirigido a Deus pela mediação do antepassado, ora ao Gênio, quer dizer, à divindade segunda, criada por Deus, para o benefício, por intercessão do antepassado;

- ora se trata somente de invocações verbais, de oferendas simples, individuais ou familiares;

- ora se presta o culto sobre um altar, sobre um túmulo, sobre uma pedra erguida, sobre um relicário, num determinado local do sertão, num sítio qualquer.

Ofertas

Aos mortos, é-lhes oferecido todo tipo de oferendas, segundo o grupo cultural em questão: comida, bebida, tabaco, instrumentos, luzes, brinquedos e outros objetos considerados oportunos³⁵.

Os instrumentos usados nos cultos aos defuntos provêm da vida de cada dia: por exemplo, são instrumentos para a limpeza do lugar do sacrifício, utensílios para preparar as ofertas e outros apetrechos. As orações e invocações acompanham as ofertas. São orações e invocações por necessidades concretas: saúde, alimentação, fertilidade e outras.

Finalidade

Para Francisco Lerma Martinez, as ofertas têm duas finalidades:

- o benefício do próprio falecido ou dos falecidos, o bem-estar deles, para que a sua passagem e estadia na outra vida se tornem agradáveis;

- o benefício dos oferentes, isto é, o bem-estar dos vivos. Esse bem-estar concretiza-se, na realidade, em alimentação suficiente, sobretudo, em tempo de fome; em chuvas, nos tempos de seca; em saúde e boa sorte na doença³⁶.

André Akoun aponta cinco funções do culto aos antepassados:

³⁵ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 76.

³⁶ Cf. ibid., p. 76.

- *primeira*: reorganizar o equilíbrio das forças espirituais que a primeira morte perturbou, a fim de assegurar a ordem metafísica e social e regenerar o grupo;
- *segunda*: garantir a continuidade do *filo* social em relação à filiação do clã;
- *terceira*: favorecer a fecundidade da terra, realizando o ritual das sementeiras;
- *quarta*: multiplicar os contatos e manter a boa harmonia entre os vivos e os mortos, a sociedade visível e a sociedade invisível e permitir a unidade e a duração da aldeia;
- *quinta*: satisfazer as necessidades materiais, pedir riqueza, saúde e, sobretudo, paz para si e para a sua família³⁷.

Avaliação crítica

A teoria que apresenta o culto dos antepassados, ou o *Ancestralismo*, para explicar a origem da RTB e sua natureza é falsa, visto que:

- nem os antepassados em geral, nem os classificados na categoria de antepassados são considerados Deus³⁸;
- nunca são adorados como seres supremos;
- eles são apenas intermediários entre o Ser Supremo e os seres visíveis;
- são intercessores em favor dos restantes seres junto de Deus.

O ancestralismo, embora polarize a maioria das manifestações cílticas, não esgota a rica substância nem a gama das suas crenças. Não esqueçamos que acima dos antepassados sempre está Deus e, por isso, os *banto* não se detêm neles; ultrapassam-nos e superam-nos. É verdade que eles cumprem uma missão insubstituível como intermediários e a sua situação na pirâmide vital confere-lhes uma influência, muitas vezes decisiva, nos revoltados do dinamismo vital. Um exclusivismo Ancestralismo reduziria e simplificaria as crenças religiosas africanas. Do mesmo modo que o culto dos antepassados nos introduz mais intimamente no segredo da religião africana, necessário se torna ver nele uma concepção filosófica da vida, um instrumento ao serviço da vida da sociedade, uma forma de acesso ao divino. É uma forma exterior da religião³⁹.

³⁷ Cf. AKOUN, *Ancestralismo*, In *Dicionário de Antropologia*, p. 136-137.

³⁸ A classificação do culto aos antepassados obedece a seguinte ordem: os *Falecidos*, são todos os que morrem; *Antepassados*: só alguns; em relação ao seu estado de vida; tendo encontrado o seu comportamento exemplar; são recentes; pertencem às três ou quatro últimas gerações; os seus nomes e vidas são conhecidos; *Antepassado mítico*: é o fundador do clã ou da aldeia; pertence aos tempos longínquos; não é conhecido.

³⁹ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 361.

Conceber a RTB como *Ancestralismo*, culto-veneração aos antepassados torna-se ofensivo, é uma maior deturpação dos princípios religiosos africanos⁴⁰.

1.1.4 Manismo

Origem

O termo *Manismo*, de *mana*, é uma palavra malanésia que significa *infinito*. O conceito de *mana* deve-se a R. H. Codrington, missionário na Malanésia no século XVII⁴¹. Numa das suas correspondências com Max Muller, R. H. Codrington descrevia assim o fenômeno:

É um poder ou influxo não físico e em certo sentido sobrenatural, mas que se revela na força corporal ou em qualquer classe de força ou capacidade do homem. Toda a religião melanésia consiste faticamente em conseguir este poder para si ou em fazê-lo que se une em benefício próprio⁴².

O *mana* tem o significado de *afortunado, capaz, algo inusitado, grande prestígio, êxito*⁴³. Segundo R. H. Codrington, os Malanésios creem na existência de uma força absolutamente distinta de qualquer força material, que atua de todas as maneiras possíveis, seja para o bem, seja para o mal, e que o homem tem a maior capacidade em colocar em sua mão e em dominar⁴⁴. *Mana* seria, então, uma força, uma influência de ordem imaterial e sobrenatural. Essa força não está fixada num objeto determinado; ela pode ser dirigida para qualquer espécie de coisas.

Noção

O conceito de *mana* implica força misteriosa e ativa que possuem certos indivíduos, a alma dos falecidos e em geral todos os espíritos. Dessa maneira, há o *mana* da divindade para criar, o do chefe para governar, o dos estrangeiros para dominar, o dos missionários na esfera

⁴⁰ Cf. ibid., p. 474.

⁴¹ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 63.

⁴² R. H. Codrington, citado por MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 63-64.

⁴³ MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 71.

⁴⁴ Cf. AKOUN, *Manismo*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 372-373.

religiosa⁴⁵. *Mana* é tudo o que se apresenta ao ser humano como eficaz, dinâmico, criador, perfeito.

Alguns autores, portanto, quiseram ver o *mana*, de modo geral, como origem de todos os fenômenos religiosos e, de modo particular, origem da RTB. R. R. Marrett, antropólogo, considerou esta crença na existência de uma força vital impessoal como uma fase pré-animista da religião e da magia.

Avaliação crítica

Segundo Francisco Lerma Martinez, o conceito de *mana* não é universal, quer dizer, não se encontra em todas as culturas e povos. Além disso, não é a fase primeira de toda a religião nem da RTB.

Portanto, é um erro considerar o *mana* como força impessoal, pois aparece sempre unida, ligada a uma pessoa, que a dirige e de quem depende.

1.1.5 Totemismo

O termo *Totem* designa a espécie de coisa de que o clã traz o nome: OTOTEMAN (= ele, ela é do meu clã); provém do vocábulo DODAIM que significa *aldeia ou residência do grupo familiar*⁴⁶.

O *Totem*, que pode ser animal ou planta, é considerado como o antepassado do clã, o qual traz consigo o nome do *totem*. Esse antepassado do clã, por vezes divinizado, é o ponto de partida de uma multidão de interditos⁴⁷.

O *Totemismo* está unido estreitamente, de um lado, à ideia de um animal poderoso, “totalmente outro”, o “não humano”, o terrível ou o sublime e, por outro lado, à ideia de um animal completamente próximo do homem, o conhecido. Daí vem a seguinte definição do *Totemismo*: “animal ou vegetal, tido como protetor da família/clã, porque nele está representado o espírito do antepassado fundador, que serve para designar coletivamente o clã”⁴⁸.

⁴⁵ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 71.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 72.

⁴⁷ Por exemplo a exogamia ou casamento interclânico, tabus alimentares...

⁴⁸ MARTINEZ, *Religião Tradicional Hoje*, p. 73.

Os antropólogos viram no *Totemismo* a forma elementar de toda a atitude religiosa, no geral, e, em particular, a atitude da religiosidade africana. Os atuais antropólogos⁴⁹ dão menos relevo ao aspecto religioso do *Totemismo*. Portanto, não é considerado como marco inicial da religião, de modo geral, nem da religiosidade africana, de modo particular, nem como teoria válida sobre a natureza do fenômeno religioso, pois o *Totem* nunca é considerado Ser Supremo. Portanto, não é adorado como Deus; é apenas honrado e venerado.

1.1.6 Politeísmo

Politeísmo consiste na crença em mais de uma divindade. Crença em vários deuses. Muitas religiões, principalmente as da Antiguidade, eram politeístas. Como exemplos, mencionam-se a religião do Egito Antigo, a da Grécia Antiga e a da Roma Antiga. Os deuses costumavam assumir diversas funções, muitos deles com forças relacionadas à natureza. O funcionamento do mundo também era atribuído a esses deuses.

Aplicado à RTB, *Politeísmo* seria culto a deuses e divindades locais da terra. Segundo a mentalidade europeia, “os deuses relacionam-se com os clãs, de tal forma que cada grupo pertence a um dos deuses que é o seu antepassado mítico”⁵⁰. Os africanos, portanto, prestavam o culto a deuses e divindades locais.

Os atuais antropólogos, porém, são do parecer de que se deve ter muito cuidado com a linguagem quando se fala de *politeísmo* ou de “deuses e divindade” na África negra. Segundo esses autores, aquilo que é qualificado como divindades ou deuses, para os africanos, não passa de antepassados notáveis e muito frequentes.

O negro africano reconhece apenas um Deus criador e muitos intermediários entre Ele e o mundo visível, os quais, contudo, nunca podem ser deuses. É como se qualificássemos de politeísta o católico que venera e tem como advogados os santos e os nomeia patronos de Estado, Vilas ou atividades humanas. Os *banto* fazem uma clara distinção entre as atribuições e personalidades do Único Deus e as dos intermediários, por muito poderosos que estes sejam⁵¹.

⁴⁹ Por exemplo, Radcliffe-Brown e Lévis-Strauss: o primeiro vê no totemismo um sistema de solidariedade entre homens e elementos da natureza; o segundo, colocando-se na perspectiva sociológica, vê no totemismo uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas naturais.

⁵⁰ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 362.

⁵¹ Ibid., p. 362.

1.1.7 *Paganismo*

O termo *Paganismo*, do latim *paganus*, significa “habitante do campo”, “rústico”; literalmente, “homem do campo”, “camponês” ou “aldeão”. Portanto, *pagão* é um indivíduo que vive numa aldeia, num dado país, é um rústico.

O conceito atual, sinônimo de politeísta, de “idólatra”, de “não crente” em Cristo, procede da época imperial romana, quando o Cristianismo se converteu em religião oficial do Império.

É um termo geral, normalmente usado para se referir a tradições religiosas politeístas. Particularmente, o termo refere-se às religiões africanas. Nesse caso, *Paganismos* significam as crenças tradicionais, com a finalidade de distingui-las das novas religiões ecumênicas – Islão e Cristianismo⁵².

No contexto histórico, o termo *pagão* refere-se à mitologia greco-romana, bem como às tradições politeístas da Europa e do Norte da África antes da cristianização. Num sentido mais amplo, seu significado estende-se às religiões contemporâneas, religiões orientais, tradições indígenas das Américas, da Ásia Central, Austrália e África.

No que diz respeito ao assunto em questão, *Paganismo* foi usado pejorativamente, por ocidentais, para designar a RTB.

Ora, para se referir à fé tradicional dos Povos *Banto*, os etnólogos evitam o termo *Paganismo*, devido ao seu significado incerto e depreciativo. Segundo esses etnólogos, o *Paganismo* é, na verdade, uma cultura, tal como as culturas oriental, ocidental, aborígene etc. E, como toda cultura, ele também tem uma espiritualidade típica que pode se traduzir em diferentes religiões. Mas o *Paganismo*, em si, não é uma religião.

1.1.8 *Outras denominações inadequadas*

Além das denominações inadequadas apresentadas anteriormente, H. Craemer, G. Parrinder, H. Baumann, H. Deschamps e outros antropólogos⁵³ ocidentais qualificam o conjunto de crenças *banto* como:

⁵² Ibid., p. 362.

⁵³ Cf. ibid., p. 361-362.

1.1.8.1 Religião cósmica

Por Religião cósmica entende-se o “sentimento de comunhão com o cosmos”⁵⁴. A religião em que acreditavam os povos antigos, de forma geral, e os africanos, de forma particular, baseava-se na veneração e respeito pelas forças sutis da natureza; na obediência aos ciclos siderais (relativo aos astros, ou próprio deles; céus, celeste) e naturais, dentro dos quais se desenvolve a vida em todas as suas manifestações. Nesse sentido, os Povos *Banto*, segundo os ocidentais, davam atenção especial às evoluções da vida no ambiente natural, aprendendo, com ele, as leis e os princípios que regem e administram essas forças. As práticas existenciais dos *Banto*, acreditam os ocidentais, estão ligadas às estrelas e ao espírito do bosque, do rio, da montanha e do mar. Na opinião deles, as comunidades dos *Banto* se organizam e homenageiam as forças dos elementos, condecoradoras e testemunhas da existência de uma ordem espiritual que supervisiona, minuciosamente, todos os movimentos da vida. As Religiões negras são uma expressão de sociedades intimamente associadas à natureza, o homem molda a sua vida pela concepção que tem do mundo, considerando-se como parte da natureza; a vida e a eficácia humanas dependem das forças naturais⁵⁵. No entanto, não se pode reduzir toda crença africana à comunhão, à fraternidade ou à simpatia constante do homem com a natureza.

1.1.8.2 Vitalismo

Por *Vitalismo* entende-se “uma concepção da realidade centrada na vida; uma espécie de culto à vida levada ao exagero; é uma necessidade ou um desejo exagerado de viver”⁵⁶. A RTB seria, portanto, uma religião do culto à vida, ao desejo exagerado de viver. Embora o africano-negro acredite que toda a realidade esteja animada de vida, isto é, não existe nada que seja essencialmente morto, e mesmo que a RTB esteja totalmente voltada para a questão da vida, já que a vida é o primeiro de todos os bens, valor supremo⁵⁷, não seria justo reduzir toda a realidade da religiosidade africana a um puro *vitalismo*.

⁵⁴ Ibid., p. 361.

⁵⁵ Ibid., p. 375.

⁵⁶ Ibid., p. 361.

⁵⁷ Ibid., p. 374.

1.1.8.3 Eudemonismo

É uma ética cujo conjunto de regras busca a felicidade como bem último e supremo. “A felicidade consistiria, então, no bem viver, que brota do agir bem, ativado pela energia que brota de uma feliz existência”⁵⁸. Os antropólogos africanos acreditam que, embora os *Banto* busquem, de fato, a fertilidade, a abundância, a harmonia, a paz, a saúde, a vida vivida em plenitude, não se pode condensar as suas crenças e reduzir a sua espiritualidade a um puro *Eudemonismo*.

1. 1.8.4 Religião primitiva

A RTB foi chamada de religião primitiva, visto que ela não é uma “religião do livro” e seus membros vivem uma fé baseada em mitos e tradições. Os *Banto* receberam, por isso mesmo, a etiqueta de identificação: primitivos. O termo “primitivo” designa “uma pessoa sem cultura, sem Deus, sem técnica e, portanto, um ser ainda no início da escala da evolução humana”⁵⁹. Atualmente, os antropólogos e demais estudiosos não aceitam mais a terminologia “religião primitiva” para falar das crenças africanas. Preferem chamá-las de Religião Tradicional Africana (RTA), pois representa a mais antiga forma de expressão de religiosidade dos *Banto*. A RTB, como se verá, apresenta a ideia de que o Ser Supremo está escondido dos homens, porém manifesta-se na natureza e comunica-se através de divindades inferiores.

1.1.8.5 Avaliação geral e crítica das teorias

Para uma melhor compreensão dos conceitos inadequados aplicados à religiosidade africana, é necessário fazer referência às várias teorias que também foram aplicadas à religião na África. A mentalidade positivista dos meados do século XIX influenciou muito no desenvolvimento das ciências antropológicas, sobretudo no ramo da religião⁶⁰. Tudo devia ser considerado sob a luz do positivismo: o modelo universal de certeza era dado pela ciência empírica e era o único válido para compreender os fatos; o método empírico era extensivo a

⁵⁸ Ibid., p. 361.

⁵⁹ VIGETTI, Rosângela; NHAGO, Francelino. *Religiões*. São Paulo: Mundo e Missão, 1999, p. 170.

⁶⁰ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 56.

todo campo da pesquisa e a toda a atividade humana; a fé no progresso e na ciência substituía qualquer outra fé.

Os positivistas, por sua vez, se inspiraram na ideia da evolução biológica de Darwin. Aplicaram à religião a doutrina do evolucionismo. Explicaram a natureza da religião e sua origem nas formas mais antigas e simples, as formas elementares. Os positivistas pensaram encontrar tais formas elementares nos “povos primitivos”⁶¹.

Daí, percebe-se que os antropólogos da época foram influenciados por essas duas concepções (positivismo e evolucionismo de Darwin) nos seus estudos sobre a religião de pequena escala e sobre a Religião Africana. Desta maneira, foram-se armando de preconceitos contra as práticas religiosas dos povos que eles consideravam como primitivos, sobretudo os Povos *Banto*. Assim, têm-se as mais variadas teorias sobre a origem e a natureza da religião: *Feiticismo, Animismo, Manismo, Ancestralismo, Politeísmo, Totemismo, Paganismo, Religião Cósrica, Vitalismo, Eudemonismo*, todas aplicadas, sobretudo, à religião na África.

Essas teorias obedecem a um desconhecimento completo e a formulações depreciativas, apoiadas em descrições superficiais e tendenciosas da religiosidade africana. Chamar o sistema de crenças *banto* com um único vocábulo supõe uma simplificação atrevida e inexata.

Para Raul Ruiz de Asúa Altuna:

Não há dúvidas de que a Religião Tradicional Africana contém elementos mais ou menos notórios, do que se chamou Feiticismo, Animismo, Ancestralismo, Manismo, Vitalismo, Totemismo, Paganismo. Mas não pode reduzir-se a nenhum deles, visto que os transcende. Como cristãos, não podemos descurar as “Sementes do Verbo” que foram iluminando os homens de todas as religiões, nem “os momentos sobrenaturais de graça que aparecem com nitidez na Religião Tradicional Africana”⁶².

Portanto, atualmente essas teorias apresentadas até aqui são inadequadas para falar das práticas religiosas na África. A RTB é mais do que uma das teorias acima referidas, como se explica a seguir. Deve-se ser reticente em classificar a religiosidade africana.

⁶¹ Povos primitivos é um sentido depreciativo: São povos com entendimento e consciência pouco desenvolvidos; considerados os mais próximos aos povos históricos mais antigos, pré-históricos, arcaicos.

⁶² ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 356-357.

1.2 Conceito adequado da Religião Tradicional Africana

Noções gerais

Até aqui, falou-se das teorias inadequadas aplicadas à RTB e como não são mais aceitas para indicá-la. Continuar a usar tais terminologias não é um procedimento científico nem respeitoso para com os povos do continente africano.

A RTB não é *Feiticismo*, nem *Animismo*, nem *Vitalismo*, nem *Ancestralismo*, nem *Paganismo*, nem *Politeísmo*, nem *Manismo*, nem *Eudemonismo*, nem *Religião Cósrica*. Nenhuma das definições dadas consegue abarcar a amplitude de tal religião; apenas refletem aspectos parciais. Acredita-se que a RTB contém elementos de cada uma das denominações, porém nenhuma delas esgota nem explica o seu conteúdo⁶³. Trata-se, portanto, de encontrar uma denominação que englobe todas as crenças negro-africanas.

Antes, porém, de falar-se da RTB, há de se colocar a questão de fundo sobre a sua existência. Até que ponto é possível falar propriamente de uma RTB? O que é e como se caracteriza? Sobre essa questão, as opiniões de muitos africanistas e antropólogos divergem muito. Uns preferem falar de religiões africanas, evidenciando a pluralidade e diversidade de povos, línguas e culturas que vivem nesse imenso continente. Outros, porém, defendem a tese da unidade original como um pressuposto necessário para a compreensão do mistério da África. Esta, apesar da sua enorme diversidade de povos, culturas, apresenta denominadores comuns essenciais, os quais geram em todo o continente as mesmas linhas básicas de pensamento, o mesmo sistema linguístico, a mesma concepção religiosa e espiritual do mundo e da vida, a mesma concepção do homem, da sociedade e do destino final da pessoa humana.

O “Colóquio de Abidjan” decidiu chamar as crenças negro-africanas de “Religião Tradicional Africana”. Tal Colóquio foi sobre as Religiões e aconteceu nos dias 5-12 de Abril de 1961, em Abidjan, Costa de Marfim. Foi organizado pela UNESCO e discutiu o uso de algumas expressões. Portanto, o referido Colóquio pede que todos se atenham à expressão “Religião Tradicional Africana” ou Religião Tradicional *Banto*.

Embora as manifestações desta Religião Tradicional e algumas crenças variem de uma zona a outra e até de um grupo a outro, se pode falar com exatidão de “Religião Tradicional Africana”. A unidade de crenças, o substrato fundamental, o significado e a finalidade dos cultos, ritos e símbolos e a homogeneidade de

⁶³ Ibid., p. 368.

aspirações mostram-se idênticos em toda a África Negra. Os seus traços essenciais são comuns e os acidentes não rompem a unidade básica⁶⁴.

O Concílio Vaticano II (cf. NA, 2), ao falar das religiões não-cristãs, menciona apenas as “religiões do livro”: Hinduísmo, Budismo, Islamismo, Judaísmo, a Fraternidade Universal e as grandes religiões do Oriente. A Religião Tradicional Africana não é mencionada, pois ela não é religião do livro, o que não a impede de ser religião. Na Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Igreja na África e sua missão evangelizadora, o Papa João Paulo II afirma: “Há que olhar, com grande respeito e estima, quantos seguem a religião tradicional, evitando qualquer palavra inadequada e irreverente” (EA, 67).

Conceito

Segundo Francisco Lerma Martinez, a RTA é a religião natural e tradicional dos povos da África subsaariana, que foi conservada e transmitida oralmente por gerações sucessivas até ao nosso tempo. Nela, encontramos um corpo de verdades: o Ser Supremo e Criador; os intermediários entre ele e os demais seres; outros espíritos; ritos para as mais diversas ocasiões de vida; os especialistas dos ritos; a comunidade que celebra os ritos e exigências éticas.

[A Religião Tradicional Africana] é um conjunto cultural de ideias, sentimentos e ritos baseados na crença em dois mundos (inseparáveis), o visível e o invisível; crenças no caráter comunitário e hierárquico destes mundos; crenças num ser supremo e pai de tudo⁶⁵.

O conceito mais detalhado e amplo de RTA é dado por Raul Ruiz de Asúa Altuna. No seu livro *Cultura Tradicional Banto*, lê-se:

[A Religião Tradicional Africana] é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido por um Criador e por potências que, sob diversos nomes e mantendo-se como manifestações deste Deus único, estão especializadas em toda a espécie de funções⁶⁶. A Religião Tradicional está enriquecida com as crenças e manifestações necessárias para ser considerada como autêntica religião: noção clara de Deus, do cosmos e da natureza, da finalidade e do destino do homem; com um sistema de representações e uma ética derivada das crenças, que cuida da realização do homem e da estruturação da sociedade segundo um plano previsto e com uma finalidade clara; com um conjunto de ritos-

⁶⁴ Ibid., p. 369.

⁶⁵ MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 90.

⁶⁶ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 357.

cultos, por meio dos quais o homem e a comunidade exteriorizam e celebram suas crenças; e com uma fé atuante ou sensibilidade-espiritualismo que vivencia esse corpo doutrinal e cético, dá sentido à existência da pessoa, harmoniza e dá coesão à sociedade⁶⁷.

A RTA não é, em primeiro lugar, uma suma de fórmulas e de instituições. Nela não existem textos escritos, arquivos ou documentos. Há apenas narrativas, às vezes em forma de fábulas, provérbios, ritos e regras, que os mais velhos transmitem aos jovens, repetindo-os incansavelmente, à noite, ao redor da fogueira e nos momentos de festa e de solenidade para a aldeia⁶⁸. As crenças, as ideias, os conteúdos doutrinários, os mitos de origem, os provérbios dos africanos não estão formulados em dogmas e credos para serem decorados e recitados da mesma maneira por todos, mas estão profundamente inscritos no coração e na vida de cada indivíduo, na história e nas tradições das famílias, nos usos e costumes das tribos e etnias.

Também não há templos, santuários, basílicas. O eventual culto a ele reservado acontece ao ar livre, sob o céu. Os *Banto* reúnem-se num determinado lugar e invocam o Deus Criador, Pai-Mãe, Todo-Poderoso; reúnem-se nas margens de um rio, junto a uma planta, a uma caverna ou junto a um túmulo. A RTA não tem fundadores. Não existem sacerdotes, bispos. Todos os que atuam no mundo sagrado (adivinhos, magos, feiticeiros) realizam seu culto aos antepassados, aos espíritos, às outras potências e a Deus. Não há símbolos para mostrar Deus; apenas alguns expressam a experiência de Deus. Ele não tem imagens. De fato, na África, não se encontra nenhuma forma material que represente Deus e nem se pode supor que Ele habita em uma caverna, num templo, num santuário. Não há nada que possa expressar a Sua figura. A RTA, portanto, não é algo adquirido. É algo tão antigo quanto o próprio ser humano; faz parte da própria natureza do ser humano⁶⁹.

Ao contrário, essa religião é uma expressão de vida e de vida espiritual. Ela abrange toda a pessoa e toda a sua vida, determinando profundamente a linguagem, o pensamento, os medos, as opções e as atitudes individuais e comunitárias.

As recitações e as práticas concretas variam de acordo com as famílias e os desafios a que devem responder, mas os conteúdos essenciais são os mesmos. Existe um sistema religioso, coerente, dentro do qual o indivíduo encontra as informações necessárias para orientar-se na vida, de modo harmonioso e integrado, dentro do seu mundo e da sua comunidade.

⁶⁷ Ibid., p. 370.

⁶⁸ Cf. VEGETTI; NHEGO, *Religiões*, p. 172-173.

⁶⁹ Cf. SETILOANE; Gabriel Molehe. *Teologia Africana*. São Paulo: Rudge Ramos, 1992, p. 61.

A “dogmática” da RTA é a participação vital e a inter-comunhão dos homens entre si e entre os dois mundos.

O princípio basilar da sua ontologia, segundo o qual a criação está unida pela participação vital e inter-comunhão dos homens entre si e entre os dois mundos, constitui o “dogma” fundamental. Resulta, assim, uma religião original que une os homens com Deus passando pelos epónimos [que dá ou empresta seu nome a alguma coisa = herói] e antepassados [...]. A chave para entender esta Religião Tradicional não pode ser senão a compreensão da participação, da solidariedade vertical e horizontal, do anseio de viver em comunhão fortificante com os canais da vida, com os meios vitais existentes, com a comunidade⁷⁰.

1.2.1 Elementos fundamentais da Religião Tradicional Africana

1.2.1.1 Visão global

A visão global da Religião Tradicional Africana compreende os seguintes princípios fundamentais:

- Deus é o único Ser Supremo e Criador, que deu origem ao universo;
- a energia Divina está presente em toda a criação (nas pessoas, nas criaturas viventes, nos fenômenos da natureza e em toda a realidade cósmica);
- a pessoa é ser em relação com o Ser Supremo, com todos os seres humanos visíveis e invisíveis, com o cosmos. Desta visão global nasce o profundo sentido comunitário⁷¹.

1.2.1.2 Não há separação entre o profano e o sagrado

Na mentalidade dos *Banto*, entre o sagrado e o profano, o material e o espiritual, não há separação, nem oposição. Há uma visão global da realidade, visível e invisível, com todos os seres e forças, percebidas como um sistema harmônico.

Não existem momentos religiosos destacados de outros, considerados profanos, mas toda a vida é sustentada pelo profundo elo religioso entre os seres, o mundo invisível e Deus.

A ordem do mundo, para esses povos, é um Cosmos, não uma ordem lógica ou mecânica, mas uma harmonia viva. É um todo vivo, do qual, sobretudo, o ser humano, cada um em seu lugar, participa ativamente. Cada ser, que realiza

⁷⁰ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 371-372.

⁷¹ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 106-107.

exatamente sua função, nesse todo, existe, vive, tem significado e isso é suficiente; enquanto que o mal consiste em não participar do jogo, em não estar regularmente integrado ao todo⁷².

A RTB penetra toda a vida da sociedade, é o elemento central da cultura e a chave de entendimento da identidade social e dos valores culturais que lhe são inerentes. Entre a RTB e a Cultura *Banto*, há relação íntima; as duas formam uma só realidade. Segundo Raul Ruiz de Asúa Altuna, “a religião africana é a religião cultural; a cultura africana é uma cultura religiosa”⁷³. Estas duas realidades, cultura e religião africanas, são como duas faces da mesma moeda. A RTA é o elemento central, primordial da cultura *banto*; é considerada “mãe”, criadora da civilização.

A Religião Tradicional dá forma, condiciona e vivifica as instituições e manifestações familiares, sociais e políticas. A essência mesma da religião africana consiste na prática e não na explicação teológica [...]. A teologia fica reduzida a sistema sob forma de liturgia ou da narração. Não existem sistematizações teológicas, nem juízos de valor. É uma vivência [...]. A Religião Tradicional não é um princípio abstrato nem um conjunto de tais princípios, senão uma levedura [fermento] que fermenta estes princípios misturados vitalmente com as leis religiosas e com os ritos que exteriorizam a vitalidade⁷⁴.

Mediante o exposto, percebe-se que a característica essencial da religião reside nas ligações desta com a vida cotidiana. Ela é a substância da cultura, um fato social. A RTA não se baseia só no respeito a dogmas fixos que impõem render homenagem a Deus; ela é armadura da vida; informa todas as ações públicas e privadas do homem negro. Para Raul Ruiz de Asúa Altuna: “uma das funções desta religião é a formação completa do homem nas suas relações com Deus, com a sociedade e com o mundo”⁷⁵.

A RTA, como elemento estrutural do mundo, está ao serviço da vida e da harmonia de uma sociedade. Ela dá unidade e consistência a todo o processo vital, estando presente dinamicamente em cada uma das suas etapas.

1.2.1.3 A inter-relação entre os dois mundos, visível e invisível

A relação entre o visível e o invisível é fundamental. Os dois mundos coincidem na sua essência vital, formam as duas faces do mesmo único universo. Religião, vida e

⁷² VIGTTI; NHEGO, *Religiões*, p. 175.

⁷³ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 380.

⁷⁴ Ibid., p. 381.

⁷⁵ Ibid., p. 386.

manifestações têm uma função: cuidar da harmonia e do diálogo, porque qualquer ruptura pode acarretar consequências nefastas⁷⁶.

O mundo visível, longe de ser uma simples aparência, participa da mediação que une intimamente todos os seres ao Ser Supremo.

O mundo visível é visto de uma maneira espiritual, como um prolongamento do universo invisível. O mundo invisível é considerado tão real como o visível. O mundo dos homens é a imagem e prolongamento do mundo invisível. A vida religiosa africana pode ser considerada como uma aproximação do universo invisível através do visível⁷⁷.

Em síntese, afirma-se que os componentes da RTA são a noção clara da existência de um Ser Supremo Criador e a crença em seres intermediários, tais como: espíritos não encarnados e gênios, antepassados muito ativos e ligados ao mundo visível e, por isso, honrados com profusão de cultos.

Um dos conceitos fundamentais da RTA é a relação entre os dois mundos e entre todos os seres. Ela é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo criador e por potências que, com nomes diversos e sendo manifestações desse Deus único, são especialistas em funções de toda a espécie⁷⁸.

A concepção vitalista está na base da RTB. O universo está cheio de hierarquia de forças vitais e, sem a força vital de Deus, o mal precipitar-se-ia sobre a terra.

A RTB abrange todos os aspectos da vida, constitui o “suporte de todos os valores”, não havendo separação entre o sagrado e o profano, embora se distingam.

O significado da “presença” da vida do indivíduo, do grupo, da natureza é a principal característica da RTB. Todo o universo tem alma, está animado:

Não só os homens, mas tudo o que se pode visualizar como entidade possui alma. Assim, acredita-se que os seres vivos – gente, animais e plantas, os objetos materiais e também os fenômenos naturais, como a queda das águas e o arco-íris – possuem alma. Além das almas, existem diversas espécies de espíritos que povoam o ar, o mar, a terra, a floresta e que podem morar em qualquer objeto material, como as plantas, as folhas etc.⁷⁹.

Não é empresa fácil encontrar um conceito melhor para essa força espiritual que anima a realidade; o que importa, porém, é que essa força não existe em si mesma, mas está presente

⁷⁶ Ibid., 383.

⁷⁷ Ibid., p. 384.

⁷⁸ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 91.

⁷⁹ VEGETTI; NHEGO, *Religiões*, p. 176.

nos vários objetos materiais e espirituais. Toda a vida é um intercâmbio, uma rede de comunicação nesse mundo de forças dinâmicas.

Viver – explica um velho africano – é comunicar-se através da respiração, com o ar; através da comida e da água, com os reinos vegetal, mineral e animal; através do amor e do pensamento, com o mundo humano; através da oração e de seus benefícios, com Deus⁸⁰.

1.2.1.4 Formas de expressar a religiosidade africana

As formas e os modos de exprimir a religiosidade africana são muitos e variados. As maneiras mais comuns de os africanos exprimirem a sua religiosidade tradicional são as orações, invocações, bênçãos e saudações. Esses atos de culto podem ser formais e/ou informais, regulares ou espontâneos, comunitários e individuais. A oração, como se verá mais adiante, acompanha todas as circunstâncias de vida da pessoa. Não há atividade que não seja consagrada pela oração. Trata-se de orações simples, curtas e espontâneas, na maioria das vezes.

1.3 Valores positivos existentes na Religião Tradicional Africana

1.3.1 Conceito de Valor

O substantivo *valor* designa aquilo a que se dá certa importância, aquilo que é mais ou menos estimado por um sujeito (valor subjetivo) ou aquilo que merece mais ou menos tal estimação (valor objetivo)⁸¹; aquilo que é preferível, o guia ou a norma; o objeto de preferência ou de escolha; o verdadeiro, a verdade, a beleza⁸². Em filosofia, o *valor* designa aquilo que é desejado e desejável, verdadeiro, belo⁸³. Socialmente, “um valor social é uma maneira de ser, de pensar e de agir, considerada por uma sociedade e pelos indivíduos que a compõem como um paradigma em função do qual se organizam os comportamentos”⁸⁴.

⁸⁰ Ibid., p. 176.

⁸¹ Cf. THINES, G.; SEMPEREUR, Agnes. *Valor*. In: *Dicionário Geral das Ciências Humanas*. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 935.

⁸² ABBAGNANO, Nicola. *Valor*. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestrejou, p. 952-953.

⁸³ THINES.; SEMPEREUR, *Valor*. In: *Dicionário Geral das Ciências Humanas*, p. 935.

⁸⁴ Ibid., p 935.

Os valores são uma realidade ideal e só têm existência no âmbito da “consciência” social. São, portanto, variáveis e, consoante as sociedades, relativos.

Para Nicole Abbagnano, valor:

É uma possibilidade de escolha, isto é, como uma disciplina inteligente das escolhas, que pode conduzir a eliminar algumas delas ou a declará-las irrationais ou nocivas, e pode conduzir a privilegiar outras, prescrevendo a sua repetição cada vez que determinadas condições se verificam⁸⁵.

O conceito de valor como “objeto de preferência e escolha” supõe que a realidade esteja inserida numa escala convencional de classificação. Dessa maneira, quando se fala de valores, é importante ter em mente o lado relativo da classificação da realidade valorizada, na escala de classificação.

1.3.2 Valores positivos da Religião Tradicional Africana

De posse do conceito de valor, pretende-se, agora, apresentar ou abordar alguns valores que se encontram na Religião/Cultura Tradicional Africana.

Na RTB encontra-se um vasto leque de valores humanos, sociais, morais e espirituais acumulados há séculos em toda a África, tais como: o princípio de relação e participação comunitária na força vital universal; a profunda religiosidade e abertura ao transcendente espiritual; a crença na imortalidade; a prevalência do bem comum sobre os interesses individuais; o forte sentido de família ampla; o valor da solidariedade, hospitalidade e partilha; o amor à vida e à fecundidade; o respeito e veneração pelos mais velhos e pelas crianças; o sentido de paciência e esperança na vida, etc. Hoje eles constituem o inestimável patrimônio da referida religião.

Os números 42 e 43 do documento *Ecclesia in Africa* apresentam, de modo sintético, os valores positivos encontrados na RTB. O documento fala de alguns valores presentes ainda hoje na religião supracitada, apesar das mutações a que se assiste. Os Padres sinodais puseram em evidência alguns valores culturais e religiosos que constituem, seguramente, uma preparação à transmissão do Evangelho:

⁸⁵ ABBAGNANO, Valor. In: *Dicionário de Filosofia*, p. 956.

- profundo sentido religioso, do sagrado, da vida e da existência;
- o sentido de pertença a uma família, a qual é considerada, por todo o lado, como fundamental;
- o sentido do amor e respeito pela vida. O africano ama os filhos, que são recebidos alegremente como um dom de Deus. Respeita a vida desde que é concebida até nascer.
- a veneração aos antepassados. Os africanos acreditam instinctivamente que os mortos continuam e permanecem em comunhão com eles;
- o sentido da solidariedade e da vida comunitária.

Em outras palavras,

Os africanos têm um profundo sentido religioso, o sentido do sagrado, o sentido da existência de Deus Criador de um mundo espiritual [...]. Aberto a este sentido da família, do amor e respeito pela vida, o Africano ama os filhos, que são recebidos alegremente como um dom de Deus. Os filhos e filhas da África amam a vida. É precisamente o amor pela vida que os leva a atribuir tão grande importância à veneração dos antepassados. Eles creem instinctivamente que os mortos continuam a viver e permanecem em comunhão com eles. Não é isto, de algum modo, uma preparação à fé na comunhão dos Santos? Os povos africanos respeitam a vida desde que é concebida até nascer. Alegram-se com a vida [...]. Os africanos demonstram respeito pela vida até ao seu termo natural, e reservam um lugar no seio da família para os anciãos e os parentes. As culturas africanas têm um sentido muito vivo da solidariedade comunitária. Em África, não se concebe uma festa que não seja compartilhada por toda a povoação (EA, 42-43).

Mostra-se, adiante, que esses valores dominantes na Religião/Cultura Tradicional Africana são compatíveis com a teologia do Vaticano II e com os conteúdos fundamentais da Boa Nova do Evangelho, podendo favorecer e enriquecer o encontro dialogal com o Cristianismo.

A imensa e secular lista de valores humanos e espirituais da RTB revela-se, de uma forma natural e espontânea, na vida concreta das pessoas, das famílias e dos povos africanos: nas suas convicções, crenças, ritos, cerimônias e atitudes, e nos seus comportamentos em relação ao sobrenatural, ao cosmos, à pessoa humana, à sociedade, ao mistério da vida e da morte.

1.4 Conceito do termo *Banto*

Origem dos Povos *Banto*

Sobre a origem dos Povos *Banto*, foram levantadas várias suposições. Segundo essas hipóteses, esses povos surgiram:

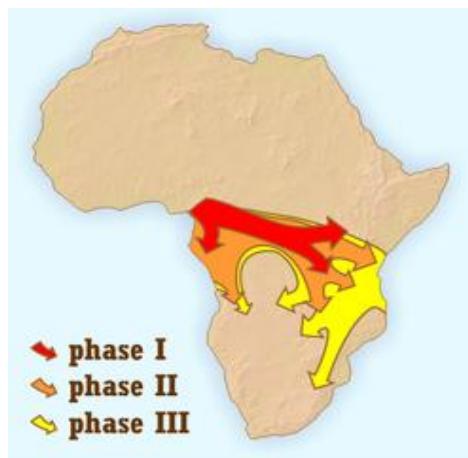
- das férteis terras do Sudeste Saariano, ou do Tchad;

- de um grupo de pescadores e caçadores que, ainda na idade de ferro, imigraram ao longo dos cursos de água, desde o norte ao sul da floresta equatorial;
- do resultado de um cruzamento, realizado há milhares de anos, entre camitas⁸⁶ e negros;
- do *Banto* primitivo, que teria mais afinidade com o grupo sudanês ocidental que com o sudanês oriental;
- da extraordinária explosão demográfica na Nigéria ou Planalto ao norte dos Camarões.

Começou há 2.000 ou 2.500 anos e, em seguida, se dispersaram empreendendo, assim, a maior migração realizada na África [...]. Atravessaram a selva equatorial e chegaram provavelmente ao sul da floresta congolesa no princípio da era cristã [...]. Caminhando sempre em direção ao sul, estes jovens povos, vigorosos, armados e organizados, venceram e escravizaram os indefesos pigmeus e bosquimeus. Atravessaram o equador e fixaram-se nas savanas a oeste da Tanzânia. Em seguida, dividiram-se e seguiram duas direções diferentes: um grupo, seguindo o curso de Ubangui, atravessou o Zaire, Angola e chegou ao Atlântico; outro grupo atingiu os Grandes Lagos nos séculos VII ou VIII e rapidamente se espalhou até à África oriental e austral. No século VII chegaram ao Zambeze e às costas do Índico⁸⁷.

Segundo André Akoun, os *Banto* “são o resultado de uma estirpe negra, originária do Nordeste africano, com povos de pastores, tipo caucasiano, falando línguas⁸⁸ hamíticas, que se incorporaram nos negros durante o primeiro século a. C”⁸⁹.

Confira-se, então, no mapa abaixo, as migrações realizadas pelos *Banto*:



⁸⁶ Designa indivíduos de alta estatura, de pele branca e um grupo de línguas.

⁸⁷ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 13-16.

⁸⁸ As línguas e dialetos *banto* são estimados em mais de 600.

⁸⁹ AKOUN, *Banto*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 89.

Os Povos *Banto* ocupam cerca de dois terços do território africano, sendo que sua localização original era na fronteira entre a Nigéria e Camarões, expandindo-se para regiões Centrais em direção ao Oriente, também em direção ao Sul, com povos nas margens do rio Congo e, por fim, com expansões frequentes para as regiões meridionais.

A designação Banto

A designação *banto* não se refere a uma unidade racial, à “raça banto”. Refere-se a “Povos *Banto*”, isto é, comunidades culturais com civilização comum e línguas aparentadas⁹⁰.

Segundo André Akoun, a denominação *Banto* é empregada para designar um grupo de homens que apresenta traços físicos, modo de vida agrícola⁹¹, ou até mesmo uma filosofia⁹². Continua André Akoun: a designação *banto* indica o conjunto dos grupos africanos que falam línguas pertencentes à família linguística *banto*. As línguas dos Povos *Banto* dividem-se em dois grupos⁹³:

- as línguas *sudanesas*, faladas numa área que se estende aproximadamente entre o Saara e o Equador. Seu número é superior a 400;
- as línguas *banto*, faladas na África Central e na África Meridional.

Línguas e dialetos são estimados em mais de 600. O suáli é o mais utilizado, por mais de 25 milhões de indivíduos.

Estima-se que há aproximadamente 500 Povos *Banto*. São os únicos a ocupar um território imenso.

A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos *banto*. Assim, não se pode falar de “raça banto”, mas de “povos banto”, isto é, comunidades culturais com civilização comum e línguas aparentadas. Depois de tantos séculos, em que se realizaram muitas deslocações, cruzamentos e guerras e foram tão diversas as influências recebidas, os grupos *banto* conservam ainda as raízes de um tronco originário comum⁹⁴.

⁹⁰ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 17.

⁹¹ Rurais, os *Banto* dividem o trabalho entre homens e mulheres: as mulheres cultivam os seus *shambas* e os homens são antes de tudo os guardadores do gado.

⁹² Cf. AKOUN, *Banto*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 17.

⁹³ Ibid. p. 21-22.

⁹⁴ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 17.

O termo *Banto*

O radical *ntu*, comum a muitas línguas *banto*, significa “homem, pessoa humana”. O prefixo *ba* forma o plural da palavra *muntu* (pessoa). Portanto, *Banto* significa “seres humanos, pessoas, homens, povo”.

O vocábulo “*ntu*” é, por assim dizer, a expressão cristalizada da mentalidade natural *banto* acentuando de maneira extraordinária o que é fundamental e essencial no “*Muntu*” e na África *Banto* [...]. Revela o foco cultural, característico dos povos da África sul-saariana. As línguas *banto*, que se podem contar às centenas, têm um tal grau de parentesco que só se comprehende partindo de um tronco comum primitivo. Os *banto*, além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Assim, é possível falar em um “povo *banto*”, ainda que subdividido em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagônica⁹⁵.

O termo *Banto* aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra.

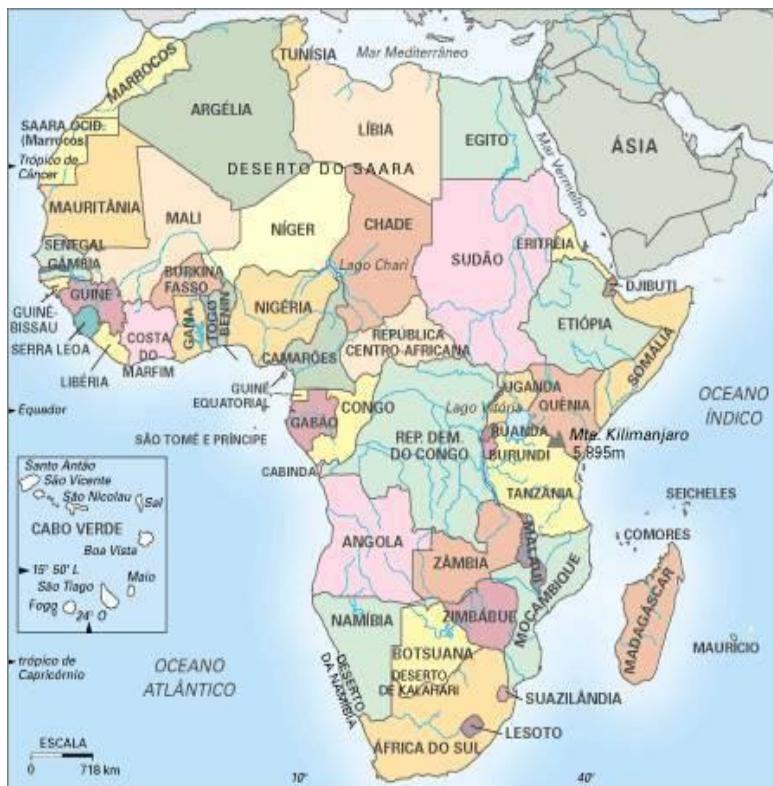
1.4.1 Situação geográfica dos Povos *Banto*

A área geográfica dos Povos *Banto* compreende:

- ao Norte: as montanhas dos Camarões ou na desembocadura do Níger até ao Sul, incluindo a República Centro Africana e Sul do Sudão;
- ao Sul: encontra-se o Cabo da Boa Esperança;
- a Oeste: encontra-se o Oceano Atlântico;
- a Leste: o Oceano Índico.

Confira-se no mapa abaixo o exposto:

⁹⁵ Ibid., p. 18.



1.4.2 Características dos Povos Banto

Os *Banto* não possuem características antropológicas comuns. Há muitas diferenças entre eles. Encontram-se *Banto* braquicéfalos (indivíduos cujo crânio apresenta a forma de um ovo, porém mais curto e arredondado); dolicocéfalos (indivíduos cujo crânio é oval, sendo de diâmetro transversal menor); mesocéfalos (indivíduos cujo índice céfálico vai de 76° a 80°); uns são negros, outros morenos; uns com estatura alta (1.75 m), enquanto a estatura média de outros não ultrapassa 1.62 m⁹⁶.

Os negros *Banto* dividem-se em nove grupos principais:

- *paleoafricanos*: população relativamente arcaica e estabelecida, desde os tempos remotos, no Continente;
 - os *negrilhos ou pigmeus*: têm pele castanha com reflexos avermelhados; de pequena estatura - entre 1,30 m e 1,50 m; um corpo musculoso; pernas curtas; nariz largo e achatado; cabelos encarapinhados; fronte pouco acentuada;

⁹⁶ Cf. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 19.

- os *coisan*: uma mistura de Hotentotes (*Coi-Coi*) e Bosquímanos (*San*). Possuem uma estatura pequena;

- os *damaras e os hererós*: os primeiros formam um povo negróide, de pequena estatura; os segundos têm a pele negra e a estatura média;

- os *melano-africanos*: configuram a raça negra propriamente dita. Os traços gerais são: estatura variável e superior a 1,65 m; nariz pesado com narinas alongadas; lábios espessos, com bordo vermelho; cabelos crespos; pele castanho-clara ou negra; membros compridos; ombros largos e ancas estreitas;

- o *subgrupo sudano-guineense*: são os negros da savana e os das florestas. Os primeiros vivem na floresta equatorial e no Saara, do Senegal ao Cordofão, e são altos. Os segundos habitam na faixa litoral de Dacar ao Calabar e são baixos;

- o *subgrupo congolês*: uma mistura das populações das florestas equatoriais com os das zonas savanas. Possui estatura média, cabeça alongada, nariz achatado e lábios espessos;

- o *subgrupo zambeziano*: constituídos de negros que povoavam a metade do Leste do Continente, dos Grandes Lagos à extremidade meridional;

- os *etiópidas*: esta raça constitui um *stock* primitivo que não se diferenciou nitidamente, nem no sentido negro nem no sentido branco. É diferente dos mulatos. Tem uma estatura média, pele castanho-encarniçada e castanho-escura; nariz saliente, direito, lábios delgados, cabelos frisados ou ondulados.

Os mestiços *Banto* (também chamados de negro-hamitas, camito-semíticos ou semi-*banto*, *banto* arabizados) dividem-se em cinco grupos:

- os mestiços entre negros e toucouleurs (do Senegal);
- os mestiços entre negros e asiáticos (de Madagáscar);
- os negros-brancos (da África do Sul);
- entre negros da África e negros dos Estados Unidos (Libéria);
- entre negros da África e negros da América Latina (Nigéria).

Os brancos *Banto* dividem-se em dois grupos:

- os primeiros, originados do cruzamento entre negros e árabes. Estes invadiram, a partir do século VII, a África trazendo sua religião e sua língua. Impuseram-se na África Setentrional, principalmente, na Costa do Leste (Sudão). Deram numerosos mestiços no cruzamento com os Berberes e os Negros.

- os segundos, originados do cruzamento entre negros e berberes. Este grupo está dividido em subgrupos, os quais perderam sua pureza racial e a própria língua.

1.4.3 Divisão geográfica dos Povos *Banto*

Os antropólogos divergem quanto à divisão geográfica dos Povos *Banto*. Alguns apresentam uma divisão generalizada, enquanto outros indicam a divisão chamada pormenorizada.

De acordo com a primeira divisão ou a generalizada, os *Banto* estão divididos em três grupos.

- os *Banto* orientais, com traços camitas;
- os *Banto* meridional ao sul do Zambeze e do Cunene;
- os *Banto* ocidental, no Zaire;

Já para a segunda divisão ou pormenorizada, os *Banto* estão divididos em vários grupos, com características geográficas e com traços culturais diferenciados.

- os *Banto* do Noroeste;
- os *Banto* do Sudeste;
- os *Banto* Equatorial;
- os *Banto* do Nordeste;
- os *Semi-Banto* dos Camarões;
- os *Banto* dos Grandes Lagos;
- os *Banto* do Sudeste;
- os *Banto* do Ciclo Zambeziano;
- os *Banto* do Zambeze Médio;
- os *Banto* com traços camitas
- os *Banto* do Congo sul.

Na verdade, um olhar sobre a África *Banto* revela a existência variada de grupos, povos, etnias, culturas, além de diferentes línguas, usos e costumes, modos de concretizar, na vida prática, os ideais sociais, morais e espirituais, aparentemente muito distantes uns dos outros.

Assim, para alguns, a ideia de um Povo *Banto* ou de uma cultura/religião africana que unifique todos os diversos Povos *Banto* num patrimônio cultural comum parece um sonho impossível. No entanto, outros, dentre eminentes antropólogos e estudiosos africanos, como o historiador senegalês Sheik Anta Diop, o queniano John Mbiti e demais, defendem fortemente a existência de uma homogeneidade e parentesco de base.

Os Povos *Banto* têm uma unidade cultural básica, fundamental. Os *Banto*, “que englobam cento e cinquenta milhões de pessoas, aparecem com características étnicas e culturais comuns e formam um dos grupos humanos mais importante da África”⁹⁷. Portanto, não se pode discutir a unidade cultural deles.

Ainda que ao observador superficial o não pareça, é bem evidente a unidade existente nas populações negro-africanas, unidade que os obriga a recuar até ao primitivo núcleo étnico, até à semelhança relativa dos meios físicos, econômicos e sociais em que se formaram e desenvolveram. Assim como o tipo antropológico dos negros puros, nas suas linhas gerais, é idêntico em boa parte, assim como as línguas negro-africanas formam uma família linguística homogênea, [...] assim também se pode afirmar, admitindo apenas os fatos essenciais, que existe uma cultura negro-africana [banto] bem definida cujos traços essenciais tanto se encontram nos povos negros mais evoluídos como nos mais atrasados⁹⁸.

Não se pretende ignorar o fato da pluralidade e diversidade de formas culturais nos Povos *Banto*, mas mostrar que, apesar dessas diversidades, encontra-se nesses uma unidade cultural. Perante tão grande aglomeração de raças, sub-raças, clãs, tribos, ciclos culturais, línguas e dialetos, tem-se a impressão de que é impossível existir, nesses povos, qualquer homogeneidade e de que o parentesco comum primitivo se dilui completamente. Longe disso, cada vez mais está confirmada a unidade cultural básica, fundamental. O berço comum primitivo ainda aparece fortemente conservado pelos *Banto*.

O negro-africano, apesar de mestiçado com pigmeus das selvas guineense e equatorial e com os semi-camitas das planícies sudanesas, apresenta ainda uma extraordinária unidade, subjacente à grande diversidade somática e cultural. Trata-

⁹⁷ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 9.

⁹⁸ Ibid., p. 28-29.

se de uma cultura única e una em toda a África negra. [...] A África negra é uma e é aberta⁹⁹.

Durante muitos séculos, as migrações, os esforços de adaptar-se a meios e ambientes diferentes, a aquisição de novos modos e experiências de vida, os encontros e comunicação com outros povos e culturas, o impacto da colonização, da modernidade e da globalização, tudo isso introduziu significativas mudanças em vários aspectos da Cultura *Banto*. Todos esses processos fizeram com que a unidade primitiva evoluísse em direções diversificadas, dando origem às diferenciações culturais que se encontram hoje na África.

Contudo, a herança comum primitiva não foi completamente destruída, pelo contrário continua ativa. Nessa conservação reside a razão fundamental para explicar a incrível semelhança de concepção do Universo, de sistema religioso, educativo, social e econômico, a alta percentagem de vocábulos comuns nas diferentes línguas, mesmo as mais distantes geograficamente.

1.5 Conclusão

Na introdução deste primeiro capítulo da dissertação, foram levantadas algumas questões que acompanharam a reflexão, nesse primeiro momento. Eis as perguntas colocadas: *Quais foram os termos usados pelos estrangeiros para denominar a Religião Tradicional dos Povos Banto? Mas o que é a Religião Tradicional Africana? E o que significa a palavra “Banto”?*

Portanto, este capítulo teve por objetivo responder a essas perguntas. Foram apresentados, conceituados e criticados os termos inadequados usados para falar das crenças religiosas africanas. Foi dito que a RTA não é *Feiticismo*, nem *Animismo*, nem *Manismo*, nem *Totemismo*, nem *Vitalismo*, nem *Paganismo*, nem *Politeísmo*, nem *Eudemonismo*, nem *Religião primitiva*, entre outras denominações indevidas.

Observou-se que não há dúvida de que a RTA contém elementos mais ou menos notórios de todos os termos apresentados, mas não se pode reduzir a nenhum deles. Essas teorias obedecem a um desconhecimento completo e a formulações depreciativas, apoiadas em descrições superficiais e tendenciosas.

⁹⁹ Ibid., p. 23.

A RTA é mais do que essas teorias. Ela é a Religião natural e tradicional dos povos da África subsaariana, que foi conservada e transmitida oralmente por gerações sucessivas até ao nosso tempo. Nela há um corpo de verdade: a existência do Ser Supremo e Criador, dos intermediários entre ele e os demais seres, dos outros espíritos; a realização de ritos para as mais diversas ocasiões de vida; a presença dos especialistas e da comunidade que celebra os ritos e exigências éticas. Portanto, nela existem valores positivos compatíveis com a teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar. Finalmente, foi apresentado o conceito do termo *Banto*. *Banto* significa *seres humanos, pessoas, homem, povo*; o termo não designa “raça banto”, mas “Povo *Banto*”.

Em síntese, os termos usados para falar da RTA foram caracterizados por uma mentalidade preconceituosa, depreciativa, pejorativa. Não se pode reduzir essa religião a esses termos. Nela encontram-se valores positivos, compatíveis com a mensagem cristã, o que se verá adiante.

Após essas considerações, cabe, agora, no segundo capítulo, analisar a experiência salvífica na RTB à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar.

CAPITULO II

2 A EXPERIÊNCIA SALVÍFICA NA RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTO E A TEOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II SOBRE A SALVAÇÃO NÃO-CRISTÃ

Após apresentar os conceitos inadequados e adequados da RTB, seus valores positivos e o conceito do termo *Banto*, faz-se uma reflexão, agora, sobre a experiência salvífica dos Povos *Banto*, à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar. O presente capítulo procura responder às seguintes questões: *Qual é a experiência de salvação na Religião Tradicional dos Povos Banto? Mas o que é a salvação para os membros da RTB? O que dizem o Concílio Vaticano II e os atuais documentos pontifícios sobre a salvação dos não-cristãos?*

Este capítulo está dividido em quatro partes, as quais abordam o que se segue.

Na primeira parte, a experiência salvífica como solidariedade vertical e horizontal.

Na segunda parte, a experiência salvífica como libertação do mal.

Nessas duas *primeiras* partes, faz-se uma leitura ou interpretação dos valores presentes na RTB, à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar, mostrando em que sintonizam. Para tal leitura ou interpretação, tomam-se os seguintes textos conciliares: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja (21 de Dezembro de 1964); Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje (17 de Dezembro de 1965); Declaração *Nostra Aetate*, sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs (28 de Outubro de 1965); Declaração *Dignitatis Humanae*, sobre a liberdade religiosa (7 de Setembro de 1965); e o Decreto *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja (nn. 3,9,11). Em relação aos textos pós-conciliares, tomam-se os seguintes: Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, sobre o Redentor do Homem, de João Paulo II (de 04 de Março de 1979); Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo, de João Paulo II (de 18 de Maio de 1986); Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, sobre a validade permanente do mandato missionário, de João Paulo II (de 07 de Dezembro de 1990); o documento do Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso: *Diálogo e Anúncio* (de 19 de Maio de 1991); o documento da Comissão Teológica Internacional: *O Cristianismo*

e as Religiões (de 30 de Setembro de 1990); a Mensagem do Papa Paulo VI sobre a promoção do bem religioso, civil e social na África: “*Africæ Terrarum*” (de 20 de Dezembro de 1967); a Exortação Apostólica Pós-Sinodal, do Papa João Paulo II, sobre a Igreja na África e a sua missão evangelizadora: *Ecclesia in Africa* (de 14 de Novembro de 1995).

Não se tem intenção, aqui, de analisar extensivamente todas as passagens dos documentos, mas apenas três temas: a salvação daqueles que estão fora da Igreja e, mais especificamente, a salvação dos Povos *Banto*; os valores autênticos que podem ser encontrados nos não-cristãos e em suas tradições religiosas; o apreço desses valores por parte da Igreja e a atitude que ela toma em relação às tradições religiosas e aos seus membros.

Na *terceira* parte, apresentam-se algumas sombras ou limites da RTB diante da teologia do Vaticano II. Tais sombras dizem respeito aos seguintes temas: vida eterna, ou o céu; a noção do pecado e a visão antropológica.

Na *quarta* parte é apresentada uma avaliação da doutrina conciliar e pós-conciliar. Tomam-se as teorias que o Concílio Vaticano II seguiu, de acordo com alguns autores: a teoria do “cumprimento ou acabamento” e a teoria da “presença do mistério de Jesus Cristo” nas religiões. Também são tomadas, para fundamentação teórica, as reações provocadas pelas teorias citadas, as quais originaram outros princípios, tais como: o pluralismo teocêntrico com a cristologia não constitutiva, nem normativa; o pluralismo teocêntrico com a cristologia normativa e não constitutiva, e o pluralismo teocêntrico com a cristologia normativa e constitutiva (cristologia aberta).

2.1 A experiência salvífica *banto* como solidariedade vertical (com Deus) e horizontal (com a comunidade: tribo e clã)

Na opinião de muitos antropólogos africanos, entre eles, Raul Ruiz de Asúa Altuna:

A chave para entender esta Religião Tradicional não pode ser senão a compreensão da participação, da solidariedade vertical e horizontal, do anseio de viver em comunhão fortificante com os canais da vida, com os meios vitais existenciais, com a comunidade¹⁰⁰.

A experiência salvífica na África significa libertar-se das forças do mal, estreitar os laços que unem os membros da comunidade, encontrar comunhão com os ancestrais. Tal

¹⁰⁰ ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 372.

experiência consiste em gozar de saúde sólida, de grandes bens materiais, de prole numerosa e ser bem sucedido naquilo que se empreende.

Noção de Experiência

Experiência é um dos conceitos mais enigmáticos. O termo “experiência”, tanto do grego *empereiria*, como do latim *experientia*, quer dizer “tentar”, “comprovar”, “assegurar”, o que significa percorrer o objeto em todos os sentidos¹⁰¹. Certas vezes, o termo experiência se refere àqueles movimentos de opinião, à evolução das convicções morais da sociedade, àqueles valores que são evidenciados somente dentro daqueles movimentos ou sociedades. Outras vezes, o termo experiência descreve determinados processos que se verificam nas pessoas.

Para Nicola Abbagnano, o termo “experiência” tem dois significados: o *primeiro* é a participação pessoal em situações repetíveis ou estado de coisa qualquer que se repita com suficiente uniformidade, para dar à pessoa a capacidade de resolver-lhe alguns problemas. O *segundo* é o apelo à repetição de certas situações¹⁰². No *primeiro*, a experiência tem um caráter pessoal, uma participação pessoal; enquanto no *segundo*, a experiência tem um caráter objetivo, impessoal. O elemento comum dos dois significados é a repetição das situações.

De acordo com Henrique de Lima Vaz, a experiência articula-se entre dois aspectos: o objeto que é fenômeno, isto é, que aparece, e o sujeito que é ciência ou consciência.

Portanto, a experiência, em primeiro lugar, aparece como modo de relação *ativa* entre a consciência (sujeito) e o fenômeno (objeto). A experiência brota da recepção imediata do dado ou de uma impressão. Em segundo plano, toda a experiência verdadeira se expressa numa linguagem.

O termo “experiência” é polivalente e dificilmente redutível ao contexto unitário. No tecido existencial do cotidiano, o termo possui polivalência semântica¹⁰³. Não existe, portanto, uma e única experiência, nem uma e única expressão ou linguagem de experiência.

¹⁰¹ Cf. VAZ, Henrique de Lima. *Experiência . Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteiras*. São Paulo: Loyola, 1998, 2 ed. p. 243.

¹⁰² Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Experiência*. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 386.

¹⁰³ Cf. VIDAL, Marciano. *Experiência moral*. In: *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 508.

Há *experiência humana*: experiência objetiva (das coisas ou do mundo); intersubjetiva (do outro); subjetiva (de nós mesmos). Essas três formas da experiência humana, por sua vez, conduzem a três formas de linguagem: a linguagem das coisas, do outro e do eu.

Há *experiências científico-técnicas*, as quais são desenvolvidas, sobretudo, pelas ciências modernas. Tais experiências estão relacionadas ao campo das ciências da natureza ou ao das ciências do homem.

Há *experiência religiosa*, cujo tipo difere da experiência de Deus. É uma experiência do Sagrado, está ligada às sociedades tradicionais, surge como construção intelectual e mística e, finalmente, define-se pela *particularidade* de um fenômeno¹⁰⁴.

Há *experiência de Deus*, que não é, estruturalmente, uma experiência religiosa, mas experiência universal do Sentido radical ou absoluto. Não se encerra numa dimensão particular da existência¹⁰⁵. Ela experimenta, num espaço particular, a presença onipresente e transcendente de Deus, sentido radical da nossa existência. Aparece como experiência absolutamente única, de plenitude, libertadora, iluminadora, salvífica.

Noção de Experiência Salvífica

Em todos os povos existe, de forma diversa, algum tipo de expressão daquilo que genericamente pode-se chamar de experiência salvífica. A questão, aqui, não se reduz à constatação de tais expressões.

A expressão “experiência salvífica”, num sentido amplo, diz respeito ao que responde às aspirações e carências humanas, não satisfeitas pela razão e pelos esforços do próprio homem¹⁰⁶. Portanto, a experiência salvífica, entendida dessa maneira, constitui elemento central da existência das próprias religiões.

O Concílio Vaticano II ensina assim: “Por meio de religiões diversas, procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afigem intimamente os espíritos dos homens” (NA, 1).

As causas dessa aflição, segundo o Decreto *Nostra Aetate*, são: o sentido da vida, o mal e o pecado, os sofrimentos, a morte, o mistério que nos envolve (cf. NA, 2). A

¹⁰⁴ Cf. VAZ, *Experiência. Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteiras*, p. 249.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 252.

¹⁰⁶ Cf. MIRANDA, Mário de França. Salvação ou Salvações. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 58, n. 229, p. 147, mar. 1998.

experiência salvífica nas religiões tem a ver com a libertação de situações difíceis dos mais diferentes tipos, seja de indivíduos, seja da comunidade.

Do termo grego *sotér*, derivam palavras referentes aos valores como: “salvar dum perigo, duma doença; conservar salvo; fazer bem; curar; manter o ser”¹⁰⁷.

A experiência salvífica, portanto, tem a ver com a preservação de um perigo que ameaça, relaciona-se com a busca e a consecução da plenitude da vida, da inteireza, da autorrealização e da integração; significa escapar de um peso que esmaga; restaurar, sarar, curar.

No sentido teológico, a experiência salvífica significa a plenitude do ser humano, o sentido último de sua vida, sua realização total. Ela diz respeito a uma “certa realização, satisfação, plenificação do ser humano com a consequente paz, bem-estar, felicidade”¹⁰⁸.

A experiência salvífica aparece sempre contextualizada, interpretada, isto é, ela faz parte do horizonte simbólico e cultural religioso. Além disso, ela é diversa e, consequentemente, suas expressões são também diversas, pois as linguagens e as culturas são plurais.

2.1.1 A experiência salvífica banto como solidariedade vertical: com Deus e com os espíritos

Na África, pode-se identificar a crença que aponta para a afirmação de um Ser que responde por todo o ser. Este Ser pode ter muitos nomes, mas é o único que É. Como dizia o Papa Paulo VI, na mensagem sobre a promoção do bem religioso, civil e social na África:

A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser Superior, pessoal e misterioso (AT, 8).

Nessa ordem de ideias, percebe-se que os *Banto* procuram, de todos os modos, fortificar a sua vida e a participação vital; “buscam a energia vital, já a tender para uma relação mais íntima e mais pessoal com o ser Divino, manancial de toda a vida”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cf. CONGAR, Yves. *A Igreja, Sacramento de Salvação*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 120.

¹⁰⁸ MIRANDA, Salvação ou Salvações?, p. 150.

¹⁰⁹ Ibid., p. 372.

A plenitude de vida, para os *Banto*, só pode estar em Deus. A “sede do infinito” e o “existencial sobrenatural” dos *Banto* manifestam-se no anseio de vida plena e perdurable. É uma ânsia permanente e constitutiva deles para encontrar a plenitude em Deus.

A busca pela plenitude, por Deus, estende-se também aos espíritos. A crença nos espíritos é comum, na África. Os *Banto* cultivam uma forte crença na existência do mundo dos espíritos. Trata-se de um mundo invisível e misterioso. Esse mundo dos espíritos não se confunde com o dos antepassados.

Os espíritos “são forças do mundo invisível desconhecidas, mas cuja ação se sente experimentalmente”¹¹⁰. Os espíritos são intermediários, estão próximos de Deus, podem contatar com Ele. São inteligentes, espirituais, livres, benfeiteiros, protetores e guardiões dos indivíduos, do grupo e dos lugares, contribuindo para a ordem do mundo.

Os *Banto* dependem, ontologicamente, dessas forças que interferem na existência e se concretizam em Deus, nos antepassados, nos feitiços¹¹¹. Portanto, vivem em permanente desejo de manter e aumentar sua união, sua solidariedade com os espíritos.

Como bem afirma Raul Ruiz de Asúa Altuna: “O *Banto* deseja entrar em comunhão com [os espíritos] que lhe possam fortificar a vida, e neste permanente desejo, busca garantir a sua plenitude e o triunfo sobre o aniquilamento”¹¹².

A solidariedade vertical é uma relação ontológica, gera comunhão de vida. Os *Banto* vivem naturalmente neste mundo invisível e o fazem como se participassem, ao mesmo tempo, de dois mundos - *o invisível e o visível* - embora com diferente intensidade. A influência dos espíritos é tal, que o indivíduo vive orientado para captar e discernir o querer dos espíritos.

2.1.2 Interpretação à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar

A partir dessa reflexão sobre a salvação como solidariedade vertical (com Deus e com os espíritos), busca-se fazer uma leitura teológica à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar. A solidariedade vertical está em sintonia com a teologia do Vaticano

¹¹⁰ MARTINEZ, Francisco Lerma. *Religiões Africanas Hoje*. Maputo: Seminário filosófico interdiocesano, 1995, p. 102.

¹¹¹ Cf. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 377.

¹¹² Ibid., p. 379.

II e com o Magistério pós-conciliar. A leitura do Magistério leva-nos a afirmar que a salvação é acessível também aos membros da RTB.

A *Lumen Gentium* reconhece a salvação daqueles que estão fora da Igreja e adoram o Deus, único e misericordioso:

Mas o desígnio de salvação abrange também aqueles que conhecem o Criador, [...] e adoram conosco um Deus único e misericordioso, que há de julgar os homens no último dia. Esse mesmo Deus não está longe dos outros, que buscam ainda nas sombras e em imagens o Deus desconhecido, pois é ele quem dá a todos a vida e ressurreição e tudo o mais (cf. At 17,25-28), e, como o salvador, quer que todos os homens sejam salvos (cf. 1Tm 2,4). Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade do coração, e se esforçam, sob a ação da graça, por cumprir na sua vida sua vontade, conhecida através dos ditames da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna. Nem a divina providência nega os meios necessários para a salvação àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, mas procuram com a graça divina viver retamente (LG, 16).

O documento reconhece a ação invisível da graça, que supera as fronteiras visíveis da Igreja, e a vontade salvífica universal de Deus.

Por sua vez, o Decreto *Ad Gentes*, a respeito do desígnio universal de Deus de salvar a todos, afirma que: “a realização do desígnio universal de Deus de salvar a toda a humanidade é fruto da bondade e da providência divina” (AG, 3).

Sobre os movimentos de busca de Deus, o referido Decreto reza assim: “Do mais íntimo do ser humano brotam inúmeros movimentos, até mesmo religiosos, de busca de Deus, com que os seres humanos procuram alcançá-lo ou encontrá-lo, embora Ele não esteja longe de ninguém” (AG, 3; cf. At 17,27).

A *Gaudium et Spes* revela um olhar otimista, no que diz respeito ao mistério salvífico fora da Igreja. Esse documento fala da vontade salvífica universal que age nas pessoas. Jesus e seu mistério pascal constituem a possibilidade concreta de salvação para mulheres e homens de boa vontade. Os membros das outras religiões experimentam a salvação pela ação universal do Espírito Santo (cf. GS, 22).

Outro documento importante para o tema da salvação dos não-cristãos é a Declaração *Dignitatis Humanae*. No n. 1 da DH, lê-se: “o próprio Deus tornou conhecido, ao gênero humano, o caminho pelo qual, servindo-o, os homens se possam salvar e alcançar a felicidade em Cristo”. A *Ecclesiam Suam* do Papa Paulo VI (06 de Agosto de 1964) reconhece que “os membros ou adeptos das grandes religiões adoram o Deus único e supremo” (ES, 60).

No documento da Comissão Teológica Internacional, com o título *O Cristianismo e as Religiões*, lê-se assim:

Deus chama a si todos os povos em Cristo, querendo comunicar-lhes a plenitude de sua revelação e de seu amor; e não deixa de fazer-se presente de muitas maneiras não só nos indivíduos concretos, mas também aos povos mediante suas riquezas espirituais, das quais as religiões são expressão principal e essencial [...]¹¹³.

2.1.3 A experiência salvífica banto como solidariedade horizontal: com a comunidade (tribo e clã)

Conceito de Tribo

As tribos têm sua origem nos tempos das migrações clânicas. Elas estão organizadas a partir de afinidades étnicas e culturais, de interesses econômicos ou de alianças entre clãs afins.

A tribo é mais do que um grupo social e político. Seus membros têm um antepassado comum, muito longínquo e mais mítico. A tribo, como família, constitui uma verdadeira sociedade, e não um aglomerado de indivíduos que, casualmente, vivem num determinado território. Sendo uma sociedade, a tribo tem uma organização. Os seus membros são modelados dentro de um sistema cultural específico, caracterizado por uma sólida unidade moral, a qual lhes vem do sentimento de possuir a mesma língua, cultura e religião.

As tribos têm uma unidade: seus membros podem unir-se para a guerra, caça ou colheita, tarefas específicas de horda. Em resumo, “a tribo apresenta-se como um grupo social de idêntica cultura, língua e religião e com uma consciência viva de identidade moral. É a união de famílias e clãs, o grupo social menos definido e, por isso, menos definível”¹¹⁴.

Na África existem várias tribos. Cada tribo tem um chefe soberano. Este possui um conselho, pelo qual é controlado, isto é, o soberano está submetido aos chefes¹¹⁵ clânicos e familiares.

¹¹³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O Cristianismo e as Religiões*, 84-85.

¹¹⁴ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 137-138.

¹¹⁵ Nota de observação: de acordo com alguns críticos africanos, a palavra tribo não corresponde às realidades sociais negras. Para esses críticos, em vez de tribo, deve-se falar das Chefias, dos Reinos, dos Impérios, únicas realidades sócio-políticas que durante séculos existiram em toda a África negra. É necessário, afirmam os tais críticos, sublinhar que essas ideias [tribos] são desfavoráveis aos Negros da África e às suas formas antigas de organização social.

Conceito de Clã

O clã é formado por vários grupos familiares, por várias famílias alargadas, situadas num plano social mais amplo. É um aglomerado social e político amplo com uma territorialidade marcada.

A familiaridade/solidariedade de seus membros está mais relacionada com a função sociológica do que com a biológica do sangue. O clã supera os grupos de consanguinidade. Os membros do mesmo clã não têm o mesmo sangue.

Pode-se definir como um grupo aparentado por uma consanguinidade mística. Nele se fundem as estruturas familiares e políticas. Pode ser que o clã seja uma agrupação de origem política, mas reinterpretado misticamente em termos de parentela. Esta parentela mística transcende a consanguinidade e chega a criar solidariedade. Mas a ideia de clã está de tal maneira ligada à de parentela mística que é preciso renunciar a esta aparente claridade verbal e ver no clã um tipo de organização polivalente, que se torna necessário estudar ora como família alargada, ora como sistema político¹¹⁶.

André Akoun entende o clã como “uma congregação de todos os indivíduos oriundos unilateralmente de um antepassado mítico, reclamando-se, por vezes, de um animal totêmico comum e possuindo o mesmo patronímico”¹¹⁷. A filiação dos membros do clã não é biológica, mas mística, mística ou fictícia. O clã compreende certo número de linhagem ou conjuntos de indivíduos descendentes de um antepassado: “O clã é um agrupamento de indivíduos e famílias que se consideram parentes, não porque as genealogias conhecidas o demonstrem, mas porque esses grupos têm, como herança, as mesmas insígnias, nomes, proibições, funções rituais ou cósmicas”¹¹⁸.

Clã, em palavras simples, é um sistema familiar e político, com uma solidariedade econômica e territorial e uma união-comunidade fundamentada na parentela.

Para Akoun, três características definem o clã¹¹⁹:

- descendência unilateral;
- exogamia: casamento inter-clânico;
- totemismo: animal ou planta é considerado como o antepassado do clã e recebe o nome mítico deste.

¹¹⁶ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 127.

¹¹⁷ AKOUN, André. *Clã*. In: *Dicionário de Antropologia*. Viseu-Portugal: Verbo, 1983, p. 128.

¹¹⁸ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 128.

¹¹⁹ Cf. AKOUN, *Clã*, In: *Dicionário de Antropologia*, p. 129.

O clã possui os seus mitos, os seus objetos simbólicos, os seus rituais, as suas séries de interditos (alimentares e sexuais) e, inclusive, funções políticas bem definidas.

São diversas as origens dos clãs:

- a partir de um parentesco mítico;
- alguns tiveram origem política: certos grupos uniram-se no princípio em associações políticas que se tornaram estáveis;
- outra origem do clã pode ser o “resultado quer de uma parentela que se dilui em aliança, quer de uma aliança que se transforma em parentela”¹²⁰.

Os membros do clã consideram-se e comportam-se como parentes irmanados numa origem mítica. O clã desempenha funções sociais, políticas e religiosas. Seus membros sentem-se participantes, comungantes numa corrente vital comum que brota dos fundadores míticos.

Na África existem vários clãs, e cada clã está disperso por muitas aldeias, bandos ou hordas. Em cada um destes grupos há representantes ou chefe. O chefe clânico tem caráter político e sacerdotal¹²¹. Como político, tem a responsabilidade de conservar e defender a integridade territorial. Como sacerdote, preside o culto clânico. Porém, as duas funções - chefe político e sacerdotal - costumam ficar separadas. O primeiro é eleito pela comunidade, levando em conta os seguintes aspectos: esperteza e qualidade. Já o segundo vem marcado pela genealogia. O chefe clânico pode ter ainda outros cargos de autoridade: adivinho e conselheiro.

2.1.3.1 Relação e participação comunitária *banto*

A simples observação da celebração, das crenças e rituais religiosos, das manifestações artísticas, das instituições políticas, sociais, econômicas e educacionais dos *Banto* dá uma forte impressão de que em todos os *Banto* há um pensamento comum que sublinha a exaltação da relação e da participação comunitária.

A sociedade *banto* é uma assembleia permanentemente convocada para celebrar os mínimos detalhes da vida: o nascimento, o crescimento, o casamento, a doença, a morte, a

¹²⁰ Ibid., p. 128.

¹²¹ Cf. ibid., p. 130.

lavoura, a sementeira, a colheita. Tudo é feito em comunidade e, quanto possível, com a presença e participação de todos os membros.

Os *Banto* não conseguem conceber a sua existência sem comunidade, sem família. Para o africano/*Banto*, ser pessoa humana é pertencer à comunidade, e isso significa participar nas crenças, cerimônias, rituais, nas angústias e nas esperanças dessa comunidade¹²².

A comunidade ou a família, o clã ou a tribo incorpora, modela, modifica ontologicamente, orienta a vida e o comportamento.

O *Banto* sabe que, a partir do constitutivo do seu ser, está vitalmente unido, e para sempre, com a sua comunidade. E que nada nem ninguém o deve separar, individualizar ou isolar [...]. O homem “só” não existe nestas sociedades. A preocupação máxima polariza-se em não perder nunca o contato com a corrente vital participada¹²³.

Para os *Banto*, portanto, existir é o mesmo que participar numa essência, numa vasta família, da vida social de tipo e de espírito comunitário. A vida é vivida em e com a comunidade. Os *Banto* necessitam da comunidade, da família. Necessitam de refugiar-se no grupo, submergir-se, proteger-se na comunidade compacta, a qual só pode subsistir se vive embebida no calor humano. “Para os *Banto*, viver significa existir no seio duma comunidade, [...] participar na vida sagrada – e toda a vida sagrada, - dos antepassados [...] prolongar os próprios antepassados e preparar a sua continuidade através dos descendentes”¹²⁴.

A comunidade desempenha funções importantes: ela dá existência, formação, sentido e valoriza o indivíduo que, desde o nascimento até a morte, subordina-se ao grupo único, o qual estabelece as orientações da vida social.

“Fora da comunidade não há salvação”. O *Banto* “vive com”. Tem consciência de que fora da comunidade a vida não pode se manter porque ela é comunitária e dependente. Para os *Banto*, é impossível viver fora, à margem da comunidade. Fora da comunidade, o indivíduo ficaria traumatizado, suicidado, chegaria ao absurdo da autoaniquilação¹²⁵.

O *Banto* vive pela comunidade, nela e para ela. A vida comunitária manifesta-se em calor humano, amparo, acolhimento, dedicação, generosidade, amizade, alegria, divertimento.

O papa João Paulo II, na Exortação Apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Africa*, fala do valor da vida comunitária na cultura e na tradição africana: “Na cultura e na tradição africana,

¹²² MBITI, citado por ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 2.

¹²³ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 197.

¹²⁴ Ibid., p. 201.

¹²⁵ Ibid., p. 205.

o papel da família ou da comunidade é considerado por todo o lado como fundamental” (EA, 43). As culturas africanas têm um sentido muito vivo da solidariedade e da vida comunitária.

2.1.3.2 Interpretação à luz do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar

O princípio de relação e participação comunitária é um dos principais valores da cultura/religião dos Povos *Banto*. Esse valor fundamental da RTB mostra-se compatível com a doutrina do Magistério da Igreja.

A Constituição dogmática *Lumen Gentium* fala da Igreja como comunidade de pessoas: “povo de Deus” (cf. LG, 9); “Corpo de Cristo”; “esposa e esposo”; membros do corpo ou família dos filhos de Deus constituída e organizada por Cristo neste mundo” (cf. LG, 7; cf. LG, 32); “edifício espiritual” (cf. LG, 10); “edifício de Deus”; “redil ou rebanho” (cf. LG, 6).

Portanto, o princípio de relação e participação comunitária aparece fortemente na teologia do Vaticano II. A Igreja aparece como comunidade dos discípulos de Cristo, formada por homens e mulheres, reunidos em Cristo e guiados pelo Espírito; família dos filhos de Deus constituída e organizada por Cristo, neste mundo, como sociedade.

Cristo, mediador único, constitui e sustenta indefectivelmente sobre a terra, como organismo visível, a igreja santa, comunidade de fé, de esperança e de caridade [...]. Contudo, sociedade dotada de órgãos hierárquicos e corpo místico de Cristo, assembleia visível e comunidade espiritual, a Igreja terrestre e Igreja celeste [...] não podem considerar-se como duas realidades [...]. Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo subsiste na Igreja católica [...] (LG, 8).

Na Declaração *Nostra Aetate*, todos os povos são vistos como “uma só comunidade”, envolvida pelo Deus de bondade:

Todos os povos constituem, com efeito, uma só comunidade: têm uma só origem, já que foi Deus quem fez habitar toda a raça humana sobre a face da terra; têm também um só fim último, Deus, cuja providência, testemunhos de bondade e desígnios de salvação se estendem a todos, até que os eleitos se reúnam na Cidade santa, que a glória de Deus iluminará e onde todos os povos caminharão à sua luz (NA, 1).

Nessa Igreja, povo de Deus, sociedade, grupo histórico, comunidade, reina a dignidade de todos os membros: “É, portanto, uno o povo eleito de Deus: um só Senhor, uma só fé, um

só batismo (Ef 4,5); comum é a dignidade dos membros pela sua regeneração em Cristo, comum a graça de filhos, comum a vocação e a perfeição; uma só a salvação, uma só a esperança e a unidade sem divisão” (LG, 32). Portanto, todos os batizados, todos os membros do Corpo são chamados à função profética, sacerdotal e real (cf. LG, 10).

No que diz respeito à questão soteriológica, a *Lumen Gentium* declara que a salvação não acontece isoladamente, mas comunitariamente:

Aprovou, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo, que o conhecesse na verdade e o servisse em santidade. E assim escolheu Israel para seu povo [...]. Cristo estabeleceu (o) novo pacto, isto é, a nova aliança do seu sangue (cf. 1Cor 11,25), formando, dos judeus e dos gentios, um povo que realizasse a sua própria unidade [...] (LG, 9).

2.2 Experiência salvífica *banto* como libertação do mal

Origem do mal

A RTB mantém uma atitude realista diante da existência e do poder do mal. O mal existe, de fato, na vida concreta das pessoas e, sobre essa questão, a religião procura dar uma resposta lógica, coerente e satisfatória.

Para o africano, não há desastres ou catástrofes, como também não há sofrimento, morte e doenças naturais, porque a natureza, por si mesma, nunca erra. Deus, origem e sustentador último da harmonia universal, governa e administra a força vital do mundo em favor dos homens, através dos seres espirituais que, por sua vez, estão em profunda harmonia com Ele.

De acordo com o antropólogo, teólogo e missionário Martinez, a “teoria do mal” é formada e formulada com termos claros: Deus é um ser perfeito, de modo que não é do seu interesse fazer o mal ao homem que ele próprio criou¹²⁶. Deus não é a origem do mal. O mal tem origem, nasce “só das criaturas pervertidas, espíritos, antepassados, feiticeiros e outras pessoas que desvirtuaram a interação”¹²⁷. São várias as suspeitas/acusações:

- o mal tem origem em uma pessoa do mundo visível; na inveja ou vingança dum familiar ou vizinho; no poder oculto dum feiticeiro que vive na comunidade.

¹²⁶ Cf. MARTINEZ, *Religiões Africanas Hoje*, p. 101.

¹²⁷ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 469.

Toda a forma de dor, de desgraça, de aflição ou de sofrimento; toda a enfermidade; todas as mortes [...] todas as colheitas perdidas [...] todas as caças ou pescarias infrutuosas; todo o mau presságio ou sonho; todas as manifestações do mal são imputadas a uma pessoa da comunidade. As frustrações, as desordens psíquicas, as tensões emocionais e outras manifestações de personalidade profunda são imediatamente exteriorizadas e projetadas num ser humano ou em circunstâncias que deitam as culpas sobre um agente exterior¹²⁸.

- o mal também nasce de um habitante do mundo invisível: “O adivinho pode deitar as culpas sobre um habitante do mundo invisível, sobretudo quando o mal é social; assim se justificam a esterilidade generalizada, as más colheitas, a falta de chuva, as epidemias ou a mortalidade. Nesses casos, a comunidade reúne-se ao redor do exorcismo ou do sacrifício comunitário”¹²⁹.
- o mal vem de uma transgressão duma regra religiosa ou da violação de um tabu.

A transgressão duma regra religiosa ou social acarreta a culpabilidade pessoal e desencadeia a ação vindicativa dos guardiões do grupo. Ao culpado só lhe resta confessar a sua culpa e purificá-la pela reparação. A violação de um tabu, ainda involuntária, traz sempre uma desgraça¹³⁰.

Percebe-se, então, que o mal não tem origem onde se origina a vida, senão Deus seria uma contradição. É necessário, portanto, procurar a origem do mal nas criaturas.

Por mal, entende-se a força vital degenerada, deformada, causalidade mística pervertida¹³¹. Quando é respeitado o equilíbrio da correlação das forças cósmicas, há prosperidade, bem-estar, paz, harmonia no indivíduo e na sociedade. Há salvação. Quando essa harmonia é perturbada, desencadeia-se a desgraça e o povo experimenta o sofrimento e a infelicidade. Há perdição. Todos os males e desgraças que afetam a terra e a sociedade, catástrofes e calamidades naturais, as doenças, as injustiças, as guerras são fruto da ruptura no equilíbrio vital universal causada pela má conduta dos homens.

É necessário proteger-se do mal ou combatê-lo quando ele aparece. A única maneira de restabelecer a ordem e o equilíbrio vital consiste nas realizações de ritos apropriados. Orações, sacrifícios e oferendas aparecem como recursos indispensáveis para restabelecer o equilíbrio perturbado.

¹²⁸ Ibid., p. 471.

¹²⁹ Ibid., p. 471.

¹³⁰ Ibid., p. 471.

¹³¹ Ibid., p. 469.

Libertação do mal, como salvação

A aspiração prioritária do *Banto* consiste em alcançar o reto funcionamento das leis dinâmicas de participação vital e em viver com exuberância, sem sombras debilitantes. Este princípio constitui o valor da civilização negro-africana. As sintonias com as forças ativas e o seu controle, portanto, asseguram a única felicidade possível e oferecem a única possibilidade de libertação do mal.

Sem sombra de dúvida, a constante primeira da religião africana é a sede de vida. Uma vida plena de seiva, vigorosa, pujante, abundante quer nas suas expressões, quer nas suas funções, é reconhecida como o maior valor dentro da experiência humana, como o dom mais elevado e melhor da existência. É a aspiração humana básica e a alma da religião¹³².

A felicidade, o bem-estar, a prosperidade, a saúde, a paz, a proteção e a segurança aparecem como o fim prioritário do *Banto*. Este deseja a participação vital retamente ordenada e a interação não desviada nem desvirtuada.

O *Banto*, porém, teme, a cada momento, que a harmonia e a participação vital sejam perturbadas pelas forças do mundo invisível ou visível, pela transgressão de uma lei religiosa ou social e pela violação de um tabu.

Em qualquer altura, um antepassado ou um espírito podem fulminar um ser vivo, diminuir a sua força vital e atacar-lhe as colheitas, a família ou os seus animais. Teme o castigo imediato pelas infrações aos numerosos tabus e, sobretudo, aterroriza-o a ação tenebrosa dos feiticeiros que, na clandestinidade, atuam com eficácia. Quando menos se espera, pode surgir um ataque vindo da participação vital. Não pode imaginar momentos de sossego e de plena segurança, porque atuam forças superiores a todas as suas prevenções¹³³.

A experiência do mal provocou medo no *Banto*. Ele sofreu calamidades permanentes, vida breve, doenças endêmicas e opressões seculares. A partir disso, nasceu a magia para a libertação desses males.

¹³² Ibid., p. 373.

¹³³ Ibid., p. 533.

2.2.1 A ética *banto* para a Vida

A ética *banto* é uma ética vitalista, para a vida. Ela tem a ver com a vida participada, a solidariedade horizontal e a harmonia da interação. Tudo aquilo que favorece o nascimento, o desenvolvimento e a fecundidade da vida está relacionado com a categoria do bem¹³⁴.

É mal atentar contra a harmonia; e o maior mal é perturbar o equilíbrio das forças. É boa, eticamente, toda ação que reforça, restabelece ou respeita o jogo pacífico do dinamismo vital... A ética *banto* afirma-se nos valores máximos da cultura: vida, força, solidariedade, harmonia, comunidade, ordem, paz, reconhecimento da unidade do cosmos. Procura regular a interação. Sua norma fundamental exige atuar ao serviço do equilíbrio e da ordem¹³⁵.

A ética *banto* caracteriza-se também como ética comunitária. O *Banto* só sabe viver com a comunidade, para ela e nela. O individualismo seria, além do suicídio, uma gravíssima falta de ética que resultaria na exclusão da comunidade. O princípio fundamental da ética *banto* resume-se em conhecer, proteger e participar na comunidade. As normas éticas são o resultado dos interesses da comunidade. O princípio do bem e a ordem moral são determinados para o bem-estar da comunidade.

Essa ética procura não destruir a comunhão entre os vivos, e destes com os antepassados ou até com Deus. Por isso, ela caracteriza-se como a ética de comunhão com “todo outro”. No fundo, aparece como a ética de amor à vida, que palpita em cada indivíduo e na comunidade. “O *Banto* espera, como último fim da sua existência, viver em plenitude, livre das desgraças, em paz e harmonia comunitária, e conviver, depois da morte, com os antepassados. A *práxis* religiosa e a lei moral ficam totalmente condicionadas por essa indiscutível prioridade”¹³⁶.

Portanto, tanto a comunidade como o indivíduo aspiram, como bem supremo, à perpetuidade da vida. Outras aspirações vêm a seguir, por exemplo, o bem-estar econômico, a saúde, o respeito, a estima. Os valores éticos têm a ver com a ordem, a segurança, a harmonia e a comunhão.

¹³⁴ Ibid., p. 508.

¹³⁵ Ibid., p. 509.

¹³⁶ Ibid., p. 510.

2.2.2 Oração banto pela e para a vida

O *Banto* é orante. Reza pela e para a vida. A oração recria a harmonia desejada porque previne o perigo, consolida a vida, corrige a desordem, repara a ofensa e intercede pelas necessidades. Atende, primordialmente, à interação vital. O indivíduo e a comunidade rezam sempre que precisam atender à vida.

A oração *banto* aparece como um grito da pessoa na sua luta pela vida. “A oração que lhe suplica auxílio, manifesta-o como a fonte da qual a pessoa espera a salvação”¹³⁷.

A harmonia e a desagregação, a ordem e a desordem, a solidariedade e a ruptura, a calma e o desassossego, a paz e a perturbação, a felicidade e a desgraça, exigem uma oração permanente. O banto suplica porque se sente cambaleante e impotente no meio do torvelinho da corrente vital¹³⁸.

Daqui, deduz-se que a oração *banto* é essencialmente uma oração de petição. Ela vem sempre em auxílio dum presente periclitante, duma paz sempre apta a robustecer-se ou dum bem a consolidar-se.

A oração está ligada com a vida, a vida em abundância. Ela constitui-se como palavra salvadora. Surge de maneira espontânea e pessoal sempre que aparece a necessidade. Suas formas são a ladinha, o louvor, a jaculatória, a breve invocação, os hinos, os cânticos, as oferendas. O *Banto* é um orante fervoroso, inspirado, loquaz, espontâneo e livre na expressão e no gesto, com profunda fé e confiança. Reza de pé, sentado, de joelhos, prostrado em terra, cantando, gesticulando, em voz baixa, em altos gritos.

Os hinos e as orações estão reservados para situações especiais que afetam a comunidade: doenças ou mortes, angústias ou medos, aumento de feitiçaria, nascimento, óbitos, iniciações, esterilidade, epidemias. Muitas orações acompanham a vida: ao levantar, ao começar o trabalho, antes da sementeira, da caça e da pesca, antes de comer, de atravessar um rio, ao recolher os primeiros frutos, quando caem as primeiras chuvas.

Em síntese, a oração *banto* volta-se para a vida e vida em abundância: alimentação suficiente, em tempo de fome; bem-estar dos vivos, da comunidade; chuvas, nos tempos de seca; saúde e boa sorte, na doença.

Citamos, a título de exemplo, uma oração para a vida:

¹³⁷ Ibid., p. 424.

¹³⁸ Ibid., p. 424.

“... (nomes dos antepassados):
Não penseis que agora estamos contentes.
Desde a vossa saída, a vossa irmã não encontrou marido.
Nós vos pedimos que ela se case.
Todos vós que recordamos [...]”
Por favor, pedi a Deus em favor do que pedimos:
Alimentação, saúde, chuva, dinheiro, carne e que sejamos atendidos e aceitos quando pedirmos trabalho.
Afastai os animais que destroem os nossos campos cultivados, para que não se perca a nossa alimentação.
Ajudai-nos para que a nossa comida dure todo o ano.
Afastai de nós a fome ”¹³⁹.

2.2.3 Interpretação à luz do Magistério

A leitura, à luz do Magistério da Igreja, ajuda a perceber que a RTB contém valores humanos, morais e espirituais compatíveis com a teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar. Aliás, o referido Concílio Vaticano II e os documentos pós-conciliares reconhecem a existência de valores humanos, morais e espirituais nas tradições religiosas não-cristãs.

2.2.3.1 A partir dos valores humanos e morais

O Decreto *Nostra Aetate* fala das “práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas” existentes nas tradições religiosas e se expressa da seguinte maneira:

A Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões. Considera com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas, que, embora em muitos pontos difiram do que ela mesma crê e propõe, não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens [...]. Eis porque a Igreja exorta seus filhos a que, com prudência e caridade, por meio do diálogo e da colaboração com membros das outras religiões, e sempre dando testemunho da fé e da vida cristã, reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais que nelas se encontram (NA, 2).

A *Lumen Gentium* também reconhece “o que há de bom nos corações, na mente e mesmo ritos e culturas dos povos” (LG, 17). A mesma ideia aparece na *Ad Gentes*. Nesse documento, há um reconhecimento da presença de “verdade” e “graça” (AG, 9), “das

¹³⁹ MARTINEZ, Francisco Lerma. *O Povo Macua e sua Cultura*. Lichinga-Moçambique: Ministério da Educação, 1988, p. 262.

sementes do Verbo” e das inúmeras riquezas (cf. AG, 11) nas religiões não-cristãs. A *Gaudium et Spes* reconhece também, nas outras tradições, “preciosos elementos religiosos e humanos” (GS, 92).

O Papa Paulo VI, na Encíclica *Ecclesiam Suam*, reconhece a existência de valores espirituais e morais nas confissões religiosas não-cristãs: “Não podemos recusar nosso respeitoso reconhecimento aos valores espirituais e morais das várias confissões religiosas não-cristãs; queremos, com elas, promover e defender os ideais que podem ser comuns [...]” (ES, 60).

Também o documento *Diálogo e Anúncio* reconhece que os membros de outras tradições religiosas respondem positivamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo segundo os ditames de sua consciência.

O documento em questão prega assim:

Deste mistério de unidade deriva que todos os homens e todas as mulheres que foram salvos participam, embora de modo diferente, do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo por meio do seu Espírito. Os cristãos estão conscientes disso, graças à fé que possuem, enquanto os outros desconhecem que Jesus Cristo é a fonte da sua salvação. O mistério de salvação os atinge, por caminhos conhecidos por Deus, graças à ação invisível do Espírito de Cristo. É através da prática daquilo que é bom em suas próprias tradições religiosas e segundo os ditames de sua consciência, que os membros das outras religiões respondem positivamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, embora não o reconheçam como seu salvador (DA, 29).

O papa Paulo VI, na *Africae Terrarum*, mensagem sobre a promoção do bem religioso, civil e social na África, fala dos valores morais e religiosos das culturas africanas como “preparação providencial para a transmissão da mensagem dos Evangelhos”. Segundo ele: “A Igreja considera, com muito respeito, os valores morais e religiosos da tradição, não só pelo seu significado, mas também porque neles vê a base providencial sobre que pode transmitir a mensagem evangélica e encaminhar para a construção da nova sociedade em Cristo” (AT, 14).

2.2.3.2 A partir dos valores espirituais

A leitura do Magistério mostra que a oração *banto*, um dos valores espirituais, é fruto da atividade universal do Espírito Santo. A oração *banto* constitui o tesouro da sabedoria oculta na RTB.

Na Encíclica *Redemptor Hominis*, o Papa João Paulo II vê as religiões como outros tantos reflexos de uma única verdade, caminhos diferentes na busca de Deus. Aqui, a oração se exprime como busca de Deus, aspiração mais profunda do espírito humano (cf. RM, 11).

O referido Papa fala, na *Dominum et Vivificantem*, da atividade universal do Espírito Santo antes da economia cristã e recorda, hoje, a ação do Espírito Santo fora da Igreja. A oração *banto*, portanto, deve ser vista como resultado, fruto da atividade do Espírito Santo, que age não só na Igreja, mas também fora dela, nos povos, nas culturas e nas tradições religiosas diferentes.

[...] não é possível limitar-se aos dois mil anos decorridos desde o nascimento de Cristo. É necessário retroceder no tempo, abranger toda a ação do Espírito Santo mesmo antes de Cristo, desde o princípio, em todo o mundo, especialmente, na economia da Antiga Aliança. Esta ação, de fato, em todos os lugares e em todos os tempos, ou antes, em cada homem, desenrolou-se segundo o desígnio de salvação, no qual ela anda estreitamente unida ao mistério da Encarnação e da Redenção [...]. A graça, portanto, comporta um caráter cristológico e, conjuntamente, um caráter pneumatológico [...]. No entanto, [...] também devemos alargar as nossas vistas para mais longe, “para o largo”, conscientes de que “o vento sopra onde quer” [...] (cf. Jo 3,8). O Concílio Vaticano II, centrando a atenção, sobretudo, no tema da Igreja, recorda-nos a ação do Espírito Santo mesmo “fora” do corpo visível da Igreja. Ele fala precisamente de “todos os homens de boa vontade, no coração dos homens invisivelmente age a graça” [...] (DV, 53).

A tese sobre a atividade universal do Espírito Santo aparece também na *Redemptoris Missio*. Nesta, a presença e atividade universal do Espírito Santo não diz respeito apenas às pessoas, mas também às próprias tradições religiosas. Entende-se, então, que a oração *banto* resulta da atividade do Espírito Santo.

O Espírito manifesta-se particularmente na Igreja e nos seus membros, mas sua presença e ação são universais, sem limites de espaço e tempo (cf. DV, 53) [...]. O Espírito está, portanto, na própria origem da questão existencial e religiosa do homem, que surge não só de situações contingentes, mas, sobretudo, da estrutura própria do seu ser. A presença e ação do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões (RM, 28).

Síntese: 1) os textos conciliares reconhecem na RTB “coisas boas” (LG, 16), “coisas preciosas”, “religiosas e humanas” (GS, 29), “elementos de verdade e graça” (GS, 9), “germes de contemplação” (GS, 18), “sementes da Palavra” (AG, 11 e 15), “raios daquela verdade que ilumina todos os seres” (NA, 18); 2) os seguidores da RTB são implicitamente definidos como “os que ainda não receberam o Evangelho” e estão “ordenados ao povo de Deus” (LG, 16); tais membros gozam de “certa união” verdadeira no Espírito Santo; 3) os valores dessa

RTA são considerados como “uma preparação evangélica”; “secreta presença de Deus”, “sementes do Verbo” (GS, 11), “preciosos elementos religiosos e humanos” (GS, 92), “lampejos daquela Verdade” (LG, 17).

Na RTB, portanto, encontram-se “práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas”, “valores morais e éticos” compatíveis com a teologia do Concílio Vaticano II e com o magistério pós-conciliar.

2.3 As Sombras ou os limites da RTA frente à Teologia do Vaticano II

A consideração positiva dos valores morais, humanos, espirituais e religiosos da RTB não impede de ver as sombras ou os pontos incompatíveis de tal religião com a teologia do Concílio Vaticano II.

Referem-se:

- a) à *ideia da vida definitiva ou do céu*: Os *Banto* não esperam, no fim da vida terrena, a vida definitiva com Deus, não esperam encontrar-se com Deus¹⁴⁰. Não existe a noção de escatologia; esta se concretiza em existir com os antepassados. O presente, o imediato, domina e absorve; o agora é a preocupação ou o gozo do *Banto*¹⁴¹. Os *Banto* não anseiam ou não esperam alcançar o céu, não temem um inferno; desconhecem a ideia de um juízo divino, nada esperam de Deus nem temem a Ele.

Essa ideia é incompatível com o ensinamento do Concílio Vaticano II. O Vaticano II não desconhece a ideia da vida definitiva ou do céu. Segundo o Magistério conciliar, no céu “seremos semelhantes a Deus” (LG, 48); dar-se-á a “adesão a Deus na comunhão perpétua da incorruptível vida divina” (GS, 18); os homens “têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina” (DV, 2; cf. Ef 2,18; 2 Pd 1,4). Portanto, o Concílio Vaticano II apresenta o céu como “a morada nova e nova terra, na qual habita toda a justiça, e cuja felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem nos corações dos homens” (GS, 39); o céu é “a pátria que brilha com a glória do Senhor” (GS, 39); lá “reencontraremos os bons frutos da natureza e do nosso trabalho” (GS, 40).

¹⁴⁰ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 379.

¹⁴¹ Ibid., p 424-425.

b) à *noção de pecado*: Para os *Banto*, Deus é totalmente transcendente. Esta transcendência de Deus elimina o pecado/ofensa a Deus. Na RTB não existe noção de pecado. O homem não ofende a Deus. Seria blasfêmia pensar que se pode pecar contra Deus. Nessa ordem de pensamento, “a noção de pecado é completamente estranha à RTA. Na [RTB], a ideia de ofensa a Deus nem sequer se pode imaginar”¹⁴². Portanto, os *Banto* não têm medo de Deus, pois este não castiga; e não esperam na sua misericórdia. A ofensa é cometida não contra Deus, mas prioritariamente contra o próximo, contra a solidariedade, contra os intermediários, que se ofendem e tomam represálias. Essa visão é também incompatível com o ensinamento do Concílio Vaticano II.

Para *Gaudium et Spes*, “o pecado é, sim, uma ofensa contra Deus; o não reconhecimento e a não glorificação a Deus; a adoração às criaturas ao invés do Criador”. “Pecado é também a destruição da harmonia consigo mesmo, com os outros homens e com as coisas criadas” (cf. GS, 13); “é uma ofensa contra a Igreja” (LG, 11).

c) à *visão antropológica*: para os *Banto*, tudo vive; tudo é força; o mundo é dinâmico: “o Todo está em cada bocadinho, como cada bocadinho está no Todo”¹⁴³. O ser humano não se opõe à natureza, porém faz parte dela; sua vida e sua eficácia dependem de forças naturais e invisíveis.

Segundo o Concílio Vaticano II, o ser humano não se confunde com a criatura, pois “todas as coisas existentes na terra são ordenadas ao homem como seu centro e ponto culminante” (GS, 12); além disso, “o ser humano foi criado à imagem de Deus [...] e é senhor de todas as coisas terrestres [...]” (GS, 12). O ser humano não só é superior às coisas terrestres, mas “recebeu a missão de submeter a terra com tudo o que nela existe; de governar o mundo; completar a criação, submetê-la à sua vontade... (cf. GS, 12, 34, 57, 67).

¹⁴² Ibid., p. 521.

¹⁴³ Ibid., p. 374.

2.4 Avaliação da Doutrina Conciliar

Questão

O Concílio Vaticano II assume, de maneira admirável, o otimismo salvífico já presente na tradição da Igreja. Abre-se, com o Concílio Vaticano II, o caminho de reconhecimento de uma função positiva e salvífica das religiões não-cristãs, porém sem abrir mão do “caráter absoluto do Cristianismo e da Igreja”¹⁴⁴.

De acordo com a doutrina conciliar, não só nas tradições religiosas não-cristãs, mas também nos membros de outras religiões, nos ritos e culturas dos povos, encontram-se coisas boas, “verdade e graça” (AG, 9), “sementes de contemplação” (AG, 18), “iniciativas religiosas” (AG, 3), e “riquezas” (AG, 11).

Ora, embora reconheça e valorize os elementos de graça e de verdade nas religiões não-cristãs, o Concílio Vaticano II deixa em aberto a questão de saber “como o mistério salvador de Jesus” opera nos seguidores das outras tradições religiosas através do Espírito Santo.

Portanto, coloca-se, aqui, a seguinte questão: Que teoria seguiu o Concílio Vaticano II no que diz respeito às religiões não-cristãs: a do “cumprimento” ou a da “presença do mistério salvífico de Cristo”? Trata-se de saber a tendência teológica que o Concílio Vaticano II seguiu: a do inclusivismo da linha de Jean Daniélou (teoria do cumprimento ou acabamento), ou a do inclusivismo da linha de Karl Rahner (teoria da presença de Cristo nas religiões).

São várias e diferentes as respostas para a questão colocada.

Para Dupuis, o Concílio Vaticano II não seguiu nem a teoria do cumprimento ou acabamento, de Jean Daniélou, nem a teoria da presença de Cristo nas religiões, de Karl Rahner, mas as duas.

A questão não admite uma resposta nem num sentido nem no outro [...]. É verdade que grande parte da terminologia que descreve a atitude da Igreja para com as outras religiões retoma termos apreciados pela teoria do cumprimento: assumir e salvar, sanar e restaurar, elevar e levar à perfeição. Os elementos de “verdade e de graça” que são frutos de uma secreta presença divina (AG, 9) dentro dessas tradições - em seus ensinamentos, ritos e normas de vida, em seus credos, cultos e códigos de comportamento – impulsionam com força na direção oposta¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 117.

¹⁴⁵ DUPUIS, Jaques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 237.

Semelhante resposta vem de Luigi Sartoni. Este se expressa da seguinte maneira:

[...] O influxo da linha de Jean Daniélou foi significativo e a perspectiva que ela aponta estava mais consolidada e relacionada explicitamente com a tradição e, inclusive, mais representada nas comissões que trabalharam na preparação dos textos conciliares. Entretanto, não se pode relativizar, a partir de uma leitura em profundidade dos textos conciliares, do influxo da linha de Karl Rahner¹⁴⁶.

2.4.1 Teoria do inclusivismo salvífico

A característica fundamental da posição inclusivista reside na atribuição de um valor positivo para as tradições religiosas não-cristãs e o seu reconhecimento como mediações salvíficas para seus membros. As religiões não-cristãs aparecem como caminhos ou vias de salvação, porém enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo. Portanto, o inclusivismo salvífico “aceita que a salvação aconteça nas tradições religiosas, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade de Jesus Cristo”¹⁴⁷.

A teoria do inclusivismo salvífico divide-se em duas partes: o inclusivismo da linha de Jean Daniélou (teoria do cumprimento ou acabamento) e o inclusivismo da linha de Karl Rahner (teoria da presença do mistério de Cristo nas religiões).

2.4.2 O inclusivismo da linha de Jean Daniélou (teoria do cumprimento)

A posição ou a teoria do “cumprimento” reconhece os valores positivos das religiões não-cristãs, mas encontram seu acabamento ou cumprimento no Cristianismo. Segundo essa teoria, “as diversas religiões não-cristãs representam a aspiração inata no homem à união com o Divino, porém essa aspiração encontra sua resposta em Jesus¹⁴⁸.

As religiões não-cristãs são “religiões naturais” e o Cristianismo é a religião sobrenatural. Elas são como “degraus” para o Cristianismo, no qual encontram seu cumprimento¹⁴⁹.

[...] a salvação em Jesus Cristo chega aos membros das outras religiões como uma resposta divina às aspirações religiosas humanas expressas pelas pessoas por meio

¹⁴⁶ Luigi Sartoni, citado por TEIXEIRA, *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*, p. 132.

¹⁴⁷ TEIXEIRA, *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*, p. 45.

¹⁴⁸ Ibid., p. 46.

¹⁴⁹ Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 188.

da própria tradição; entretanto, por si, tais tradições religiosas não exercem nenhuma função nesse mistério de salvação¹⁵⁰.

Essa posição vincula-se aos seguintes três expoentes ou teólogos: Jean Daniélou, Henri de Lubac e Hans Urs Von Balthasar.

Jean Daniélou: primeiro teólogo ocidental da “teoria do cumprimento”. O ponto de partida da sua reflexão, através do qual observa as religiões não-cristãs, é o desígnio de Deus para a salvação da humanidade em Jesus Cristo. Para ele, as religiões do mundo são uma mistura de verdade e de falsidade, de luz e de trevas, de conduta correta e de costumes maus. Elas pertencem à ordem da “religião cósmica”, “religião natural”. Elas constituem apenas elaborações humanas de um conhecimento de Deus, obtido através da ordem da natureza. [Elas] “têm um conhecimento natural de Deus, deformado, desviado [...]”¹⁵¹; “partem dos homens, são tentativas emocionantes”¹⁵²; incapazes de levar à fé salvífica; não têm poder salvífico. São “monumentos” envelhecidos e pobres. “O Cristianismo, porém, é a verdadeira religião, a religião de todos os homens. Religião que não exclui as riquezas das outras espiritualidades; religião que as retoma, que as adota, mas para assimilá-las”¹⁵³. O Cristianismo conserva uma validade salvífica: ele é o universal da salvação, via normativa da salvação.

Henri de Lubac: Nos seus estudos comparativos entre alguns aspectos do Budismo e do Cristianismo, chegou à teologia das religiões. Só a partir desses estudos, então, trouxe à luz a singularidade e a unidade do Cristianismo em relação às tradições religiosas não-cristãs. Assim como Jean Daniélou, para Henri de Lubac, as religiões não-cristãs pertencem à escala das “religiões naturais” e o Cristianismo é a religião sobrenatural. Para ele, as religiões cósmicas possuem concomitantemente sementes do Verbo e elementos espúrios, traços de Deus e traços do pecado. Porém, o Cristianismo revela os valores positivos delas; assume-as; purifica e as transforma.

Segundo Henri de Lubac,

A Igreja de Cristo, em sua fé cristã, deve integrar todo esforço religioso da humanidade na conversão [...]. A integração comporta dois aspectos solidários: um de purificação, mesmo de combate, e de eliminação, porque inicialmente tudo surge

¹⁵⁰ Ibid., p. 180.

¹⁵¹ DANIÉLOU, Jean. *O mistério da salvação das nações*. Porto: Apostolado da imprensa, 1961, p. 16.

¹⁵² Ibid., p. 19.

¹⁵³ Ibid., p. 18.

impregnado de erros ou de imperfeição; o outro, de assunção, de assimilação, de transfiguração¹⁵⁴.

Percebe-se que, para o autor em questão, tudo o que é verdadeiro e bom, nas religiões naturais, é assumido e integrado na síntese cristã. “[...] Elementos de verdade, de beleza ou de bondade, seja qual for sua proveniência, deveremos considerar que esses elementos merecem encontrar lugar na síntese cristã”¹⁵⁵. O que há de bom nas religiões cósmicas integra-se no Cristo. Aí será transfigurado. Para Henri de Lubac, outras religiões, sejam quais forem seus méritos, não poderiam ser consideradas “salvíficas”, isto é, continuar ou entrar em “concorrência” com a fé em Cristo¹⁵⁶. As religiões naturais em si mesmas não exercem nenhuma função salvífica. O mistério de Cristo chega aos membros das religiões do mundo sob forma de resposta divina à aspiração humana, à união com o Divino. O Cristianismo é o único caminho de salvação.

Se existirem objetivamente diversas vias de salvação, de qualquer modo paralelas, mesmo sem contradição formal, encontraremos perante uma encruzilhada sem convergência espiritual, e o que chamaríamos indevidamente “plano de Deus” não terá unidade. Portanto, deve existir um eixo [...] Mas se, em conformidade com o desígnio de Deus, preocupamo-nos com a salvação do gênero humano, se acreditamos que sua história é real e se buscamos a unidade, não podemos nos eximir desta procura de um eixo e de uma força filtrante e unificada, que é o Espírito do Senhor animando sua Igreja¹⁵⁷.

Hans Urs Von Balthasar: No seu livro *Cristianesimo e religioni universali*, faz uma distinção entre as religiões de revelação (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) e as religiões orientais (Budismo, Hinduísmo, Confucionismo, Xintoísmo, entre outras). As primeiras, as da revelação, partilham a fé num Deus criador pessoal. Já as orientais partilham uma realidade divina, impessoal. Para Hans Urs Von Balthasar, as religiões orientais são “supersticiosas, politeístas”, “uma quantidade de superstição politeísta”, “religiões privadas e nacionais”¹⁵⁸. Ao contrário, as religiões monoteístas têm sua origem na revelação. Elas mostram uma vitalidade. Porém, não representam como três formas consistentes e de igual valor. O Judaísmo pertence à era do início, religião do povo eleito e, portanto, de caráter nacional; o

¹⁵⁴ De LUBAC, Henri. *Paradoxo e mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1969, p. 113-114.

¹⁵⁵ Ibid., p. 122.

¹⁵⁶ Ibid., p. 116.

¹⁵⁷ Ibid., p. 129-130.

¹⁵⁸ BALTHASAR, Hans Urs Von. *Cristianesimo e religioni universali*. Casale Monferraro: Pieme, 1987, p. 10-11.

Islamismo depende, na sua Sagrada Escritura, do Antigo Testamento. Portanto, segundo Hans Urs Von Balthasar, o Cristianismo constitui a religião universal, pois tem como seu fundador Jesus de Nazaré, o Messias, Filho consubstancial ao Pai¹⁵⁹. O Cristianismo assume e leva a cumprimento todos os elementos implícitos na atitude religiosa fundamental do ser humano; leva ao acabamento ou cumprimento aquilo que há de bom na religião não-cristã; purifica-a para transformá-la.

2.4.3 A presença da “teoria do cumprimento” no Vaticano II

A interpretação sobre a presença da “teoria do cumprimento” na teologia do Concílio Vaticano II foi conduzida por Pierro Hacker e M. Ruokanem (teólogo luterano finlandês).

Para Pierro Hacker, “os textos do Concílio fazem referência positiva apenas ao aspecto antropológico da religião, e não ao teológico e ao dogmático”¹⁶⁰.

Eles descrevem os esforços religiosos realizados por homens de várias religiões, aprovando a busca de Deus feita por eles; mas não se pronunciam sobre a possibilidade de atingir a meta por meio desses esforços, nem dizem se os mitos contêm alguma verdade ou se os ritos são conformes à vontade de Deus¹⁶¹.

Para o autor em questão, o Concílio Vaticano II não faz referência à salvação dos pagãos. Os pagãos não são salvos por intermédio de suas religiões, isto é, as religiões não têm um significado salvífico. Segundo o mesmo autor, o Concílio Vaticano II continua proclamando: “fora do Cristianismo não há salvação”.

Essa avaliação foi retomada por M. Ruokanen. Para ele, a presença da graça salvífica de Deus nas outras religiões é excluída pelo Concílio Vaticano II; a verdade religiosa aparece no Concílio Vaticano II sempre referida à verdade do Cristianismo. M. Ruokanen insiste em dizer que o Concílio Vaticano II aprecia apenas “aspectos naturais”, isto é, conhecimento natural do único criador e da lei natural conhecida por ele; as religiões não-cristãs não são “vias de salvação”, não contribuem para a salvação¹⁶².

¹⁵⁹ Ibid., p. 12.

¹⁶⁰ Pierro Hacker, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 232.

¹⁶¹ Ibid., p. 232-233.

¹⁶² M. Ruokanem, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 233.

Segundo M. Ruokanem, “a inovação importante do Concílio Vaticano II, em relação aos não-cristãos, foi o uso da linguagem simpática a respeito deles e o reconhecimento das religiões não-cristãs naturalmente boas da cultura humana”¹⁶³.

De acordo, portanto, com a avaliação dos dois teólogos mencionados, a interpretação do Concílio Vaticano II está em consonância com a “teoria de cumprimento”.

2.4.4 O inclusivismo da linha de Karl Rahner (a teoria da “presença de Cristo” nas religiões)

Segundo essa teoria, as diversas tradições religiosas da humanidade contêm valores soteriológicos positivos para seus membros, pois nelas, e através delas, manifesta-se a presença operativa, oculta de Jesus Cristo e de seu mistério salvífico. Os membros das tradições não-cristãs são salvos por Cristo. A presença operante do mistério de Jesus Cristo, nas outras religiões, acontece de maneira oculta e permanece desconhecida aos seus membros.

Eis os representantes dessa teoria:

Karl Rahner: para indicar a presença oculta e desconhecida, mas operante do mistério de Jesus Cristo nas tradições não-cristãs, ele usou a expressão “Cristianismo anônimo”.

Segundo ele:

Existe um cristianismo anônimo e implícito [...]. Uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação – e, assim sendo, também com Jesus Cristo – existe e deve existir na pessoa que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com Deus da auto-comunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar. Ao lado desse cristianismo anônimo, existe o cristianismo pleno, consciente de si mesmo na audição crente da palavra do evangelho, na profissão de fé da Igreja, nos sacramentos e no exercício expresso da vida cristã, que se sabe em referência a Jesus de Nazaré¹⁶⁴.

Para Karl Rahner, há dois Cristianismos: um anônimo e implícito e outro explícito. O cristianismo anônimo é vivido pelos membros das tradições não-cristãs, na prática sincera das suas próprias tradições. Isso quer dizer que o mistério da salvação de Jesus Cristo atinge as pessoas, misteriosamente, por intermédio da tradição a que pertencem. A salvação em Jesus

¹⁶³ M. Ruokanem, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 234.

¹⁶⁴ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 360-361.

Cristo é universal às pessoas humanas, em qualquer situação histórica em que se encontram, na medida em que se abrem, de alguma maneira, à autocomunicação que tem seu vértice no evento Jesus Cristo. Portanto, nessas tradições, existem “componentes” devido a uma influência sobrenatural da graça. O Cristianismo anônimo permanece em uma realidade fragmentária, incompleta, radicalmente mutilada¹⁶⁵.

Raimundo Panikkar: reconhece a presença viva de Cristo nas tradições religiosas e, particularmente, no Hinduísmo. Segundo ele, as religiões são o ponto de partida da plenitude cristã e nela culminam: “o Hinduísmo é o ponto de partida de uma religião que culmina no Cristianismo”¹⁶⁶. Elas contêm o símbolo da realidade cristã: “O Hinduísmo, por ter uma semente cristã, Cristo, por ser o desejo de plenitude, e ser Cristo esta plenitude, está apontando para Cristo, contem o simbolismo da realidade cristã”¹⁶⁷. Portanto, o mistério de Jesus Cristo está, de maneira velada, perceptível apenas pela fé cristã, dentro das tradições religiosas e, em particular, do Hinduísmo. Segundo Raimundo Panikkar, “o hindu bom e de boa fé é salvo por Cristo e não por Hinduísmo, mas Cristo salva ao hindu normalmente através dos sacramentos do Hinduísmo, através da mensagem de moralidade e de vida boa, através do Mistério que desce a ele por meio do Hinduísmo”¹⁶⁸

Hans Küng: este também reconhece os valores positivos e soteriológicos existentes nas tradições religiosas não-cristãs. Segundo ele, as tradições religiosas não-cristãs, apesar dos erros nelas contidos, proclamam, de alguma forma, a verdade de Deus. Assim, seus seguidores, convertendo-se ao Evangelho, não devem renunciar a tudo aquilo que nelas há de bom e que provém de Deus. Sobre os valores dessas tradições religiosas não-cristãs, Hans Küng afirma:

Outrora tachavam-se as outras religiões de mentira, obras do maligno e, na melhor das hipóteses, donas de vestígios de verdade. Agora passam a ser vistas como uma espécie de revelação (“relativa”), através da qual inúmeras pessoas, outrora e hoje, conhecem e conhecem o mistério de Deus. Outrora as religiões mundiais eram vistas como caminhos da perdição. Hoje são reconhecidas como “extraordinários” ou “ordinários” [...] caminhos da salvação para um sem-número de pessoas, quiçá até para a maioria do gênero humano. Quer dizer: religiões “lícitas” que, dentro de determinada situação social, representam a única chance religiosa de fato, cujas formas de fé e culto, conceitos e valores, símbolos e ordens, experiências e éticas têm um “valor relativo”, “um relativo direito providencial à existência”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 204.

¹⁶⁶ PANIKKAR, Raimundo. *El Cristo desconocido del Hinduismo*. Madrid: Fontanella, 1971, p. 94.

¹⁶⁷ Ibid., p. 95.

¹⁶⁸ Ibid., p. 89.

¹⁶⁹ KÜNG, Hans. *Ser Cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 74.

Do ponto de vista da fé cristã, Hans Küng afirma o seguinte: as religiões do mundo são vias ordinárias, via geral e mais comum da salvação para a humanidade não-cristã, enquanto a Igreja é a via extraordinária da salvação. Elas são, embora em sentido e graus diferentes, religiões legítimas: na medida em que estão cientes da alienação, escravidão, necessidade de redenção do homem; na medida em que reconhecem o bem, a compaixão, a misericórdia da divindade; na medida em que atendem com razão à voz dos seus profetas.

Hans Küng vai mais além. Segundo ele,

[...] todos os homens, inclusive sequazes das religiões universais, podem salvar-se, o que não significa que todas as religiões são igualmente verdadeiras. São salvos não por causa, mas apesar de politeísmo, magia, sacrifícios humanos, forças da natureza. São salvos não por causa, mas apesar de toda a inverdade e superstição. Nesse sentido essas religiões podem ser consideradas, condicionalmente, caminhos da salvação [...]¹⁷⁰.

Gustave Thils: defende a “revelação universal” de Deus à humanidade. Para o autor em questão, o plano universal de Deus implica a existência da religião na qual e pela qual Deus possa realizar a sua progressiva revelação e obra salvífica. Gustave Thils reconhece um valor salvífico analógico nas religiões. Segundo ele, “os membros das diferentes religiões podem ser os beneficiários da justificação sobrenatural e chegarem à glorificar a Deus e serem salvos”¹⁷¹.

Para ele, as religiões não-cristãs contêm os meios implícitos na economia geral da salvação. Elas são apenas uma cópia em tom menor; e uma cópia velada daquilo que o Cristianismo oferece¹⁷²; têm um valor de sinal na ordem da salvação. O Cristianismo é a via extraordinária; as religiões não-cristãs são “vias ordinárias de salvação”:

A via do Cristianismo representa tudo aquilo que foi dado na revelação judeu-cristã; a via das religiões não-cristãs comporta tudo isso, neles, responde à revelação universal [...]. A via do cristianismo é rico de todos os meios de salvação dados pela economia especial de salvação; A via das religiões é rica dos meios que apresente à humanidade a economia geral da salvação¹⁷³.

¹⁷⁰ Ibid., p. 85.

¹⁷¹ THILS, Gustave. *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Lovanii, s/e, 1966, p. 133.

¹⁷² Cf. ibid., p. 132.

¹⁷³ Ibid., p. 136.

2.4.5 A teoria da “presença de Cristo” nas religiões no Vaticano II

A interpretação sobre a existência da “teoria da presença de Cristo” nas religiões, na teologia do Concílio Vaticano II, foi conduzida por Piero Rossano e Kurien Kunnumpuram (teólogo católico da Índia).

Para o primeiro teólogo, **Piero Rossano**, o Concílio Vaticano II reconhece a existência de elementos de “graça e verdade” nas religiões não-cristãs.

Quanto à função salvífica dessas religiões, isto é, à questão se elas são ou não caminhos de salvação, não há dúvida de que a ‘graça e verdade’ atingem ou podem atingir os corações dos homens e das mulheres por meio dos sinais visíveis, experienciais das diversas religiões. O Vaticano II é explícito a esse respeito. É impossível uma resposta unívoca, seja positiva ou negativa à questão [das religiões como meios de salvação] [...]. Pode-se dizer com cautela que elementos concretos das religiões ou até, mesmo nos melhores casos, sistemas religiosos inteiros podem ser meios providenciais e vias de salvação, na medida em que concretizam e refletem aquela luz do Verbo que ilumina todo o homem. De fato, é claro para o cristão que a única via de salvação é Cristo. As religiões podem sê-lo na medida em que acolhem e expressam a sua influência e iluminação. Nessa direção se colocam as indicações do Concílio Vaticano II (cf. AG, 3 e 11; NA, n. 2; LG, 16)¹⁷⁴.

Kurien Kunnumpuran segue a mesma direção. Para esse, o Concílio Vaticano II reconhece a existência de valores positivos dentro das próprias tradições: em suas doutrinas, em seus ritos, em suas normas de vida¹⁷⁵. Nas religiões não-cristãs, afirma o nosso autor, citando o Concílio Vaticano II, existem “verdades e graça” (AG, 9), “bens espirituais” (NA, 2), “secreta presença de Deus” (AG, 9), “sementes do Verbo” (AG, 11), “obra de Cristo que é a luz verdadeira que ilumina todo o homem” (Jo 1, 9 e NA, 2).

O Concílio Vaticano II reconhece que as religiões não-cristãs possuem muitos valores positivos, como a verdade e a bondade, a graça e a santidade. Ele considera esses valores como uma espécie de presença secreta de Deus, como sementes do Verbo e frutos do Espírito. O Concílio se dá conta de que essas religiões não podem ser consideradas no mesmo pé de meras religiões naturais, pois contêm elementos sobrenaturais, e até mesmo a própria fé salvífica. Apesar do erro, do pecado e da depravação humana, as religiões não-cristãs possuem uma tendência inata, um dinamismo interno para Cristo e para a Igreja. Para aqueles que ainda não encontraram existencialmente o Cristianismo, as religiões não-cristãs podem servir de vias de salvação, no sentido de que Deus os salva dentro e por meio das doutrinas e das práticas de tais religiões¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Piero Rossano, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 235.

¹⁷⁵ K. Kunnumpuran, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 235.

¹⁷⁶ Ibid., p. 236.

Hoje, num contexto do pluralismo religioso, a teoria do inclusivismo salvífico vem sendo enriquecida e desenvolvida no sentido de um pluralismo teocêntrico. De fato, o pluralismo religioso torna-se um dado da experiência de nossos dias. Observa-se uma efervescência religiosa, uma inflação do sagrado, quase uma epidemia de crenças. O Cristianismo vê-se rodeado de “concorrentes”, numa incômoda situação como a de um *mercado de bens religiosos*. Conforme dados recentes, os cristãos constituem somente 18% da população mundial. Os Muçulmanos já ultrapassaram os católicos em termos de presença mundial¹⁷⁷. Portanto, o Islã é a religião que mais cresce no mundo. Segundo os dados do ano 2000, o Hinduísmo está crescendo 1,7%. Diante dessa situação do pluralismo religioso, não faltam teólogos apontando uma nova teoria que vai além do inclusivismo salvífico apresentado até agora.

2.4.6 Pluralismo teológico

A posição pluralista surge, então, como uma reação contra a reivindicação do Cristianismo como “religião de superioridade última”. Os teólogos pluralistas propõem uma mudança de paradigma, para além do exclusivismo e inclusivismo. “Isto implica renunciar a uma visão, segundo a qual todas as religiões giram em torno de Cristo e do Cristianismo como seu eixo, centro, para adotar uma visão, segundo a qual todas as religiões, incluindo o Cristianismo, giram em torno do mistério de Deus”¹⁷⁸.

Nessa posição pluralista ou teocêntrica, o Cristianismo deixa de ser o “único e exclusivo meio de salvação” e as religiões não-cristãs aparecem como realidades legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras, e não como um Cristianismo diminuído.

No centro dessa posição está Deus, e não Jesus Cristo. Deus torna-se o centro do desígnio salvífico da humanidade. Questiona-se a unicidade de Jesus Cristo como único mediador entre Deus e a humanidade.

Na nova perspectiva, no centro está Deus e apenas ele. O termo “pluralismo” refere-se à substituição da única mediação universal e constitutiva de Jesus pelas muitas “vias” ou figuras salvíficas que conduzem a Deus – centro. As diferentes religiões – incluindo o cristianismo – representam outras tantas vias que conduzem a Deus e cada uma delas possui, apesar das diferenças, a mesma validade e valor¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Cf. TEIXEIRA, Faustino. A Experiência de Deus nas Religiões. *Numem*, Juiz de Fora, n. 1, p. 113, jan./jun. 2000.

¹⁷⁸ Ibid., p. 58.

¹⁷⁹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 260.

Essa teoria divide-se em duas correntes:

2.4.6.1 Pluralismo teocêntrico com a cristologia não constitutiva, nem normativa: Jesus Cristo não é nem constitutivo nem normativo

O filósofo e teólogo evangélico **John Hick** considera-se representante dessa corrente teológica. John Hick questionou a doutrina cristã da encarnação e da divindade de Jesus, a qual, segundo ele, não passa de um mito.

[...] Jesus histórico não reivindicou para si o atributo da divindade, atributo este reivindicado para ele pelo pensamento cristão posterior: ele não se compreendeu como Deus, ou o Deus Filho encarnado [...]. É improvável que o Jesus histórico tenha concebido a si próprio (Filho de Deus). A bem da verdade, ele provavelmente teria rejeitado a ideia como blasfema¹⁸⁰;

John Hick procura demonstrar que o título “Filho de Deus” era usado, no Oriente Próximo, para indicar o “servo especial de Deus”.

O título Filho de Deus não precisa por si mesmo possuir grande significado, pois em círculos judeus ele poderia significar o mesmo que o Messias ou inclusive a nação israelita como um todo, e, no helenismo popular, havia muitos filhos de Deus [...]. No mundo romano do período do Novo Testamento, as palavras “divino” e “filho” de Deus e mesmo Deus eram usadas de modo mais ou menos intercambiáveis. Heróis eram frequentemente chamados de “divino” em Homero e, de Augusto em diante [...]¹⁸¹

O que aconteceu com esse título é que foi transformado em modelo na teologia da Igreja. O conceito metafórico de “Filho de Deus” passou para o conceito metafísico de “Deus Filho”. Portanto, segundo nosso autor, a tradição cristã cometeu um erro, que consistiu em entender, em sentido literal, aquilo que deveria ser compreendido em sentido metafórico.

Explicado assim o “mito da encarnação”, Jesus Cristo deixa de ser constitutivo e normativo da salvação. O evento Cristo não é a única e exclusiva fonte de salvação humana. Ora Deus pode ser encontrado verdadeiramente em Jesus, que para os cristãos constitui o centro e a norma de suas vidas, ora pode ser encontrado fora de Jesus, no contexto amplo do amor de Deus.

¹⁸⁰ HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 44.

¹⁸¹ Ibid., p. 61.

Assim, afirma John Hick: “todas as religiões mundiais são caminhos de salvação. Cada uma delas reivindica constituir um contexto efetivo em que a transformação da existência humana, entendida como passagem do autocentramento ao centramento na realidade, pode se dar e de fato se dá”¹⁸².

2.4.6.2 Pluralismo teocêntrico com a cristologia normativa e não constitutiva: Jesus Cristo é normativo e não constitutivo da salvação

Essa segunda versão do pluralismo teocêntrico é moderada. A “normatividade” de Jesus significa ver Jesus Cristo como um dos vários modelos ou símbolos das relações de Deus com o gênero humano. O teólogo **Paul Knitter** pode ser citado, entre outros, como representante desta versão.

Paul Knitter se propõe a reinterpretar a unicidade de Jesus, levando em conta a pluralidade e diversidade das cristologias no Novo Testamento. Ele discorda, então, de uma universalidade exclusiva ou inclusiva, mas acredita numa unicidade relacional de Jesus. Procura saber se a “exclusividade” e a “normalidade”, encontradas em alguns textos do Novo Testamento (1Tm, 2,5; Jo 1,14; 14,16), constituem “parte do conteúdo principal que a Igreja primitiva experimentou”. Depois de uma séria investigação, portanto, chega à conclusão de que os qualificativos “único” e “só” não fazem parte da mensagem central do Novo Testamento, mas do contexto do Novo Testamento. A mensagem central de Jesus é o Reino de Deus. Essa mensagem central, segundo Paul Knitter, foi teocêntrica e não cristocêntrica.

[...] o núcleo da mensagem de Jesus, o “símbolo mestre” de sua visão profética, foi o Reino de Deus. O tema principal da pregação de Jesus – e, podemos presumir, a ardente preocupação que tinha no coração – foi anunciar, iniciar e incentivar o Reino de Deus [...] tudo que Jesus diz e faz inspira-se, desde o início até o fim, em seu compromisso pessoal com o advento do Reino de Deus neste mundo. O horizonte de controle da missão e do ministério de Jesus é o Reino de Deus¹⁸³.

A posição teológica pluralista atualmente tem provocado uma vasta discussão e suscitado, no campo católico, muitas perguntas e críticas. As maiores dificuldades surgem em torno da discussão cristológica: é ou não Jesus o único e exclusivo mediador de Deus? É ou

¹⁸² Ibid., p. 183.

¹⁸³ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 228.

não a mediação normativa e constitutiva da salvação? A realidade do Cristo esgota-se ou não em Jesus?¹⁸⁴

Hoje, portanto, há um grupo de teólogos católicos que procuram responder, positivamente, ao desafio da diversidade das religiões para o Cristianismo, sem, contudo, romper com o inclusivismo, mas colocando-o como condição para o diálogo inter-religioso. São teólogos insatisfeitos diante do modo como o tema é refletido, tanto na perspectiva do inclusivismo-cristocêntrico como na perspectiva do pluralismo-teocêntrico.

2.4.7 Pluralismo com uma cristologia normativa e constitutiva

Essa posição procura ser um novo paradigma, que quer conciliar o pluralismo teocêntrico com o Mistério da Unidade de Cristo, como vem sendo apresentado no Novo Testamento. É inclusivista enquanto reflete, à luz da fé cristã, os Mistérios da Trindade e da Encarnação. É pluralista não somente no nível histórico e fenomenológico das religiões, mas também no das manifestações plurais de Deus na história, através tanto da Palavra eterna e encarnada, como do Espírito¹⁸⁵.

A questão que se coloca é a seguinte. Ao falar de Cristo, único e universal, refere-se a quem: ao Verbo, a Jesus, ao Cristo ressuscitado, ao Cristo escatológico? Essas circunstâncias são diferentes da mesma realidade ou pessoa? A resposta para essas questões é dada por Jacques Dupuis, Michael Amalladoss, Andrés Torres Queiruga e Edward Schillebeeckx. Esses autores afirmam que há separação entre a Palavra e o Espírito, Jesus e o Cristo. Tais separações fazem com que a inclusão dos mestres de outras tradições religiosas se dê ao nível do Mistério de Deus e não na particularidade do Jesus histórico. O Cristo cósmico, Trans-histórico, o Logos, o Cristo ressuscitado, o Cristo Total, o Cristo *pneuma* é o único mediador de Deus. Cristo não se revelou de uma só e única vez, mas aos poucos, na história, através de símbolos, de denominações e de modos diferentes de expressão, numa série progressiva de manifestações, que formam uma estrutura unificada. Jesus não é a única manifestação de Cristo, nem o único mediador constitutivo e insuperável, mas Ele é uma das manifestações de Cristo da fé, do Logos.

¹⁸⁴ Cf. TEIXEIRA, *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*, p. 78.

¹⁸⁵ Cf. DALALASTA, James. *A Revelação Cristã no Diálogo Inter-religioso*. Belo Horizonte: FAJE, 1997, p. 64. Dissertação de Mestrado.

Jacques Dupuis resolveu retomar a questão controvertida referente ao antigo problema do Jesus da história e o Cristo da fé. Segundo ele, entre Jesus histórico e o Cristo da fé,

Há continuidade na descontinuidade: entre a expectativa messiânica da Escritura hebraica e sua realização em Jesus; entre o Jesus pré-pascal e o Cristo do querigma apostólico; entre a cristologia do querigma primitivo e os conceitos enunciados bíblicos posteriores; entre a cristologia neotestamentária e a da tradição da Igreja [...]. Entre Jesus e Cristo existe uma descontinuidade real, pois a existência humana sofreu uma transformação quando ele passou, com a ressurreição, do estado da *kenosis* ao estado de glorificação; apesar disso, entre Jesus e Cristo persiste uma continuidade, enquanto permanece a identidade pessoal. Aquele que é glorificado é aquele que morreu: Jesus é o Cristo. O Jesus histórico é o Cristo da fé¹⁸⁶.

A tese de Jacques Dupuis é a seguinte: não existe Cristo da fé sem Jesus da história. Porém, Cristo é trans-histórico; Jesus transforma-se no Cristo trans-histórico.

Portanto, Jacques Dupuis mantém unidas as duas dimensões do mistério de Jesus Cristo: sua unicidade e sua universalidade.

Sem a universalidade, a unicidade levaria a uma posição exclusivista; separada da unicidade, a universalidade levaria a uma perspectiva pluralista. Somente na medida em que a unicidade e a universalidade estiverem unidas é que se mantém a identidade de uma cristologia inclusiva e pneumatológica, a única a sublinhar como o mistério de Cristo é único e universal¹⁸⁷.

Para Jacques Dupuis, a unicidade do mistério de Cristo é como uma “unicidade complementar”, isto é, ela está relacionada a outras figuras e experiências fundantes de outras religiões. Estas, segundo o nosso autor, são “vias” legítimas de salvação para seus membros, em razão de sua relação com o mistério crístico de salvação. “(As religiões) podem ser utilizadas por Deus como *canais* da sua salvação; podem se tornar *caminhos* ou *meios* que comunicam o poder do Deus salvífico; *vias* de salvação para aqueles que por aí caminham”¹⁸⁸.

Porém, o mistério único de salvação continua sendo um só: o mistério de Cristo. Nas outras religiões, apresenta-se desproporcionado, implícito, oculto, “menos perfeito”, incompleto, isto é, tal mistério não está presente e ativo de forma idêntica. A Igreja representa a “significação completa e perfeita do mistério da salvação”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 409.

¹⁸⁷ DUPUIS, *Rumo a uma Teología cristã do pluralismo religioso*, p. 391., Cf. _____: *Jesucristo aL encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas, 1991, p. 266.

¹⁸⁸ Ibid., p. 422.

¹⁸⁹ Cf. ibid., p. 440..

Michael Amaladoss, assim como Jacques Dupuis, propõe um novo paradigma para a teologia das religiões. Tal paradigma situa-se entre o inclusivismo e o pluralismo. Amaladoss mantém-se na perspectiva cristã. Não rompe com o inclusivismo, porém deixa-se fecundar pelo pluralismo, pois reconhece as manifestações plurais de Deus na história, através da ação de seu Espírito.

Segundo o autor, “sempre é Deus quem salva e não as religiões. Um se salva numa religião e através dela, mas não é salvo por ela. As religiões não são mais que mediações que fazem presente o amor salvífico de Deus, mas não o substituem”¹⁹⁰. Essa consciência da universalidade salvífica induz a reconhecer a possibilidade de salvação nas outras religiões.

Para Michael Amaladoss, a pessoa de Cristo está em processo na história, isto é, revela-se aos poucos, mas ele transcende a história.

Há dois tipos diferentes de presença e de ação na história da mesma pessoa de Jesus Cristo: a divina e a humana. Na opinião de nosso autor, “Jesus é Cristo, mas Cristo é mais que Jesus. Este, porque quis, ficou limitado por sua humanidade, cultura e história. Nele se manifestou a ação de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo”¹⁹¹.

Andrés Torres Queiruga, teólogo sistemático, posiciona-se na perspectiva de um inclusivismo aberto. A grande preocupação de Andrés Torres Queiruga é saber se, historicamente, a plenitude da revelação acontece unicamente numa religião, no caso do Cristianismo, ou simultaneamente nas distintas religiões. O nosso autor rejeita tanto uma posição que afirma uma “universalidade de conquista”, como outra que “nivela todas as experiências reveladoras”.

Não pode tratar-se de uma *universalidade de conquista*. Fica claro que não podemos já pensar que a revelação se concentraria unicamente na tradição cristã ante um mundo totalmente carente de presença reveladora de Deus. Os tempos para agir com a estúpida e horrível tentação de um *imperialismo* cristão devem ser sepultados¹⁹².

Segundo ele, a compreensão da unicidade de Cristo implica reconhecer que Nele se dá a “culminância da revelação de Deus, sem desconhecer, entretanto, em modos, em graus e em caminhos diversos, que essa mesma revelação divina se faz presente nas outras religiões”¹⁹³.

¹⁹⁰ AMALADOSS, Michael. El Pluralismo de las Religiones y El significado de Cristo. *Selecciones de Teología* 30, Barcelona, n. 119, p. 167-168, 1991.

¹⁹¹ Ibid., p. 169.

¹⁹² QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 44.

¹⁹³ Ibid., p. 50.

A plenitude da revelação em Jesus Cristo é uma “plenitude relativa e aberta”. Relativa, por causa da sua humanidade: como humano, Jesus era limitado. “Aberta”, por causa da experiência de sua morte e ressurreição, na qual se desvela o significado pleno de sua revelação: o ressuscitado vai ao Pai. “[...] a revelação de Jesus [...] realiza-se numa difícil dialética de pertença e não pertença à história. Não pertença, porque o ressuscitado *vai ao Pai*, escapando radicalmente de nossa compreensão adequada. Pertença, porque, apesar de tudo, *permanece* dando-nos a conhecer em nossa história e mantendo-nos abertos à plenitude em que agora vive”¹⁹⁴.

Edward Schillebeeckx situa-se, também, na perspectiva de um inclusivismo aberto. A perspectiva do autor em questão exclui tanto o absolutismo como o relativismo. Segundo ele, “a peculiaridade, identidade e singularidade do Cristianismo, em contradição com estas outras religiões, consiste em ser o Cristianismo uma religião que vincula a relação com Deus a uma singularidade histórica e, sendo assim, muito situada e por esta determinada: Jesus de Nazaré”¹⁹⁵. Em outras palavras, o Cristianismo deve manter sua identidade peculiar, mas deve estar aberto a valores positivos das outras tradições religiosas, já que nelas “existem, pois, aspectos verdadeiros, bons, belos, diferentes experiências religiosas autênticas”¹⁹⁶. Portanto, o “pluralismo religioso não é um mal a ser eliminado, mas uma riqueza a ser saudada por todos”¹⁹⁷. O Cristianismo deve renunciar ao seu “império categórico” universalizante. Assim, com sua mensagem, é chamado a dar o seu testemunho que consiste em não só anunciar em palavras e atos, mas ainda em aprender e ser desafiado pelas outras religiões, acolhendo, com humildade, os valores positivos existentes nessas tradições religiosas. Mas em que critério o Cristianismo poderá, ao mesmo tempo, conservar sua identidade específica e reconhecer os valores positivos existentes nas tradições religiosas não-cristãs?

Para Edward Shillebeeckx,

O caráter especial, próprio e singular do Cristianismo está em que ele encontre a vida e o ser de Deus justamente neste limite histórico e, em decorrência, nesta particularidade de Jesus de Nazaré - a quem os cristãos confessam como manifestação humano-pessoal de Deus. Confessam, pois, que Jesus é fenômeno singular, mas contingente, ou seja, histórico e, sendo assim, limitado, do dom salvífico de Deus a todos os homens¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Ibid., p. 54-55.

¹⁹⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana. Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 216.

¹⁹⁶ Ibid., p. 215.

¹⁹⁷ Cf. ibid., p. 29-30.

¹⁹⁸ Ibid., p. 214.

Segundo o autor em questão, a revelação de Deus na humanidade de Jesus não significa absolutização, por parte de Deus, de uma particularidade histórica. Isto é, Jesus, para nosso autor, não é o único caminho de vida que conduz a Deus, pois ele pertence ao que é contingente e limitado. Não representa toda a riqueza de Deus.

Deus não é uma garantia que justifica uma posição de superioridade sobre os outros, mas é um dom, pura gratuidade. Ele é uma contínua surpresa. Portanto, a salvação não se vincula exclusivamente às religiões e às Igrejas; acontece no mundo e na história. Para Edward Schillebeeckx, *Extra Mundum nulla sallus* (“Fora do mundo não há salvação)¹⁹⁹. “O mundo da criação, a nossa história no seio da natureza, assim como o seu entorno, é o palco do agir salvífico de Deus em e por mediação de homens [...]. A salvação-vinda de Deus realiza-se em primeiro lugar na realidade mundana da história [...]. A história dos homens, a vida dos homens e sua relação mútua, é o lugar em que se realiza o processo de salvação ou não-salvação”²⁰⁰. Quem ofende e profana este mundo comete, sob o ponto de vista teológico, um pecado contra o Criador do céu e da terra, contra Aquele que muitos indivíduos chamam, ainda, com nomes diferentes: Deus²⁰¹.

As tradições religiosas e as Igrejas são o sacramento da salvação no mundo, são *anamnese*, ou seja, lembranças vivas, em nosso meio, desta vontade salvífica universal, mas eficaz, e da absoluta presença salvífica de Deus na nossa história mundana²⁰². A legitimidade e o critério decisivo para o valor positivo das religiões passam pela “tarefa humanizadora”: uma religião que escraviza e abate pessoas humanas é por sua natureza uma fé falsa em Deus ou, pelo menos, uma religião que se interpreta falsamente tendo perdido o contato com suas verdadeiras raízes²⁰³.

2.5 Conclusão

Este capítulo teve por objetivo apresentar a experiência salvífica dos Povos *Banto*, à luz da teologia do Concílio Vaticano II. Foram apresentadas algumas formas de experiência salvífica desses povos.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, p 19.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 14.

²⁰² Cf. *ibid.*, p. 31.

²⁰³ *Ibid.*, p. 125.

A experiência salvífica dos Povos *Banto* resume-se nas solidariedades vertical, isto é, na comunhão com Deus, espíritos e antepassados; e horizontal, quer dizer, na comunhão com a comunidade, com a tribo e com o clã.

A experiência salvífica africana, portanto, consiste na comunhão, na interação com os dois mundos, visível e invisível. Orações, sacrifícios, oferendas, ética, magia são recursos indispensáveis para estabelecer a solidariedade vertical e horizontal.

Em síntese, pode-se dizer que a RTA apresenta dois mundos: o visível e o invisível, numa unidade em que o elemento central é a “força vital” e o objetivo salvífico, “a vida em toda sua plenitude”. Portanto, a experiência salvífica, na África, significa libertar-se das forças do mal, estreitar os laços que unem os membros da comunidade, encontrar comunhão com os ancestrais. A experiência salvífica consiste em gozar de uma saúde sólida, de grandes bens materiais, de uma prole numerosa e ser bem sucedido naquilo que se empreende.

De posse de tudo isso, cabe, agora, no terceiro capítulo, apresentar algumas pistas teológicas para o desenvolvimento (ou não) do diálogo inter-religioso entre a RTA e o Cristianismo, a partir do paradigma “diálogo na missão evangelizadora da Igreja”.

CAPITULO III

3 PISTAS TEOLÓGICAS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO ENTRE A RELIGIÃO TRADICIONAL DOS POVOS BANTOS E O CRISTIANISMO, A PARTIR DO PARADIGMA MISSÃO EVANGELIZADORA DA IGREJA

Após a apresentação da experiência salvífica na religião tradicional dos Povos *Banto*, à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-concílio, deseja-se, agora, indicar algumas pistas comuns e teológicas (*abertura*) para o diálogo inter-religioso entre a religião dos Povos *Banto* e o Cristianismo, partindo do modelo missão evangelizadora da Igreja. Indicam-se também os pontos de estrangulamento ou limites (*fechamento*) para o Diálogo Inter-religioso (DI) entre a RTB e o Cristianismo.

Este capítulo está dividido em *três partes* intimamente relacionadas.

A *primeira parte* diz respeito ao paradigma a missão evangelizadora da Igreja. Apresentam-se o conceito desta, ou simplesmente o conceito de evangelização, os elementos principais da missão ou evangelização e sua finalidade.

A *segunda seção* do capítulo aborda o tema do DI na missão evangelizadora da Igreja. Buscam-se os fundamentos teológicos, o conceito, as formas, a finalidade e as disposições para esse diálogo.

Por fim, na *última parte*, são apresentadas as pistas ou as bases comuns para o DI entre a RTB e o Cristianismo. Fazem parte da terceira seção do capítulo os pontos de estrangulamento ou os limites para o DI entre a RTB e o Cristianismo.

Com este terceiro capítulo, termina-se esta dissertação, acreditando ter-se atingido o objetivo da pesquisa, cuja grande questão que a acompanhou foi: *Como interpretar teologicamente a experiência salvífica na religião tradicional dos Povos Banto, à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar, no referente ao conceito de salvação não-cristã, tendo em vista o diálogo inter-religioso?*

3.1 A Missão Evangelizadora da Igreja

Noções gerais

O termo “missão evangelizadora”, ou simplesmente evangelização, refere-se à missão da Igreja no seu conjunto. Tal termo, até a década de 50, não foi usado de uma maneira unívoca. A “Missão” ou evangelização tinha um conjunto de significados: o envio de missionários a um território especificado; as atividades realizadas por tais missionários; a área geográfica em que os missionários atuavam; a agência que expedia os missionários; o mundo não-cristão ou o “campo de missão”; o centro, a partir do qual os missionários operavam no “campo de missão”; a propagação da fé; a expansão do reinado de Deus; a conversão dos pagãos; a fundação de novas igrejas²⁰⁴.

O conceito de “missão”, no século XX, foi aos poucos se modificando. Uma crise eclesial atingiu tal conceito: atacou-se a missão cristã não só a partir de fora, mas também a partir de dentro. Cabe citar aqui alguns dos críticos ao termo tradicional de “missão”. Entre eles: Alfred Schutz (1930) e Paton, na China (1953).

A crise a que se refere, aqui, não diz respeito apenas à missão, mas também à Igreja inteira. No que diz respeito a esta, tal crise se manifesta nos seguintes aspectos, entre outros²⁰⁵:

- *o avanço da ciência e tecnologia* e, junto com elas, o processo da *secularização*. Levantam-se certos questionamentos: por que voltar-se à religião, se há formas e meios de lidar com as exigências da vida moderna?
- *a descristianização da Europa*: Godim e Daniel (1943) publicaram um livro com o seguinte título: *France: pays de mission?*. Os dois pretendiam mostrar que a França tornou-se, também, um campo de missão, um país de neopagãos, de pessoas nas garras do ateísmo, secularismo, descrença e superstição.
- *o pluralismo religioso*: vive-se num mundo em que os cristãos, muçulmanos, budistas e adeptos de muitas religiões tradicionais convivem no dia-a-dia.
- *divisão do mundo entre ricos e pobres*: os ricos, identificados com os cristãos, ficam cada vez mais ricos; e os pobres, cada vez mais pobres, tornando-se frustrados e com raiva.
- *autonomia das Igrejas jovens*: essas Igrejas recusam-se a se submeter aos ditames da teologia ocidental e às práticas eclesiás normativas. Em muitas partes do mundo,

²⁰⁴ Cf. BOSCH, David J. *Missão Transformadora: mudança de Paradigma na Teologia da Missão*. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2002, p. 17.

²⁰⁵ Cf. ibid., p. 18-19.

surgem Teologias do Terceiro Mundo: teologia da libertação, teologia negra, teologia contextualizada, teologia africana, teologia asiática, teologia feminina e outras semelhantes.

No tocante à missão, a crise contemporânea se manifesta nas seguintes áreas: *o fundamento, os motivos, as metas e a sua natureza*.

- *Fundamento da missão*: durante muito tempo, foram distinguidos dois fundamentos da missão: um “sobrenatural” e o outro “natural”. No que diz respeito ao fundamento “sobrenatural”, Gustav Warneck, fundador da missão protestante, identificou dois elementos: a missão tem seu fundamento na Escritura (“Grande Comissão” de Mt 28,18-20) e na natureza monoteísta da fé cristã. No tocante ao fundamento “natural”, o autor em questão identificou quatro elementos: o caráter absoluto e a superioridade do Cristianismo em relação às outras religiões; a aceitabilidade e adaptabilidade do Cristianismo para com todos os povos e condições; as realizações superiores da missão cristã nos “campos de missão”; o fato de que o Cristianismo tem mostrado ser mais forte do que todas as outras religiões²⁰⁶.

- *Motivos da missão, metas e sua natureza*: também durante muito tempo, houve equívocos no tocante aos motivos e metas da missão. Foram identificados os seguintes “motivos impuros”: tornar os “nativos” sujeitos dóceis de autoridades coloniais (motivo imperialista); transferência da cultura “superior” do missionário (motivo cultural); o desejo de ir a países e povos distantes e exóticos (motivo romântico); o desejo de exportar a própria confissão e ordem eclesiástica a outros territórios (motivo do colonialismo eclesiástico).

Teologicamente, identificam-se quatro motivos ambíguos da missão: *o motivo da conversão*, que procurou estreitar o reinado de Deus, de modo espiritualista e individualista; *o motivo escatológico*, que fixa os olhos das pessoas no reinado de Deus como realidade futura, mas não está interessado nas exigências desta vida; *o motivo da plantatio ecclesiae*, que se preocupa em reunir uma comunidade de pessoas comprometidas e identifica, portanto, a Igreja com o reino de Deus; *o motivo filantrópico*, que identifica o reinado de Deus com uma sociedade melhorada²⁰⁷.

²⁰⁶ Cf. ibid., p. 21.

²⁰⁷ Cf. ibid., p. 21-22.

3.1.1 Conceito da missão evangelizadora da Igreja

Alguns pensadores missionários percebem que é preciso buscar um novo paradigma para o conceito de missão evangelizadora da Igreja. Segundo Hendrik Kraemer, “não nos encontramos no fim da missão, encontramo-nos antes, nitidamente no fim de um período ou uma era específica da missão”²⁰⁸.

Portanto, o novo contexto obriga a “reconceber” e reformular a missão evangelizadora da Igreja. Isso requer ousadia e imaginação, quer dizer, requer repensar a missão em continuidade com o que ela foi de melhor nas últimas décadas e séculos.

A fé cristã é intrinsecamente missionária. Em outras palavras, ela vê “todas as gerações da terra” como objetos da vontade salvífica e do plano de salvação de Deus, ou seja, numa linguagem do Novo Testamento, o Cristianismo considera o reinado de Deus, que veio em Jesus Cristo, como destinado a “toda humanidade”²⁰⁹.

Como disse o Concílio Vaticano II, “a Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária” (AG, 2). O Cristianismo é missionário por sua própria natureza; do contrário, negaria sua própria razão de ser. Bem disse o Papa Paulo VI, na sua Exortação Apostólica *sobre a evangelização no mundo contemporâneo, Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975): “Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar [...]” (EN, 14).

Mas o que é a missão evangelizadora da Igreja? A resposta não é unívoca. Procura-se respondê-la aqui percorrendo os caminhos do Magistério da Igreja, desde o Concílio Vaticano II até os documentos mais recentes da Igreja.

O Decreto Conciliar *Ad Gentes* entende a missão evangelizadora da Igreja como solidariedade com a humanidade, como diálogo e colaboração, testemunho e anúncio do Evangelho (cf. AG 11-13). Para *Evangelii Nuntiandi*, a missão é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude; transformar essas realidades; tornar nova a própria humanidade; converter a consciência pessoal e coletiva dos seres humanos, sua atividade e vida (cf. EN, 18).

A *Redemptoris Missio* fala da missão evangelizadora da Igreja num sentido amplo ou *lato*. De acordo com a encíclica em questão, a missão “é uma realidade unitária, mas

²⁰⁸ Hendrik Kraemer, citado por BOSCH, *Missão transformadora: mudança de Paradigma na Teologia da Missão*, p. 25.

²⁰⁹ Cf. BOSCH, *Missão transformadora: mudança de Paradigma na Teologia da Missão*, p. 26.

complexa, e explica-se de vários modos” (RM, 41). O documento do Secretariado para os não-cristãos, *Diálogo e Missão*, retoma o conceito de missão encontrado na *Redemptoris Missio*. A tarefa missionária da Igreja, segundo o documento, é “única”, mas se exerce de diversos modos, de acordo com as condições sob as quais a mesma missão se desenrola (cf. DM, 11). Nos dois documentos referidos, essa missão da Igreja aparece como uma realidade unitária e, ao mesmo tempo, complexa e articulada.

Nos documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB 54 e 57 (1995/1998 – 1996/1997), o conceito sobre missão evangelizadora da Igreja aparece em termos de exigências da Evangelização.

São, portanto, quatro exigências da ação evangelizadora da Igreja:

- a *primeira* diz respeito ao *serviço* (CNBB 54, 87 e CNBB 57: programação 6 – setor educação);
- a *segunda* é o *diálogo* como reconhecimento real do valor do outro como pessoa humana, querida e amada por Deus (cf. CNBB 54, 88 e CNBB 57: programa 6 – setor educação);
- a *terceira* diz respeito ao *anúncio explícito* de Jesus Cristo e de seu Evangelho (CNBB 54, 90 e CNBB 57: programa 6 – setor educação);
- a *última* é a *vivência comunitária* da fé eclesial, de tal modo que as comunidades cristãs sejam sinal da presença Divina no mundo (cf. CNBB 54, 91 e CNBB 57: programa 6 – setor educação; também cf. AG, 19-22).

Após esses conceitos de missão, encontrados nos documentos da Igreja, percebe-se que a noção de missão evangelizadora da Igreja passou por várias metamorfoses. Do “primeiro” conceito de missão, que consistia simplesmente em convidar todos os seres humanos a serem discípulos de Jesus Cristo, desenvolveu-se, lentamente, e, sobretudo num contexto do pluralismo religioso, uma compreensão vasta da “missão evangelizadora” da Igreja.

3.1.2 Elementos principais da missão evangelizadora da Igreja

Existem várias formas ou caminhos, através dos quais a Igreja realiza sua missão no mundo. No quinto capítulo da encíclica *Redemptoris Missio*, do Papa João Paulo II, encontram-se tais formas da “missão evangelizadora” da Igreja.

O documento menciona:

- o *testemunho da vida cristã*, isto é, uma maneira de viver com simplicidade, segundo o modelo de Cristo, de atenção às pessoas, de caridade a favor dos pobres e de compromisso com a paz, a justiça, os direitos do homem e a promoção humana (cf. RM, 42);
- o *anúncio de Jesus Cristo*, que tem a prioridade permanente na missão, pois a Igreja não pode esquivar-se ao mandato explícito de Cristo (cf. RM, 44);
- a *conversão ao Cristianismo e sua sacramentalização*: o batismo (cf. RM, 46);
- *fundação de novas comunidades e o crescimento de novas Igrejas particulares* (cf. RM, 48);
- *comunidades eclesiais de base* (cf. RM, 51);
- *inculturação da mensagem evangélica* nas várias culturas dos povos (cf. RM, 52-54);
- *diálogo inter-religioso* (cf. RM, 55-57);
- *desenvolvimento e promoção humana* (cf. RM, 58-59).

O documento do Secretariado para os não-cristãos, *Diálogo e Missão* (1984), por sua vez, propõe delinear os modos e os aspectos diferentes da missão. Segundo o documento em questão, os elementos principais da missão evangelizadora da Igreja são:

- *presença e testemunho vivo da vida cristã*;
- o *empenho concreto para o serviço aos homens* e para toda atividade de promoção social e de luta contra a pobreza;
- *a vida religiosa, a oração e a contemplação*;
- o *diálogo*, no qual os cristãos encontram os membros de outras tradições religiosas para caminhar em comum;
- *anúncio e catequese*.

Numa palavra, o documento ensina:

A missão é constituída pela simples presença e pelo testemunho vivo da vida cristã (EN, n. 21), embora se deva reconhecer que “trazemos esse tesouro em vasos de argila” (2 Cor 4,7), e portanto, a diferença entre como o cristão aparece existencialmente e o que afirma ser é sempre insuperável. Há, depois, o empenho concreto de serviço em favor dos homens e toda a atividade de promoção social e de luta contra a pobreza e as estruturas que a promovem. Há a vida litúrgica, a oração e a contemplação, testemunhos eloquentes de uma relação viva e libertadora com o Deus vivo e verdadeiro, que chama para o seu Reino e para sua Glória (cf. At 2,42). Há o diálogo no qual os cristãos se encontram com os seguidores de outras tradições religiosas, para juntos caminharem rumo à verdade e colaborarem em obras de interesse comum. Há o anúncio e a catequese, quando se proclama a boa notícia do Evangelho e são aprofundadas suas consequências para a vida e a cultura. O arco da missão engloba tudo isso (DM, 13).

3.1.3 Finalidade da missão evangelizadora da Igreja na perspectiva do Diálogo Inter-religioso

A questão que se coloca, aqui, diz respeito à finalidade da missão evangelizadora da Igreja na perspectiva do DI. A resposta para essa questão não é uma empresa fácil. São várias as respostas. A encíclica *Redemptoris Missio* dá uma resposta, mas não única. Segundo a encíclica, a finalidade da missão evangelizadora da Igreja é levar à conversão, ou seja, à “adesão plena e sincera a Cristo e ao seu Evangelho mediante a fé” (RM, 46), visto que “toda a pessoa tem o direito de ouvir a Boa Nova de Deus que se revela e se dá em Cristo (RM, 46)”.

Numa perspectiva pluralista e do DI, porém, o objetivo da ação evangelizadora é dupla: “*ad extra*”, para o mundo, e “*ad intra*”, para a vida interior da Igreja.

A ação “*ad intra*” (para dentro) constitui uma finalidade secundária, um meio para a ação “*ad extra*” (para o mundo), finalidade primária²¹⁰. Nessa ordem de ideias, a finalidade da missão evangelizadora é “reinocêntrica” e não “eclesiocêntrica”. Embora a *Redemptoris Missio* aponte como objetivo da missão *ad gentes* fundar comunidades cristãs, desenvolver Igrejas até a sua completa maturação (cf. RM, 48), a *plantatio ecclesiae* não é o fim ou objetivo primário da missão. A *plantatio ecclesiae* vem sempre como um meio para o fim primário, qual seja o de testemunhar o Reino de Deus ou a *Basileia tou Theou*.

É esta, portanto, a finalidade primária da missão, como diálogo cristão: empenhar outras religiões, e qualquer pessoa que estiver interessada no tipo de diálogo que promova aquilo que os cristãos simbolizam como *Basileia* ou Comunidade de Deus. Essa comunidade, como Jesus a proclamou, era essencialmente escatológica: ao mesmo tempo, já, e ainda não, existente, presente aqui e agora, mas ainda mais por vir²¹¹.

Nessa perspectiva, a missão evangelizadora da Igreja não consiste só em levar, necessariamente, à conversão e ao batismo, mas, sobretudo, ao testemunho vivo do Reino de Deus, que se faz sentir para além da Igreja²¹². O esforço da ação evangelizadora da Igreja não

²¹⁰ Cf. KNITTER, Paul F. A transformação da missão no paradigma pluralista. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, n. 319, p. 104, jan. 2007.

²¹¹ Ibid., p. 106.

²¹² Cf. TEIXEIRA, Faustino. O Cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte: FAJE, n. 71, p. 100, jan. 1995.

apenas consiste em dar testemunho da *Basileia*, mas também em receber o testemunho de como outras tradições e espiritualidades procuram o bem-estar dos seres humanos e da terra²¹³.

A centralidade da *Basileia*, na missão evangelizadora da Igreja, não conduz à marginalização desta, mas provoca uma nova consciência eclesial, de uma Igreja que “se dedica totalmente a testemunhar e a servir o Reino” (RM, 17). Segundo Teixeira, a missão da Igreja deve ser o anúncio da Boa Nova “que irriga e não inunda o universo do outro, respeitoso da presença e ação do Espírito Santo que atua em seu meio”²¹⁴.

Como diz o Concílio Vaticano II, a Igreja é como “sacramento universal da salvação” (LG, 48), “sacramento do Reino”. Na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano lê-se: “nela [Igreja] se manifesta de modo visível o que Deus está realizando silenciosamente, no mundo inteiro. É o lugar onde se concentra, ao máximo, a ação do Pai”²¹⁵. A Igreja pertence à esfera sacramental. Segundo Jacques Dupuis, os outros fazem parte do Reino de Deus e de Cristo, sem serem membros da Igreja e sem recorrerem à sua mediação²¹⁶.

A Igreja, como sacramento, pode significar apenas que ela existe no mundo como sinal visível da graça salvífica que Deus está causando por meio de Cristo, longe da Igreja visível. A Igreja espelha, articula e torna inteligível o processo de salvação que está se realizando em todos os lugares do mundo. Nesse sentido, a Igreja, como sacramento, existe para mostrar a riqueza da misericórdia de Deus, em Cristo. É um sacramento universal da salvação enquanto se torna sinal da atividade salvífica de Deus em Cristo, em todos os lugares onde esta atividade está acontecendo no mundo. O cerne do modelo sacramental da Igreja leva a uma compreensão dela mesma como evento visível e manifestação concreta da graça de Deus, que atua na salvação das pessoas em todos os lugares do mundo²¹⁷.

Nessa perspectiva “reinocêntrica”, portanto, a finalidade da missão evangelizadora da Igreja tem a ver com o empenho coletivo (de cristãos e de outros membros de tradições religiosas) para a construção do Reino de Deus na história, instilando, nela, valores do Reino anunciado por Jesus.

Os cristãos e outros crentes constroem, juntos, o Reino de Deus, toda vez que aderem de comum acordo à causa dos direitos humanos, toda vez que trabalham pela libertação integral de toda e qualquer pessoa, mas especialmente dos pobres e

²¹³ Cf. KNITTER, A transformação da missão no paradigma pluralista, p. 106.

²¹⁴ TEIXEIRA, O Cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 100.

²¹⁵ III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Puebla. A Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Texto oficial da CNBB, n. 227. São Paulo: Loyola, 1979.

²¹⁶ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 484-485.

²¹⁷ P. J. Theisen, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 486.

dos oprimidos. Eles constroem ainda o Reino de Deus promovendo os valores religiosos e espirituais²¹⁸

Os membros das diferentes tradições religiosas têm acesso ao Reino de Deus, visto que este está presente em toda a humanidade “na medida em que nela se vivam os valores evangélicos e se abra à ação do Espírito Santo” (RM, 20). Tais membros “participam da realidade do Reino de Deus no mundo e na história, abrindo-se à ação do Espírito Santo e dando respostas ao chamado de Deus por meio da prática sincera das suas tradições”²¹⁹. Eles são, portanto, membros ativos do Reino e estão sujeitos à ação salvífica de Deus.

3.2 O diálogo inter-religioso na missão evangelizadora da Igreja

3.2.1 Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso

No dia 22 de dezembro de 1986, o Papa João Paulo II proferiu um discurso para a cúria romana. Segundo Jacques Dupuis, os fundamentos ou princípios do DI são colocados pelo pontífice, a partir do discurso referido.

O Papa menciona em tal discurso três fundamentos do diálogo:

- em primeiro lugar, há “*uma unidade radical*” que procede da criação: não há, senão, um único desígnio Divino para todo ser humano que vem a este mundo;
- em segundo, há uma *unidade de fundo*, baseada no mistério da redenção universal de Cristo;
- em terceiro, há o *influxo do Espírito Santo* sobre toda a oração autêntica, pois o “*Espírito Santo [...] está misteriosamente presente no coração de todo o homem*” (cf. RH, 12; DV, 53; RM, 28; DA, 28)²²⁰.

Existe ainda outra razão fundamental do compromisso com o DI. Tal razão não diz respeito à natureza antropológica, mas teológica.

A Igreja deve entrar em diálogo de salvação com todos os homens e as mulheres, do mesmo e idêntico modo com que Deus entrou num diálogo multimilenar de salvação com a humanidade, um diálogo que está em curso ainda hoje. A Igreja, porém, sente-se empenhada no diálogo, sobretudo, por causa da sua fé: a relação

²¹⁸ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 474.

²¹⁹ Ibid., p. 472.

²²⁰ Ibid., p. 493-495.

faz os cristãos entreverem no mistério trinitário uma vida de comunhão e de intercâmbio (DA, 38)²²¹.

Segundo Bizon, a razão fundamental do compromisso com o DI é de natureza teológica. A partir de uma leitura trinitária, o autor referido fundamenta a razão do DI. Segundo ele, em Deus há um amor que induz à prática do bem, um amor sem limites de espaço e tempo. O universo, a história e todas as realidades estão envolvidos pelo amor de Deus. Em Deus Filho, a Palavra e Sabedoria, o Verbo ilumina o homem; ele é o Salvador que se faz presente em cada encontro humano com a finalidade de nos libertar do egoísmo e fazer-nos amar uns aos outros como ele nos amou. Em Deus Espírito Santo, a fé faz-nos ver a força da vida, de movimento e de regeneração (cf. LG, 4), atua na profundidade da consciência, e acompanha o caminho secreto dos corações em direção à verdade (cf. GS, 22). É o Espírito que atua “para além dos confins visíveis do Corpo Místico (RM, 6; cf. LG, 16; GS, 22; AG, 15).²²²

Existe ainda outro fundamento teológico do significado do DI. Esse fundamento principal diz respeito à universalidade da graça de Deus:

O fundamento principal da teologia do diálogo e das religiões é a certeza da universalidade da graça de Deus. Deus que se dá é algo sobre o qual nós, seres humanos, não podemos exercer nenhum controle. Os caminhos da graça divina são misteriosos e nós conhecemos mal os caminhos de Deus lidando com os homens colocados em grande variedade de situações, inclusive religiosas [...]²²³.

O Concílio Vaticano II, à luz de tais fundamentos, tira consequências para o empenho concreto no diálogo inter-religioso. O Concílio explica assim:

Para poderem dar frutuosamente o testemunho de Cristo e se relacionarem com os homens do seu tempo com estima e caridade, [os cristãos] considerem-se a si mesmos como membros do agrupamento humano em que vivem e participem na vida cultural e social através dos vários intercâmbios e problemas da vida humana; familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas; façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidos... Como o próprio Cristo [...], assim os discípulos [...] tomem conhecimento dos homens no meio dos quais vivem e conversem com eles, para que, através de um diálogo sincero e paciente, eles apreendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos; mas esforçem-se também por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-los e restituí-las ao domínio de Deus salvador (AG, 11).

²²¹ Cf. *ibid.*, p. 500; também BIZON, José. *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 70-71;

²²² Cf. BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*, p. 70-71.

²²³ *Ibid.*, p. 271.

Portanto, a Igreja é chamada e deve sentir-se empenhada no DI, sobretudo, por causa da sua fé.

3.2.2 *Conceito de diálogo inter-religioso*

Não existe um conceito unívoco do DI. Bizon entende o diálogo inter-religioso como uma maneira de ação, uma atitude e um espírito que vai guiando o comportamento. Tal diálogo implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para sua identidade, para suas expressões, seus valores²²⁴. O documento *Diálogo e Missão* afirma: diálogo inter-religioso é “uma atitude e um espírito” e, portanto, “a norma e o estilo indispensáveis” de toda a missão cristã e de cada uma das suas partes, seja da simples presença e testemunho, seja do serviço, seja do próprio anúncio (DM, 29). Numa palavra, *Diálogo e Missão* e *Diálogo e Anúncio* entendem que o diálogo inter-religioso é:

O conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos, para um reconhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento, na obediência à verdade e no respeito à liberdade. Isso inclui tanto o testemunho como a descoberta das respectivas convicções religiosas (DM, 3; DA, 9).

Em nível mais profundo, afirma o Papa João Paulo II que o diálogo inter-religioso “é sempre um diálogo de salvação, visto que procura descobrir, esclarecer e compreender melhor os sinais do longo diálogo que Deus continua travando com a humanidade”²²⁵. A Comissão Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC - 1987) ensina: o DI é “uma comunicação e uma partilha de vida, experiência, visão e reflexão por fiéis religiosos diferentes, buscando, juntos, descobrirem o trabalho do Espírito entre eles” (Tese 4 da FABC). Comentando a referida Tese, Bizon entende, por diálogo inter-religioso, um relacionamento entre fiéis que estão compromissados com a sua própria fé e enraizados nela, mas abertos ao outro fiel e ao Espírito Santo. Os protagonistas desse diálogo são todos: especialistas, o “simples” fiel, os teólogos, os monges²²⁶.

O diálogo inter-religioso pressupõe sempre o desejo de se conhecer reciprocamente e de aprofundar tal conhecimento. Ele constitui, de fato, um meio privilegiado para

²²⁴ Cf. *ibid.*, p. 72-73.

²²⁵ Discurso do Papa João Paulo II ao Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, 2,13 de Novembro de 1992, cf. BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*, p. 271-272.

²²⁶ Cf. BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*, p. 290.

favorecer um melhor conhecimento mútuo e [...] para aprofundar mais as riquezas da própria tradição²²⁷.

Mais do que teorias, o “diálogo inter-religioso é um testemunho, e a verdadeira evangelização é atingida ao respeitar-se um ao outro” (RH, 12); é “uma nova maneira de aproximar-se dos seguidores de outras tradições religiosas”²²⁸; é “um caminho que conduz ao Reino” (RM, 57); é “um método e meio para o conhecimento recíproco”(RM, 55). Portanto, o DI “faz parte da missão evangelizadora da Igreja (RM, 55)”; “constitui sua expressão” (RM, 55); é “um elemento integrante da missão evangelizadora da Igreja (DA, 38)”.

3.2.3 Formas do diálogo inter-religioso

São várias e diferentes as formas do DI. O documento do Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso, *Diálogo e Missão* (1984), fala de quatro formas:

- primeira: o *diálogo da vida* (cf. DM, 29-30), aberto e acessível a todos. “Nesse tipo de diálogo as pessoas se esforçam em viver um espírito de abertura e boa vizinhança, compartilhando suas alegrias e tristezas, seus problemas e suas preocupações”²²⁹.
- segunda: o *diálogo das obras* (cf. DM, 31-32), isto é, compromisso comum nas obras de justiça e de libertação.
- terceira: *diálogo dos intercâmbios teológicos* (cf. DM, 33-34), ou diálogo intelectual. Nesse tipo de diálogo, “os peritos procuram aprofundar a compreensão das suas respectivas heranças religiosas e apreciar os valores espirituais uns dos outros”²³⁰.
- quarta: *diálogo da experiência religiosa* (DM, 35) ou partilha de experiência religiosa de oração e contemplação, numa busca conjunta do Absoluto²³¹.

Numa só palavra:

Ao diálogo abre-se um vasto campo, podendo ele assumir múltiplas formas e expressões: desde o intercâmbio entre peritos de tradições religiosas ou com seus representantes oficiais, até a colaboração no desenvolvimento integral e na salvaguarda dos valores religiosos; desde a comunicação das respectivas experiências espirituais, até ao denominado diálogo de vida, pelo qual os crentes

²²⁷ Ibid., p. 320.

²²⁸ THOMAS, Michel. Para uma pedagogia do encontro religioso. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 302, p. 155, abr. 2003.

²²⁹ BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração da Nostra Aetate 1965-2005*, p. 99.

²³⁰ Ibid., 99.

²³¹ Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 496.

das diversas religiões mutuamente testemunham, na existência cotidiana, os próprios valores humanos e espirituais, ajudando-se a vivê-los em ordem à edificação de uma sociedade mais justa e fraterna (cf. DM, 28-35; cf. também DA, 42 e RM, 57).

O documento lembra que “todas essas formas de diálogo são, para o interlocutor cristão, outros modos de trabalhar para a transformação das culturas” (DM, 34), “outras tantas ocasiões de partilha com os outros valores do evangelho de maneira existencial” (DM, 35).

Essas quatro formas de diálogo não devem ser separadas. Elas estão intimamente ligadas umas às outras:

O diálogo inter-religioso, se fosse limitado ao intercâmbio teológico, poderia ser considerado um produto de luxo na missão e um campo reservado aos especialistas. Porém, todos os membros da Igreja são vocacionados ao diálogo de maneiras diferentes. Por exemplo, os contatos da vida cotidiana e o empenho comum na ação abrindo caminho, com a finalidade de cooperar para a promoção dos valores humanos e espirituais; e poderiam também levar ao diálogo da experiência religiosa. Os intercâmbios em nível da experiência religiosa podem tornar as discussões teológicas mais vivas; estas, por sua vez, podem iluminar as experiências e encorajar relações mais estreitas²³².

3.2.4 Diálogo Inter-religioso e anúncio

Para se falar da relação existente entre diálogo inter-religioso e anúncio, tomam-se aqui, como referência, os seguintes documentos: RM, DA e FABC.

Na RM, o DI e o anúncio aparecem como “dois elementos” ou expressões distintas da evangelização. Esses elementos estão estreitamente ligados, embora distintos entre si.

A RM afirma assim:

É necessário que esses dois elementos mantenham seu vínculo íntimo e, ao mesmo tempo, a sua distinção, para que não sejam confundidos, instrumentalizados, nem considerados equivalentes, a ponto de se poderem substituir entre si (RM, 55).

Na relação entre diálogo e anúncio, este preserva a “prioridade permanente” na missão evangelizadora da Igreja (RM, 44). O diálogo não substitui o anúncio (RM, 55). A RM,

²³² BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*, p. 99.

citando uma carta escrita pelo Papa João Paulo II²³³, diz: “O fato de os crentes de outras religiões poderem receber a graça de Deus e serem salvos por Cristo, independentemente dos meios normais por ele estabelecidos, não suprime, de fato, o apelo à fé e ao Batismo que Deus dirige a todos os povos” (RM, 55).

Passando a reflexão ao documento DA, percebe-se que entre os dois elementos - diálogo e anúncio - existe uma relação íntima. O documento declara:

O diálogo inter-religioso e o anúncio, embora não do mesmo plano, são elementos autênticos da missão evangelizadora da Igreja. Ambos são legítimos e necessários. Estão intimamente ligados, mas não intercambiáveis [...]. As duas atividades permanecem distintas, mas [...] uma mesma Igreja local e a mesma pessoa podem estar empenhadas em ambas, de modo diferente (DA, 77).

O modo como a Igreja exerce sua missão depende das circunstâncias específicas, da atenção “aos sinais dos tempos”, da sua sensibilidade à situação.

Num contexto do pluralismo religioso, “vê-se que, no diálogo, a Igreja tem um papel profético”, porque o seu testemunho coloca perguntas aos seguidores de outras religiões e ela pode, por sua vez, ser questionada. Dessa forma, “os membros da Igreja e os seguidores das outras religiões se tornam companheiros no caminho comum que toda a humanidade é chamada a percorrer” (DA, 79). Essa é uma das maneiras através das quais a Igreja exerce sua missão de “sacramento, isto é, sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG, 1).

Outra maneira pela qual a Igreja exerce sua missão é o anúncio. Este “tende a levar as pessoas rumo a um conhecimento explícito do que Deus faz por todos, homens e mulheres, em Jesus Cristo, e a convidá-los a serem discípulos de Jesus, tornando-se membros da Igreja” (DA, 81). O anúncio ou a proclamação é “a comunicação da mensagem evangélica, o mistério de salvação realizado por Deus para todos, em Jesus Cristo, com o poder do Espírito. É um convite a um compromisso de fé em Jesus Cristo, um convite a entrar, pelo batismo, na comunidade dos fiéis, que é a Igreja” (DA, 10).

De maneira semelhante, a Tese 6 da FABC, sobre o DI, fundamenta a polaridade de diálogo e anúncio na missão evangelizadora da Igreja.

De acordo com a referida tese:

²³³ Carta aos bispos da Ásia, por ocasião da V Assembléia Plenária de FABC (23 de Junho de 1990),cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 498.

O diálogo e a proclamação são dimensões integrais, mas dialéticas e complementares, da missão evangelizadora da Igreja. O diálogo autêntico inclui um testemunho da própria fé cristã total, que é aberto a um testemunho semelhante de outros fiéis religiosos. O anúncio é um chamado para o apostolado e a missão cristãos. O anúncio [...] é dialógico (Tese,6 da FABC).

A Tese lembra que existe um único plano de salvação para todos os povos. Porém, afirma que a missão da Igreja deve ser entendida num duplo sentido:

- *o anúncio*: é a expressão da consciência da Igreja missionária; afirmação e testemunho da ação de Deus em si mesma (cf. Tese 6,5); o chamado ao discipulado de Jesus Cristo na Igreja (Tese 6,6);
- *o diálogo*: é a expressão da consciência da presença e da ação de Deus fora das fronteiras da Igreja; uma abertura e atenção ao mistério da ação de Deus nos outros crentes (Tese 6,5); um chamado a uma profunda conversão a Deus e não a uma mudança de religião (Tese 6,6).

Do que foi dito até aqui, resume-se o seguinte:

- o diálogo e o anúncio são “dois caminhos para realizar a única missão da Igreja” (DA, 82). Porém, “o diálogo não constitui toda a missão da Igreja, que não pode simplesmente substituir o anúncio, mas continua orientado para o anúncio, pois nele o processo dinâmico da missão evangelizadora da Igreja atinge seu ápice e sua plenitude” (DA, 82);
- tanto a RM como DA e FABC declaram que, na missão evangelizadora da Igreja, o diálogo e o anúncio são elementos distintos, que não podem ser confundidos e separados (cf. RM, 55; DA, 77; TESE, 06 da FABC);
- eles não podem ser “instrumentalizados”, quer dizer, o diálogo não pode ser reduzido a mero “instrumento” do anúncio; o diálogo “já possui seu próprio valor” (DA, 41);
- a RM e DA declaram a “prioridade permanente” do anúncio em relação ao diálogo ou, em outras palavras, o anúncio tem um “papel central e insubstituível” (RM, 44). O diálogo e o anúncio “não são do mesmo nível” (DA, 77). “O diálogo está orientado para o anúncio, pois, neste, o processo dinâmico da missão evangelizadora da Igreja atinge seu ápice e sua plenitude” (DA, 82).

3.2.5 Prioridade (RM) ou a singularidade (DA) do anúncio

Tomam-se, para essa reflexão, dois documentos: a *Redemptoris Missio e o Diálogo e Anúncio*. Esses documentos afirmam que a vocação da Igreja consiste em evangelizar, anunciar Cristo Ressuscitado a toda a humanidade.

A RM declara que a missão *ad gentes* é um desafio ao qual a Igreja não pode furtar-se a responder, isto é, não pode desconsiderar a tarefa de levar o Evangelho a todos aqueles que ainda não conhecem a Cristo (RM, 31). Nessa atividade missionária estão contempladas “a obra do anúncio de Cristo e do seu Evangelho, a edificação da Igreja local e a promoção dos valores evangélicos” (RM, 34).

Segundo a RM, a primeira forma de evangelização é o “testemunho da vida cristã” (RM, 42). Mais adiante, o documento menciona o diálogo que se manifesta como “a única maneira de prestar um sincero testemunho de Cristo e um generoso serviço ao homem” (RM, 57).

“A prioridade permanente na missão” está reservada ao anúncio, visto que “a Igreja não pode esquivar-se ao mandato explícito de Cristo, não pode privar os homens da Boa Nova de que Deus os ama e salva” (RM, 44). O anúncio tem um papel central e insubstituível. Tal anúncio deve ser realizado “em união com a toda a comunidade” (RM, 45). O missionário está ligado, “através de laços invisíveis, mas profundos, à atividade evangelizadora de toda a Igreja” e “está convencido de que existe nas pessoas e nos povos, pela ação do Espírito, uma ânsia de conhecer a verdade de Deus, do homem, do caminho que conduz à libertação do pecado e da morte” (RM, 45).

O DA declara que a Igreja é chamada a evangelizar e a proclamar o Reino de Deus que Jesus Cristo anunciou e testemunhou, pois assim fizeram os discípulos. Portanto, a Igreja dá continuidade à missão dos discípulos e a do próprio Jesus. A Evangelização é a proclamação do nome, ensinamento, de vida, das promessas, do Reino, do mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus (RM, 58; EN, 22).

Percebe-se, então, que o conteúdo do anúncio é Jesus Cristo Ressuscitado, sem o qual não há salvação. “Não há nenhuma salvação, a não ser nele; pois não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devemos ser salvos” (DA, 60; At 4, 12). A missão de anunciar ou proclamar Jesus Cristo não é algo facultativo para a Igreja, mas “um dever que se lhe incumbe, por mandato do Senhor” (RM, 5; DA, 66). A missão de anunciar Jesus Cristo é

irrenunciável pela Igreja e deve ser animada pela presença e pelo poder do Espírito Santo (DA, 64-65). Igualmente, deve ser animada por uma pedagogia evangélica²³⁴.

O documento menciona *as modalidades do anúncio* que devem ser observadas para um autêntico anúncio do Evangelho.

- em *primeiro lugar*, é preciso saber que o anúncio se realiza num contexto, e nunca num vácuo, “porque o Espírito Santo, o Espírito de Cristo, está presente e atua entre aqueles que escutam a Boa Nova, ainda antes da ação missionária se iniciar” (DA, 68). A Evangelização não começa com a chegada do missionário, pois os destinatários da Boa Nova podem ter respondido, de maneira implícita, à oferta salvífica, mediante “a prática sincera das próprias tradições religiosas, na medida em que elas contêm autênticos valores religiosos” (DA, 68).

- *em segundo*, a Igreja deve deixar-se “guiar pela pedagogia divina”. Em outras palavras, o anúncio de Jesus sobre o Reino e o sentido do projeto salvífico de Deus aconteceu gradualmente, com extremo cuidado (DA, 65). Os discípulos só chegaram à fé plena no seu Mestre, através da própria experiência pascal e do dom do Espírito Santo (DA, 69; RM, 24). Por essa razão, a Igreja sente-se chamada a ter um cuidado peculiar na sua missão do anúncio do Evangelho. Tal anúncio deve ser “progressivo, paciente e deve manter o ritmo daqueles que escutam a mensagem, respeitando sua liberdade e também a sua lentidão em crer” (DA, 69; RM, 79).

- *em terceiro*, a Igreja deve “temperar” a dinâmica do seu anúncio com a qualidade do Evangelho, quer dizer, deve aliar confiança no poder do Espírito Santo, humildade, respeito pela presença e ação do Espírito Santo naqueles que escutam a Boa Nova e preocupação em inculcar-se na tradição cultural e espiritual a quem se dirige (DA, 70).

3.2.6 Finalidade e frutos do diálogo inter-religioso

Sobre a finalidade do DI, o documento DA afirma que o objetivo desse não consiste só na compreensão recíproca e nas relações amigáveis, mas em “aprofundar o seu compromisso religioso e responder [...] ao apelo pessoal de Deus e ao dom gratuito que ele faz de si mesmo, dom que passa sempre pela mediação de Jesus Cristo e pela obra do seu Espírito” (DA, 40). O

²³⁴ TEIXEIRA, Faustino. Diálogo e Anúncio. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, v. 55, n. 218, p. 318, jun. 1995.

documento continua: a finalidade do DI é “uma conversão mais profunda de todos para Deus” (DA, 41).

A finalidade do diálogo inter-religioso é, portanto, “uma conversão mais profunda de todos para Deus”; enquanto tal, ele possui o seu próprio valor. O diálogo sincero supõe, de um lado, aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou até mesmo das contradições, e, de outro lado, respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência. O Diálogo Inter-religioso não tende, nem de uma parte nem da outra, à “conversão” do interlocutor à própria tradição religiosa. Ele tende, sim, a uma mais profunda conversão de cada um para Deus [...]. Em última análise, a finalidade própria do diálogo inter-religioso é a comum conversão dos cristãos e dos membros das outras tradições religiosas ao mesmo Deus que os chama, uns juntamente com os outros, desafiando uns através dos outros. Esse chamado recíproco, sinal do chamado de Deus, certamente é a evangelização mútua [...]. O diálogo pode nos ajudar a aprofundar a nossa compreensão teológica e a reformular algumas das nossas ideias teológicas dentro da situação contemporânea (DA, 40-41).

Tal citação ajuda a entender que os interlocutores desse diálogo perceberão uma grande necessidade de informar e de ser informados, de dar e de receber explicações, de fazer perguntas uns aos outros. Os cristãos têm, assim, o dever de partilhar os conteúdos da sua fé cristã e de dar testemunho dela, de mostrar a razão da esperança que neles existe. Também os seguidores das outras religiões devem estar desejosos em partilhar a própria fé, visto que “todo o diálogo implica a reciprocidade e visa eliminar o medo e a agressividade” (DA, 83).

Para Paul F. Knitter,

Num diálogo autêntico todos os lados precisam estar abertos ao seguinte: a) “mútuo enriquecimento” e “progresso” – ou seja, possibilidade de aprender algo que não sabiam (RM, 55 e 56); b) mútuo “questionamento” e “desafio” – ou seja, a possibilidade de chegar à “decisão de deixar uma situação espiritual ou religiosa anterior, a fim de se dirigir para outra” – ou seja, no diálogo a pessoa deve estar aberta à possibilidade de mudar de lado [...]²³⁵.

Dessa citação, tiram-se duas observações, segundo as quais, no DI, os membros de outras tradições religiosas:

- experimentam os próprios limites e a possibilidade de superá-los;
- descobrem que não possuem a verdade de modo perfeito e total, mas que podem caminhar, com confiança, no seu encontro com os outros.

Bizon tem opinião semelhante. Segundo ele:

²³⁵ KNITTER, A transformação da missão no paradigma pluralista, p. 103.

O acerto mútuo, a correção recíproca, a permuta fraterna dos respectivos dons favorecem uma maturidade cada vez maior, que gera comunhão interpessoal. As próprias experiências e divisões religiosas podem ser purificadas e enriquecidas nesse processo de confronto²³⁶.

Nessa sequência de ideias, os objetivos do DI aparecem na seguinte ordem²³⁷:

- compreensão mútua, que dissipa preconceitos e promove conhecimento e apreciação comuns;
- enriquecimento mútuo, que busca integrar, nas pessoas, os valores e as experiências dos outros fiéis;
- comprometimento comum no testemunhar e no promover os valores humanos e espirituais (paz, justiça, igualdade, liberdade, dignidade humana, respeito à vida humana);
- experiência religiosa compartilhada.

Do que foi dito até aqui, aparecem claramente os frutos do DI.

Ao procurar entender o outro a partir da sua convicção de fé, acabam-se modificando os próprios quadros de compreensão, enriquecendo a fé com outras perspectivas. Nesse processo, deve-se deixar ser questionado por outros (cf. DA, 32) e, a partir daí, corrigir preconceitos, revisar ideias preconcebidas e até purificar a fé (cf. DA, 49). Então, a fé cristã tornar-se-á mais profunda e ganhará novas dimensões (cf. DA, 50 e 82). Portanto, o DI afetará os conteúdos da fé e a maneira de articulá-los.

Esse diálogo produzirá frutos, isto é, proporcionará uma “transformação recíproca, mútua”²³⁸ entre as diferentes religiões. Para Raimundo Panikkar, o fruto do diálogo inter-religioso é uma “fecundação cruzada” entre as diferentes crenças. Tal fecundação proporcionará um enriquecimento mútuo, uma aprofundada autocompreensão²³⁹.

A conclusão que se tira dessa variedade de opiniões quanto aos frutos do diálogo inter-religioso é:

- *primeiro*: o agente principal do DI é o Espírito de Deus, que anima seus interlocutores. O Espírito Santo age em ambas as partes. Por isso, os interlocutores dessas não se limitarão a dar algo, mas também deverão receber alguma coisa do outro²⁴⁰.

²³⁶ BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração da Nostra Aetate 1965-2005*, p. 70.

²³⁷ Cf. *ibid.*, p. 71.

²³⁸ J. B. Cobb, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p.520.

²³⁹ Raimundo Panikkar, citado por DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 520.

²⁴⁰ Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 520-521.

- *segundo*: pelo DI, os cristãos “encontram-se com os seguidores de outras religiões para caminharem juntos, rumo à Verdade” (DM, 13). Pois,

Há algo que os cristãos poderão ganhar por meio do diálogo. Tirarão dele um duplo benefício. Pela experiência e o testemunho alheios, serão capazes de descobrir com maior profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, que haviam percebido com menor clareza e que foram comunicados com menor clareza pela tradição cristã. O choque do encontro muitas vezes levantará questões, obrigará os cristãos a rever coisas assumidas gratuitamente e a destruir preconceitos profundamente arraigados, ou a mudar concepções ou visões excessivamente restritas²⁴¹.

- *terceiro*: o DI proporciona uma abertura ao outro e, sobretudo, uma abertura mais profunda a Deus, por intermédio do outro.

- *quarto*: o DI constitui uma ocasião de “evangelização mútua”. Deus fala ao coração de ambos os interlocutores; o mesmo Espírito age em todos. Deus chama e desafia os interlocutores, por meio do testemunho de cada um. Desse modo, reciprocamente, um se torna para o outro um sinal que conduz a Deus.

3.2.7 Disposições para o diálogo inter-religioso

São necessárias várias disposições para que o DI possa, então, realizar-se. O documento *Diálogo e Anúncio* menciona três disposições.

A disponibilidade interior de abertura e acolhimento: o equilíbrio

O diálogo inter-religioso exige, antes de tudo, uma disponibilidade interior de abertura e acolhimento, isto é, requer uma “atitude de equilíbrio” (DA, 47). Tal atitude evita os extremos da ingenuidade ou da crítica exagerada²⁴². Como afirma Bizon, os cristãos e os seguidores das outras religiões “não deveriam ser nem demasiadamente ingênuos nem hipercríticos, mas abertos e acolhedores”²⁴³.

Na opinião de Dupuis, tal disposição não aceita “sincrétismo”:

[...] como a autenticidade do diálogo não autoriza colocar entre parênteses a própria fé, nem mesmo provisoriamente, a sua integridade veta qualquer

²⁴¹ Ibid., p. 521.

²⁴² Cf. TEIXEIRA, O Cristianismo entre a identidade e o desafio plural, p. 94.

²⁴³ BIZON, *Diálogo Inter-religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*, p. 101.

compromisso ou redução. O diálogo autêntico não aceita esse tipo de expediente. Ele não admite o “sincerismo” que, na busca de um terreno comum, procura passar por cima das oposições e das contradições existentes entre as féis de tradições religiosas diferentes mediante alguma redução do conteúdo das mesmas; nem o “ecletismo” que, na busca de um denominador comum entre as várias tradições, seleciona os elementos esparsos e os combina numa amálgama informe e incoerente. Se o diálogo tem de ser verdadeiro, não pode procurar a facilidade, que acaba sendo ilusória [...]²⁴⁴.

A identidade ou a convicção religiosa

A segunda disposição para o DI diz respeito à convicção religiosa. A sinceridade desse diálogo exige que se entre nele com a integridade da própria fé. Não se deve colocar entre parênteses, nem mesmo temporariamente, a própria fé. “Pelo contrário, a honestidade e a sinceridade do diálogo exigem que os vários interlocutores o realizem e nele se empenhem na integridade da própria fé”²⁴⁵. Essa fé religiosa não é negociável, não é “mercadoria a ser feita em pedacinhos”, mas é “um dom recebido de Deus, do qual não se pode dispor de forma venal”²⁴⁶. Dupuis insiste, “é nessa fidelidade às convicções pessoais, não negociáveis, aceitas honestamente por ambas as partes, que o DI se realiza entre iguais, na diferença dos mesmos”²⁴⁷.

Portanto, a fidelidade à própria convicção religiosa ou à própria fé constitui a condição indispensável para um DI verdadeiro.

Não há que colocar a própria fé numa atitude de *epochê* ou suspensão. Ter a firmeza de convicção religiosa não significa uma realidade rígida e cristalizada, isto é, não se deve cair na rigidez da ortodoxia, nos absolutismos religiosos e humanos, mas “evocar um movimento dinâmico que se dispõe para o diálogo inter-religioso firmado num engajamento de fé”²⁴⁸.

Em síntese, a segunda disposição do diálogo DI diz respeito à afirmação da identidade dos dialogantes. “É preciso tomar a sério o fato de que é impossível haver diálogo entre as religiões, se estas renunciarem ao que lhe é mais próprio e característico. A identidade de cada religião não apenas é um empecilho ao diálogo, mas é sua condição de possibilidade”²⁴⁹.

²⁴⁴ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 515.

²⁴⁵ Ibid., p. 515.

²⁴⁶ Ibid., p. 515.

²⁴⁷ Ibid., p. 516.

²⁴⁸ TEIXEIRA, O Cristianismo entre a identidade e o desafio plural, p. 95.

²⁴⁹ AQUINO JUNIOR, Francisco de. Diálogo Inter-religioso a partir dos Pobres. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, n. 63, p. 524, jul. 2003.

Abertura à verdade, à alteridade

A terceira disposição do DI se refere à abertura e à extração de si, à aceitação de um Absoluto, na direção da alteridade. Essa terceira disposição “exige a superação do sentimento de certeza da posse da verdade, e a sensibilidade para reconhecer a ação de Deus e de seu Espírito acontecendo na história”²⁵⁰. Tal abertura convoca-nos a “ser postos em discussão” (DA, 32), a “nos deixar transformar pelo encontro” (DA, 47).

Sendo assim, os cristãos e os seguidores de outras religiões devem estar dispostos para aprender e receber dos outros os valores positivos contidos nas suas religiões (cf. DA, 49), pois não se deve navegar na garantia de se ter assimilado, de modo pleno, a verdade. A verdade não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem devemos nos deixar possuir (cf. DA, 49).

Em síntese, a terceira disposição do DI diz respeito à afirmação da alteridade, à abertura e ao reconhecimento desta. Isso implica a possibilidade e a real transcendência de si mesmo.

É preciso tomarmos a sério o fato de que sem o real reconhecimento da alteridade das tradições religiosas também não haverá diálogo. Não podemos tratar as outras religiões como uma ameaça à nossa religião, ameaça que deve ser combatida a qualquer preço [...]. A negação da alteridade, se radicalizada, leva à negação de Deus [...]²⁵¹.

3.3 As pistas ou bases comuns para o diálogo inter-religioso entre a RTB com o Cristianismo

Essa terceira parte do último capítulo apresenta o grande problema da “busca de pistas ou bases comuns” que, de um lado, torne possível o DI entre a RTB e o Cristianismo e, de outro, procure os limites ou os fechamentos para tal diálogo.

As questões que se colocam aqui são as seguintes: 1) É possível manter diálogo ou fazer uma reflexão teológica entre as duas religiões mencionadas? Mas em que bases, pistas, o diálogo deve partir? Existe algo que une as duas religiões em questão? Como indicá-lo? Como se pode descobrir? “A fé comum” no Deus único, Pai, Todo-Poderoso, Criador? “A veneração comum” aos santos ou antepassados? “A crença comum” na imortalidade da alma e

²⁵⁰ TEIXEIRA, O Cristianismo entre a identidade e o desafio plural, p. 95.

²⁵¹ AQUINO JÚNIOR, Diálogo inter-religioso a partir dos pobres, p. 526.

na vida além túmulo? 2) Quais são os limites ou os pontos de estrangulamento para tal diálogo? Como indicá-los?

3.3.1 Abertura: bases comuns para o DI

3.3.1.1 A mesma fé (abertura) ao Deus único, Pai, Todo-Poderoso e Criador

“Creio em UM SÓ Deus”

A fé cristã, no Símbolo niceno-constantinopolitano, confessa a unicidade e a existência de Deus. Deus é único, só existe um. Portanto, “a fé cristã confessa que há um só Deus, por natureza, por substância e por essência”²⁵². No Novo Testamento, Jesus Cristo confirma tal unicidade, pois ele chama a Deus de “o único Senhor”, que se deve amar de todo coração, com toda a alma, com todo o espírito e com todas as forças (cf. Mc 12,29-30).

A citação do Concílio Lateranense IV, tomada pelo Catecismo da Igreja Católica (CIC), diz: “Cremos firmemente e afirmamos simplesmente que há um só verdadeiro Deus eterno, imenso e imutável, incompreensível, todo poderoso e inefável, Pai, Filho e Espírito Santo: Três Pessoas, uma Essência, uma Substância ou Natureza absolutamente simples”²⁵³.

De acordo com os parágrafos 223, 224, 225, 226 e 227 do Catecismo da Igreja Católica, acreditar em um só Deus significa:

- *primeiro*: “reconhecer a grandeza e a majestade de Deus, isto é, Deus deve ser o primeiro a ser servido;
- *segundo*: “viver em ação de graças”, quer dizer, reconhecer que “tudo o que somos e temos vem dele”;
- *terceiro*: “conhecer a unidade e a dignidade de todos os homens”, isto é, todos os homens são feitos à imagem e à semelhança de Deus;
- *quarto*: “usar corretamente as coisas”;
- *quinto*: “confiar em Deus em qualquer circunstância”.

Na RTB, o monoteísmo aparece como uma realidade inquestionável e como o valor eminente da religião.

Para os *Banto*, existe um só Deus:

²⁵² *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1999, n. 200.

²⁵³ DHpt, n. 800.

A crença em Deus, único e pessoal, é unânime, com variedade de nomes²⁵⁴ de matizes em seus atributos²⁵⁵ e soberania. A ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso²⁵⁶.

Ainda para os *Banto*, Deus único é um ser e não pode ser coparticipado²⁵⁷. Deus nasceu de Deus; criou-se de si mesmo; portanto, não pode ter outra causa a não ser ele mesmo²⁵⁸. Em síntese, os *Banto* confessam, com absoluta unanimidade, que Deus é único e existe.

“Creio em Deus PAI”

A fé cristã é confessada no Pai, no Filho e no Espírito Santo. O Batismo é também conferido em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e não “nos nomes” destes três²⁵⁹.

No Novo Testamento, sobretudo nos Evangelhos, Jesus revelou que Deus é eternamente Pai em relação a seu Filho único, que é eternamente Filho em relação a seu Pai.

A questão que se coloca aqui é saber o que significa dizer que Deus é Pai.

Ao designar a Deus com o nome de “Pai”, a linguagem da fé indica principalmente dois aspectos: que Deus é a origem primeira de tudo e autoridade transcendente e que, ao mesmo tempo, é bondade e solicitude de amor para todos os seus filhos. Esta ternura paterna de Deus pode também ser expressa pela linguagem da maternidade (cf. Is 66,13; Sl 131,2), que indica mais a imanência de Deus, a intimidade entre Deus e sua criatura²⁶⁰.

Na África negra, a paternidade divina é sentida e proclamada sem cessar. Na África, “todos chamam a Deus de Pai” ou “Pai mais velho de todos os pais humanos”.

²⁵⁴ A. Kagame (filósofo, poeta e teólogo ruandês; autor de várias obras, entre elas, *Las instituciones políticas de La Ruand precolonial* e *Las organizaciones sociofamiliares de La antigua Ruand*) resume em 23 nomes de Deus no âmbito da cultura *banto*.

²⁵⁵ Ser supremo, Criador e ordenador de todas as coisas, Necessariamente Existente, o Absolutamente Outro, o Começo de tudo; Transcendente, Princípio-não-principiado, o Não-começado; o Não-causado. Onisciente, Onipotente, Onipresente, Imanente, Auto-existente, Primeira e Última Causa, Espiritual, Invisível, Incompreensível, Eterno, Infinito, Imutável, Uno, Compassivo, Bondoso, Amoroso, Consolador, Nutriz, Salvador, Governante, Juiz, Chefe na Guerra, Amigo, Pai, Mãe. cf ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*, Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 398 e 402.

²⁵⁶ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 390.

²⁵⁷ Cf. ibid., p. 392.

²⁵⁸ Cf. ibid., p. 393.

²⁵⁹ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 233.

²⁶⁰ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 239.

Este reconhecimento de Deus-Pai brota da convicção de que Deus é a origem. Deus é Pai de todo o criado, porque é a fonte donde brota a vida. [...]. Deus fundou a linhagem humana, por isso é pai universal, Pai dos homens [...]. As influências de Deus são sempre concebidas como influências paternais [...]. Os sentimentos que nEle se afirmam no exercício da sua autoridade correspondem aos de um pai para com seus filhos²⁶¹.

Deus é Pai, porque é origem da vida e da criação. Na África, além de Pai, Deus é chamado, de mãe, Mama (Deus-mãe). Chamar Deus de Pai ou mãe significa, para os *Banto*, considerá-lo cheio de ternura e solicitude para com a criação.

“Creio em Deus TODO-PODEROSO”

Para a fé cristã, acreditar em Deus Todo-poderoso significa crer na sua onipotência. A onipotência de Deus é *universal*, pois Ele governa tudo e pode tudo; *amorosa*, visto que Ele é como Pai; e *misteriosa*, porque só a fé pode discerni-la.

Na Sagrada Escritura, Deus é conhecido e chamado como “o Poderoso de Jacó” (Gn 49,24), “o Senhor dos Exércitos”, “o Forte” (Sl 1, 24), “Senhor da história: governa os corações e os acontecimentos, à vontade” (cf. Est 4,17c; Pr 21,1; Tb 13,2).

A onipotência de Deus se manifesta no cuidado que ele tem com as necessidades dos seres humanos (cf. Mt 6,32), pela adoção filial (cf. 2 Cor 6,18) e no perdão dos pecados; também tal onipotência se revelou misteriosamente ao rebaixar e ao ressuscitar seu Filho. Segundo São Paulo, “foi na Ressurreição e exaltação de Cristo que o Pai desdobrou o vigor de sua força e manifestou que extraordinária grandeza reveste seu poder para nós, os que cremos”²⁶².

Nessa fé em Deus Todo-Poderoso, a Igreja dirige com frequência sua prece, crendo firmemente que “nada é impossível a Deus (Lc 1,37)”²⁶³.

Na RTB, a crença na Onipotência de Deus é um dado inquestionável. Os *Banto* acreditam em Deus Todo-Poderoso. “Deus aparece como a força das forças”, “Onipotente”, “Governante”, “Juiz”, “Chefe na guerra”, “Justo”, “Onipresente”, “Onisciente”, “o Grande”, o “Forte”.

O conceito *banto* de Deus Todo-Poderoso resume-se no seguinte: “O poderoso que possui a força em si mesmo e outorga a existência, a sobrevivência e o aumento das outras

²⁶¹ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 402-403.

²⁶² *Catecismo da Igreja Católica*, n. 272.

²⁶³ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 276.

forças; a força suprema, completa, perfeita. Ele é o Forte em Si e por Si. Tem a causa existencial em Si mesmo”²⁶⁴.

“Creio em Deus CRIADOR”

A fé cristã confessa, no Símbolo da fé, Deus como “criador do céu e da terra”²⁶⁵, “de todas as coisas visíveis e invisíveis”²⁶⁶. A fé em Deus criador reza o seguinte²⁶⁷:

- tudo o que existe depende de Deus;
- o mundo foi criado com uma finalidade: para a glória de Deus, seu amor e sua bondade. O fim da criação é que Deus criador do universo tornar-se-á “tudo em todos” (1Cor 15,28), procurando a sua glória e a nossa felicidade”;
- Deus cria a partir do nada: “cremos que Deus não precisa de nada preexistente nem de nenhuma ajuda para criar”. Cria livremente do nada;
- a criação mostra-se ordenada e boa, porque foi criada por Deus bom;
- Deus, infinitamente maior que sua criação, mantém-na e a sustenta.

Sintetizando: tudo o que existe - céu e terra, coisas visíveis e invisíveis, enfim, a criação inteira - é obra de Deus. Tudo tem sua origem em Deus.

Na RTB, a fé em Deus criador é também professada. Os *Banto* conhecem Deus como “Deus Criador”. Deus é a causa primeira e o motor de tudo o que existe²⁶⁸, isto é, da criação. A criação é obra digna de Deus. Para os *Banto*, nada pode criar a si mesmo, fora de Deus. Tudo o que existe tem sua origem em Deus. Os *Banto* confessam: “No começo, nada existia fora de Deus. Criar representa sua máxima manifestação de força. Primeira e última causa, princípio universal e permanente de todos os seres”²⁶⁹.

Na África *banto*, o Deus criador aparece como fabricante, modelador, formador, “escultor”, “inventor”, “arquiteto”, “artista”, “construtor”, “Pai-criador”, “oleiro” ou o criador único; como aquele que “vivificou tudo e o mantém palpitante porque o vivifica”²⁷⁰.

²⁶⁴ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 398.

²⁶⁵ DHpt, n. 30.

²⁶⁶ DHpt, n. 150. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 279.

²⁶⁷ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 290, 293, 294.

²⁶⁸ Cf. ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 396.

²⁶⁹ Ibid., p. 396.

²⁷⁰ Ibid., p. 402.

3.3.1.2 A mesma fé nos santos (veneração aos antepassados)

“Creio na comunhão dos santos”

A fé cristã, parágrafo quinto do CIC, professa a “comunhão dos santos”. A questão segundo o que se coloca é saber o que significa, para os cristãos, acreditar na comunhão dos santos. Para o CIC, o termo “comunhão dos santos” tem dois significados intimamente interligados: comunhão nas coisas santas (*sancta*) e comunhão entre as pessoas santas (*sancti*)²⁷¹. Portanto, os fiéis são os santos e o corpo e sangue de Cristo são as coisas santas.

Na Igreja, existem três estados de santo: aqueles que peregrinam na terra, os que estão sendo purificados e os glorificados (cf. LG, 49). A união, ou seja, a comunhão dos santos é a comunhão entre os que estão na terra (os que peregrinam), os que estão sendo purificados e os glorificados. De acordo com o CIC, “a união dos que estão na terra com os irmãos que descansam na paz de Cristo, de maneira alguma se interrompe; pelo contrário, tal união vê-se fortalecida pela comunicação dos bens espirituais (cf. LG, 49)”²⁷².

A crença na “comunhão dos santos” se manifesta na veneração dos habitantes do céu. “Nós não adoramos os santos, mas amamos os mártires, pois foram discípulos e imitadores do Senhor. Ao fazer isso, nós passamos também a ser companheiros e condiscípulos seus”²⁷³. Tal veneração, que se manifesta na oração, estende-se aos falecidos.

Resumindo, a expressão “comunhão dos santos” designa as coisas santas (*sancta*), sobretudo a Eucaristia, e a comunhão das pessoas santas (*sancti*).

Creamos na comunhão de todos os fiéis de Cristo, dos que são peregrinos na terra, dos defuntos que estão terminando a sua purificação, dos bem-aventurados do céu, formando, todos juntos, uma só Igreja, e creamos que nesta comunhão o amor misericordioso de Deus e de seus Santos está sempre à escuta de nossas orações²⁷⁴.

“Crença nos antepassados”

Na RTB, a “crença” ou o culto aos “santos” antepassados desenrola-se com especial intensidade e frequência. Os “santos” antepassados “são criaturas de Deus, elevados por sua bondade a uma existência nova”²⁷⁵. São realidades invisíveis; têm um estado de vida

²⁷¹ Catecismo da Igreja Católica, n. 948.

²⁷² Catecismo da Igreja Católica, n. 955.

²⁷³ São Policarpo, Mart., 17, citado por Catecismo da Igreja Católica, n. 957.

²⁷⁴ Catecismo da Igreja católica, n. 962.

²⁷⁵ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 474.

quantitativamente superior, mais próximo de Deus; estão situados entre Deus e os homens; são mediadores poderosos, intermediários entre Deus e o mundo visível.

Bem afirma Raul Ruiz de Asúa Altuna: “normalmente, os mortos-viventes e os outros defuntos fazem chegar a Deus as petições, os desejos, as orações, os sacrifícios e as oferendas dos homens e, às vezes, retransmitem a sua resposta”²⁷⁶. Os antepassados manifestam, através de sinais, sonhos, fenômenos estranhos, uma mensagem aos vivos. Como mediadores ou intermediários, comunicam a vida aos seus familiares vivos e defendem-na contra a ação dos feiticeiros e dos maus espíritos. Por isso, os antepassados devem ser venerados: daí a proliferação de oferendas, de libações, de sacrifícios e súplicas nas tumbas, nas casas, aldeias, campos, bosques e rios.

Oferecem-se aos antepassados as primícias dos produtos, quer em casa por intermédio do Chefe da família, quer através do adivinho. Como agradecimento por terem contribuído para a fertilidade, reservam-lhes os primeiros legumes, a primeira bebida ou uma peça do animal abatido. As oferendas são distribuídas, imoladas ou lançadas em direção dos pontos cardinais. Os sacrifícios de animais domésticos ao pé de pequenas casas, onde creem que os antepassados vêm morar, realizam o culto mais eficaz. Sobretudo, os anciãos depositam no solo e em sua honra um pouco de comida, no fim das refeições, e derramam um pouco de bebidas sempre que partilham [...]. Assim, eles participam na comunhão alimentícia com os vivos e na distribuição fraterna de bens²⁷⁷.

O culto-comunhão aos santos antepassados visa à comunhão entre os membros; reforça a vida: mantém benéfica a participação no ciclo vital e faz respeitar as leis e proibições legadas para o bem do grupo.

Para Raul Ruiz de Asúa Altuna, “o culto efetiva a participação no sagrado e realiza o que o rito significa: a comunhão entre os membros”²⁷⁸.

Portanto, essa veneração/atenção/temor/esperança/comunhão deve considerar-se como uma das manifestações ou valor positivo da Cultura/Religião *banto*.

Na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Africa*, o Papa João Paulo II pergunta: “É precisamente o amor pela vida que os leva a atribuir tão grande importância à veneração dos santos. Eles creem instintivamente que os mortos continuam a viver e permanecem com eles. Não é isso, de algum modo, uma preparação à fé na comunhão dos santos”? (EA, 43).

²⁷⁶ Ibid., p 475.

²⁷⁷ Ibid., p 480-491.

²⁷⁸ Ibid., p. 477.

3.3.1.3 A mesma fé (crença) na imortalidade da alma e na vida além túmulo

“Creio na ressurreição dos mortos e na vida eterna”

A fé cristã tem seu ponto máximo na confissão da “ressurreição dos mortos, no fim dos tempos e na vida eterna”. O CIC diz o que significa tal confissão de fé. Acreditar na ressurreição da carne é confessar que “os justos viverão para sempre com Cristo ressuscitado e que Ele os ressuscitará no último dia”²⁷⁹.

Um dos elementos essenciais da fé cristã, de fato, é a fé na ressurreição dos mortos. Paulo, ao falar dessa centralidade da fé cristã na ressurreição, diz: “como podem alguns dentre vós dizer que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia é também a vossa fé” (1Cor 15,12-14).

Acreditar na ressurreição da carne significa crer que após a morte não haverá somente a vida da alma, mas que mesmo os corpos readquirirão vida.

Desde o Antigo Testamento, a crença na ressurreição dos mortos era professada. Essa crença foi o resultado da fé em Deus criador. Nas perseguições, por exemplo, os mártires macabeus professavam sua fé na ressurreição: “o rei do mundo nos fará ressurgir para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis. É desejável passar para a outra vida pelas mãos dos homens, tendo da parte de Deus as esperanças de ser um dia ressuscitado por Ele” (2Mac 7,9.14) ; “E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno...” (Dn, 12,2-3).

No Novo Testamento, sobretudo em At 23,6 e Jo 11,24, os fariseus acreditavam e esperavam na ressurreição. O próprio Jesus Cristo apresenta-se como “Ressurreição e Vida” (Jo 11,25). No último dia, Jesus ressuscitará aqueles que tiveram fé nele (cf. Jo 5,24-25; 6,40). A fé cristã confessa que nós “ressuscitaremos como Ele, com e por Ele”²⁸⁰.

De fato, professar e acreditar na ressurreição dos mortos significa acreditar que “Deus, em sua onipotência, restituirá definitivamente a vida incorruptível a nossos corpos, unindo-os às nossas almas, pela virtude da Ressurreição”²⁸¹; o nosso corpo “será transfigurado em corpo de glória” (cf. Fl 3,21), em corpo espiritual (cf. 1Cor 15,44); no último dia (cf. Jo 6,39-40.44.54; 11,24); no fim do mundo (LG, 48).

²⁷⁹ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 989.

²⁸⁰ *Catecismo da Igreja católica*, n. 995.

²⁸¹ *Catecismo da Igreja Católica*, n. 997.

Acreditar, então, na imortalidade da alma e na vida além túmulo equivale dizer: “Cremos na verdadeira ressurreição desta carne que possuímos agora²⁸². Contudo, semeia-se no túmulo um corpo corruptível, mas ele ressuscita um corpo incorruptível (cf. 1Cor 15,42), um corpo espiritual (1 Cor 15,44).

“Crença na imortalidade da alma e na vida além túmulo”

Na RTB, a crença numa vida futura aparece clara e firme. Para os africanos, a morte não significa o aniquilamento do ser humano, nem a frustração total. A crença na vida ou na imortalidade é muito forte nos *Banto*. A pessoa não morre, ela parte para a grande viagem, ou vai juntar-se aos seus antepassados.

Entre os *Banto* existe uma forte convicção da sobrevivência depois da morte. Prova disso é que nos túmulos encontram-se restos de oferendas e sacrifícios oferecidos aos antepassados. A vida sem fim é “para o africano a finalidade das finalidades”²⁸³. Não esperam encontrar-se com Deus. O “mais além” se explica, embora confusamente e com divergências, em termos puramente naturais, isto é, o homem viverá uma vida mais poderosa.

Para os *Banto*, os mortos não estão mortos, porém continuam vivos e participam da vida e dos acontecimentos da sua família, do seu clã. O *Banto* não teme a morte física, mas tem um medo terrível de morrer sem deixar descendência. A morte verdadeira acontece quando a pessoa cai no aniquilamento e ninguém mais se lembra dela.

A crença na permanência dum princípio vital “perpetua a personalidade de cada indivíduo e origina uma nova maneira de ser e existir”²⁸⁴. Os antepassados, ou os mortos viventes (John Mbiti Mbiti)²⁸⁵, “existentes não viventes”(A. Kagame), possuem a plenitude da vida. São invocados pelos próprios nomes.

Este é o sopro dos antepassados...
Os que morreram nunca partiram,
estão na sombra que se ilumina
e na sombra que se torna espessa.
Os mortos não estão debaixo da terra:
estão na árvore que estremece, estão no bosque que geme,
estão na água que corre,
estão na cova, estão na multidão,

²⁸² DHpt, n. 854, 2005.

²⁸³ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 455.

²⁸⁴ Ibid., p. 456.

²⁸⁵ John Samuel Mbiti (nascido em 30 de novembro de 1931 em Quênia) é um filósofo religioso cristão anglicano.

os mortos não estão mortos...
Os que morreram nunca estão ausentes,
estão no seio da mulher,
estão na criança que chora,
e no tição que se inflama.
Os mortos não estão debaixo da terra,
estão no fogo que se apaga,
estão nas ervas que choram
estão no penhasco que se lamenta,
estão na selva, estão na mansa.
Os mortos nunca estão mortos²⁸⁶.

Os *Banto* dialogam com seus antepassados:

Deixai-me pensar nos meus mortos
Ó mortos, que sempre recusastes morrer, que sempre soubestes resistir à morte.
O mesmo no Sine e no Sena, e nas minhas frágeis veias, no meu sangue irredutível.
Protegei meus sonhos como havíeis feito a vossos filhos,
Os migrantes de finas pernas.
Ó mortos! Defendei os tetos de Paris na bruma dominical
Os tetos que protegem os meus mortos²⁸⁷.

Sentem sua presença quando lhes visitam:

Na penumbra estreita de um meio-dia, sonho.
Visitam-me as fadigas da jornada.
Os defuntos deste ano, as recordações duma década
Como a procissão dos mortos ao povoado.
É o mesmo sol banhado de reflexos
O mesmo céu que debilitam as presenças ocultas pendentes com os mortos.
Eis que os meus mortos avançam para mim²⁸⁸.

Os antepassados, apesar de viverem numa dimensão espiritual, continuam a ser humanos, “conservam quase todas as características humanas”²⁸⁹; mantêm tendências e exigências próprias dos homens: querem comer, querem carinho, querem ser recordados para não caírem na lei do esquecimento.

Podem atuar movidos por paixão, compaixão, orgulho, adulação, vaidade, ira, rancor, e, consequentemente, serem manipulados, em certo sentido, pelos vivos. Eticamente são mais perfeitos que na terra. O seu caráter é como o das pessoas

²⁸⁶ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 462-463.

²⁸⁷ Ibid., p. 463.

²⁸⁸ Ibid., p.463.

²⁸⁹ Ibid., p. 463.

anciãs suscetíveis, sensíveis a toda a falta de respeito ou de atenção por parte dos seus descendentes. Desejam que se pense neles, que se lhes façam oferendas²⁹⁰.

Por isso, os *Banto* fazem tudo para manter viva sua ligação com seus antepassados, os quais eles acreditam estarem vivos e fazendo parte da família dos vivos, embora numa dimensão espiritual. A família deve fazer ritos e orações para restabelecer a harmonia da comunidade dos vivos com seus defuntos; deve realizar cerimônias e rituais para expulsar os espíritos maus e para neutralizar os feiticeiros. Os antepassados, ou os “mortos-viventes”, os “existentes não-viventes”, conhecem e estimam os valores da comunidade; preocupam-se e relacionam-se com a comunidade²⁹¹.

3.3.2 Fechamento: limites ou pontos de divergências para o DI

Neste tópico, pretende-se destacar os limites teológicos ou os fechamentos para o DI entre a RTB e o Cristianismo. A consideração dos pontos comuns para o DI entre a RTB e o Cristianismo não impede que se percebam as restrições ou os pontos de estrangulamento para o DI entre tais religiões. A compreensão da unicidade da figura de Jesus Cristo e seu mistério salvífico constituem os primeiros e, talvez, os únicos pontos de divergência entre as duas religiões.

3.3.2.1 Jesus Cristo: normatividade, unicidade e constitutividade

A fé cristã confessa que Jesus de Nazaré é o Filho eterno de Deus feito homem, Filho único, cheio de graça e verdade; que ele é o “Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16)²⁹².

Toda a mensagem ou pregação (catequese) tem como centro a pessoa de Jesus, Filho único do Pai, que sofreu e morreu por nós. Ressuscitado, vive conosco para sempre. Bem diz o Papa João Paulo II: “catequizar [...] é desvelar na Pessoa de Cristo todo o desígnio eterno de Deus que nele se realiza. É procurar compreender o significado dos gestos e das palavras de Cristo e dos sinais realizados por Ele” (CT, 5). O Papa continua: “a finalidade da catequese é levar a comunhão com Jesus Cristo: só ele pode conduzir ao amor ao Pai no Espírito Santo e fazer-nos participar da vida da Santíssima Trindade” (CT, 5). Portanto, o centro e a finalidade da pregação ou da evangelização cristã é Cristo, Filho de Deus e Verbo encarnado para a

²⁹⁰ Ibid., p. 463.

²⁹¹ Ibid., p. 464.

²⁹² *Catecismo da Igreja Católica*, n. 423-424.

nossa salvação. Jesus “salvará seu povo de seus pecados” (Mt 1,21). Jesus é o único nome divino que traz a salvação (cf. Jo 3,18; At 2,21); por isso, “não existe debaixo do céu outro nome dado aos homens pelo qual devemos ser salvos” (At 4,12). No credo, os cristãos confessam: “E por nós, homens, e para a nossa salvação, desceu dos céus” (DZ, 150).

Para o Novo Testamento, “o Pai enviou seu Filho como Salvador do mundo” (1 Jo 4,14); “Deus enviou seu Filho único para que vivamos por Ele” (1 Jo 4,9); “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou seu Filho Único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a Vida Eterna” (Jo 3,16).

Aqui há uma normatividade, uma unicidade e uma constitutividade, que não podem ser ultrapassadas nem igualadas: “Jesus Cristo, crido e pregado nos Evangelhos e na Igreja, representa o ponto Ômega de convergência de todas as linhas ascendentes da evolução. Por ele se deu a irrupção de toda a realidade para dentro do mistério de Deus, tudo em todas as coisas”²⁹³.

3.3.2.2 “Curandeiros, Adivinhos” e “cristos negros”

Ao contrário da fé cristã, na RTB, os “curandeiros e adivinhos” têm uma missão importante, quase igual à missão de Jesus Cristo para os cristãos. Eles “surgem como homens dotados de poder para esclarecer os mistérios provenientes da participação vital, para decifrar [...] e explicar a origem do mal, fortalecer a ética, evitar a ruptura da solidariedade, diminuir o medo e robustecer a vivência religiosa”²⁹⁴.

São pessoas “carismáticas”, privilegiadas e com poder. Surgem como “salvadores” para o povo. Os *Banto* dão-lhes primazia dentro do plano de Deus sobre o universo das forças. Eles revigoraram a harmonia.

Podem penetrar na misteriosa participação e, assim, esclarecer situações, explicar sucessos e corrigir desvios. Conhecem a direção das forças, sabem quem as maneja e quais as suas intenções. A intimidade com que a participação vital e o conhecimento íntimo de todos os seres fazem delas únicas criaturas capazes de recorrer à pirâmide vital com segurança [...]²⁹⁵.

²⁹³ BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia. A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 47.

²⁹⁴ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 564.

²⁹⁵ Ibid., p. 566.

Em síntese, os curandeiros e os adivinhos são considerados como “concentrações da Transcendência”, como agentes cheios de “forças particulares”, de “uma certa superioridade”, “pessoas sagradas”, “homens especiais”. São eles que recuperam a ordem alterada e garantem a paz.

Ao lado desses “homens sagrados”, desde o século XVII, surgiram na África grandes figuras carismáticas, chamadas de messias, profetas ou “cristos negros”²⁹⁶.

Por exemplo, no Zaire, entre os anos 1976-1977, nasceu um culto em torno de Mungele, um grande seminarista da diocese de Idiofa, falecido em 1948. Segundo rumores, depois de longos anos de exílio, tal seminarista, defunto, voltaria, cheio de poder, para libertar os negros da opressão colonial e da miséria²⁹⁷. Uma história semelhante diz respeito à figura de Ruben. Este, ainda em vida, era adorado como Deus; nele era saudado o profeta, o redentor, o invulnerável, o mágico²⁹⁸. Depois de Ruben, veio Abena. Este se torna o Jesus Cristo de Ekoumdoum, seu vilarejo, onde foi acolhido como salvador, achando-o até mesmo superior a Jesus²⁹⁹.

Duas grandes figuras (cristos negros) do messianismo congolês merecem atenção: Bernard Matsua e Simon Kimbanju.

Bernard Matsua: originário do Congo Brazzaville. Graças a sua participação na guerra do Marrocos e a sua vasta cultura pessoal, ele conseguiu o estatuto de africano respeitável. Tornou-se a alma de uma consciência negra que reivindica a igualdade política e sociocultural com os brancos³⁰⁰.

Simon Kimbanju: originário do Congo Democrático. Inicialmente pacífico, mais tarde, diante das múltiplas injustiças de que são objetos os negros, convence-se da necessidade de libertá-los. Do seu vilarejo, N'Kanba, batizado por ele como “Nova Jerusalém”, luta pela libertação sociopolítica dos negros³⁰¹.

Fora do Congo, encontram-se, em toda a parte da África, figuras de messias ou profetas, fundadores de Igrejas africanas independentes: Isaías Shembe, Mangena M. Mokone, Enoch Mgijima, Inácio Lekganyame e outros na África do Sul. O William Wade Haris, na Líbia (fundador do Harrismo); Atcho e muitos outros na Costa do Marfim.

²⁹⁶ Cf. ATANGANA, Dieudonné Espoir. Cristo nos messianismos negros da África. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 317, p. 10, abr. 2006.

²⁹⁷ Ibid., p. 11.

²⁹⁸ Ibid., p. 11.

²⁹⁹ Ibid., p. 11-12.

³⁰⁰ Ibid., p. 12.

³⁰¹ Ibid., p. 13.

Encontram-se também figuras femininas tais como Marie Dahonon, na Costa do Marfim (fundadora do culto Deima); Alice Lenchina Mulenga, na Zâmbia (fundadora da Cumpa Church); Gaudêncio Aoko, no Quênia (fundadora da Legio Marie católica ortodoxa); Madre Christina Mokutudu, na África do Sul (fundadora da Missão apostólica da Fé São João), etc.³⁰²

3.3.2.2.1 Leitura teológica do fenômeno

Diante da doença, da fome, da miséria, da opressão colonial e da consequente alienação, “há pessoas que se constituem campeãs da luta por seu povo, contra o inimigo ocidental, inspirando-se em germes revolucionários da revelação judeu-cristã”³⁰³. Os “cristos negros” tornam-se salvadores, “uma espécie de carismáticos sobre os quais repousa a salvação da comunidade”³⁰⁴. Nessa linha de pensamento, a salvação exprime-se em termos de libertação política, cura da doença e luta contra a feitiçaria.

Levando em consideração o exposto, pergunta-se: que lugar Jesus Cristo tem ainda num contexto dos messianismos, profetismos, curandeiros e adivinhos africanos?

Jesus Cristo é percebido somente em seus atributos de libertador e taumaturgo, pois os dois objetivos das Igrejas africanas independentes e da própria RTB são a libertação política e a luta contra a doença e a feitiçaria, como ficou sublinhado acima. A figura de Jesus predomina e serve de fonte principal de inspiração. Os “cristos negros”, ou profetas, e os curandeiros e adivinhos africanos “não cessam de referir-se a essa figura de Cristo, de mimá-la e até de imitá-la. Ora invocam a autoridade dela, ora tendem a eclipsá-la para tomar seu lugar; há uma tendência de substituir Jesus de Nazaré pela figura do profeta fundador, pelo curandeiro e adivinho e não ver mais em Jesus Cristo o Único Redentor”³⁰⁵.

Jesus, então, torna-se um ponto de referência, o pioneiro, o primeiro elo de uma cadeia de messias, de “curandeiros”. Certas vezes, os “curandeiros e os adivinhos” e os “cristos negros” se constituem os porta-vozes de Jesus, além de seus instrumentos nessa missão de salvar os africanos da feitiçaria, da opressão e da miséria. Outras vezes, os “curandeiros e os adivinhos” e “cristos negros” se emancipam em relação a Jesus Cristo e se colocam no seu lugar. No fundo, para tais figuras, Jesus não é o Único Messias, nem o Único Salvador.

³⁰² Ibid., p. 13.

³⁰³ Ibid., p. 14.

³⁰⁴ Ibid., p. 15.

³⁰⁵ Ibid., p. 16.

Esse é o ponto de divergência teológica para o DI entre a RTB e o Cristianismo. Afirmar que os “curandeiros e os adivinhos” e os “cristos negros” são “messias”, “salvadores”, “mediadores” de seus povos, não vai de encontro à ortodoxia cristã e bíblica, na qual Jesus é o único Salvador de toda a humanidade. Para o Cristianismo, Jesus é um só Mediador entre Deus e os homens, um só homem que se deu em resgate por todos (1 Tm 2,5; cf. At 4, 12), é o único Cristo de Deus.

Síntese: a análise sobre os “limites” ou os fechamentos para o DI foi bastante decisiva em afirmar que o referido diálogo entre a RTB e o Cristianismo não encontrou um horizonte totalmente aberto.

Porém, num olhar de conjunto, constatou-se, a partir de alguns elementos, grande abertura nas questões que dizem respeito à fé no único Deus, Pai, Todo-Poderoso, Criador; à mesma fé na comunhão dos santos (=veneração aos antepassados); à fé na ressurreição dos mortos e na vida eterna (=crença na imortalidade da alma e na vida além túmulo). A partir desses elementos, percebe-se uma abertura para o DI.

Portanto, entre a abertura e o limite para o DI, reitera-se que prevalecem as concepções abertas. O espírito é de abertura. Entre a RTB e o Cristianismo há predominância da abertura ao DI.

A RTB, na prática, mostra-se muito mais aberta à penetração do Evangelho. O Evangelho de Cristo e a mensagem cristã encontram um eco profundo e terreno favorável no coração da Cultura/RTB e nos seus valores essenciais.

No que diz respeito ao DI, o Cristianismo ocidental, se quiser dialogar com a RTB, deverá renunciar ao seu complexo de superioridade e deixar que os *Banto* lhe falem de si próprios, expliquem-lhe as suas experiências culturais, religiosas e lhe revelem os seus valores. Como afirma Raul Ruiz de Asúa Altuna: “Não se deve aproximar da África negra aquele que não deseja conhecê-la. Como poderá amá-la se desconhece o seu rosto? Como ajudará a libertar-se se desconhece a sua alma?”³⁰⁶. Da mesma forma, os *Banto*, se quiserem ter uma relação de diálogo autêntico com o Cristianismo, devem superar os seus complexos de inferioridade e assumir, serenamente, a sua identidade, reconhecendo os próprios valores e também os limites, pois no processo do DI não há superior e inferior, mas sim uma dinâmica de oferta e de acolhimento recíproco de valores, de respeito e de reconhecimento.

³⁰⁶ ALTUNA, *Cultura Tradicional Banto*, p. 41-42.

3.4 Conclusão

Este último capítulo teve por objetivo fazer uma reflexão sobre as pistas ou as bases (abertura) e os limites (fechamentos) teológicos para o DI entre a RTB e o Cristianismo. Em outras palavras, o capítulo procurou responder às seguintes questões: *É possível manter diálogo (fazer reflexão teológica) entre a RTB e o Cristianismo? Mas, em que pistas teológicas ou bases comuns tal diálogo teve que partir? Quais são os pontos de estrangulamentos nesse diálogo?*

Primeiramente, foram apresentadas as noções de missão evangelizadora da Igreja e do DI. Num sentido amplo, a missão evangelizadora da Igreja refere-se à missão da Igreja no seu conjunto. Ela é, pois, uma realidade unitária, mas complexa; única, porém explica-se ou exerce-se de vários modos conforme as condições em que a missão se desenrola. Na mesma ordem, foram apresentados os elementos principais e a finalidade da missão evangelizadora da Igreja. Quanto ao DI, foi dito que ele é como a norma e o estilo, indispensáveis a toda a missão e a cada uma das partes. O DI faz parte da missão evangelizadora; constitui sua expressão; é um elemento integrante da missão evangelizadora da Igreja. Nessa mesma ordem, foram apresentadas as formas, a finalidade, as disposições do diálogo inter-religioso.

Na tentativa de responder ao questionamento levantado neste capítulo, foram apresentadas algumas pistas ou bases comuns e limites teológicos para o diálogo inter-religioso entre as duas religiões em questão. De acordo com a pesquisa, acredita-se serem *três as pistas*: a mesma fé (abertura) no Deus único, Pai, Todo-Poderoso e Criador; a mesma fé nos santos antepassados (ou veneração a eles), e a mesma fé (crença) na imortalidade da alma e na vida além túmulo. Verifica-se que são *dois os limites* para o DI: unicidade de Jesus Cristo e seu mistério salvífico.

4 CONCLUSÃO

A questão que acompanhou este trabalho foi: *Como interpretar teologicamente a experiência salvífica na Religião Tradicional dos povos Banto, à luz da teologia do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar, no referente ao conceito de salvação não-cristã, tendo em vista o diálogo inter-religioso?*

A questão levou a mergulhar no mundo da religiosidade tradicional da África e a descobrir os valores positivos e compatíveis com a doutrina do Concílio Vaticano II e do Magistério pós-conciliar. Fez também adentrar: 1) nos documentos do Concílio Vaticano II, sobretudo naqueles que dizem respeito ao nosso tema: Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja; Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje; Declaração *Nostra Aetate*, sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs; Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa, e o Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária. 2) nos documentos atuais do Magistério: Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, sobre o Redentor do Homem, de João Paulo II; Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo, de João Paulo II; Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, sobre a validade permanente do mandato missionário, de João Paulo II; documento do Pontifício Conselho para o diálogo inter-religioso *Diálogo e Anúncio*; documento da Comissão teológica internacional o *Cristianismo e as Religiões*; Mensagem do Papa Paulo VI sobre a promoção do bem religioso, civil e social na África: “*Africæ Terrarum*”; Exortação Apostólica Pós-Sinodal, do Papa João Paulo II, sobre a Igreja na África e a sua missão evangelizadora: *Ecclesia in Africa*.

Durante muito tempo, a RTB foi taxada pelos ocidentais cristãos como *Animismo, Feiticismo, Vitalismo, Manismo, Paganismo, Eudemonismo*, entre outros. A pesquisa mostrou que essas teorias são inadequadas para falar das práticas religiosas na África, pois esses termos refletem uma mentalidade preconceituosa. Abordou-se, com respeito e com um mínimo de rigor científico, a dimensão religiosa da vida e sua expressão na África subsaariana.

A RTB é a religião natural e tradicional dos povos da África subsaariana, que foi conservada e transmitida oralmente, por gerações sucessivas, até nosso tempo. Na África subsaariana, a dimensão religiosa dá consistência, harmonia e dinamismo a todo o processo vital de uma determinada comunidade. A religião impregna toda a vida da sociedade; é o

elemento central da cultura e a chave de entendimento da identidade e dos valores inerentes. A RTB está a serviço da vida, dando unidade a todo o processo vital, estando presente em todas e em cada uma das suas etapas. Nela encontra-se um corpo de verdades: o Ser Supremo e Criador; os intermediários entre Ele e o restante dos seres; os outros espíritos; os ritos para as mais diversas ocasiões de vida; os especialistas dos ritos; a comunidade que celebra os ritos e exigências éticas. Na Religião Tradicional *Banto*, encontra-se um vasto leque de valores humanos, sociais, morais e espirituais, tais como: o princípio de relação e participação comunitária na força vital universal; profunda religiosidade e abertura ao transcendente espiritual; a crença na imortalidade; a prevalência do bem comum sobre os interesses individuais; o forte sentido de família ampla; o valor da solidariedade; o respeito e veneração pelos mais velhos e pelas crianças; o sentido de paciência e de esperança na vida.

Nessa ordem de ideias, a experiência salvífica, para os africanos, consiste em alcançar o reto funcionamento das leis dinâmicas de participação vital e viver com exuberância, sem sombras debilitantes. A felicidade, o bem-estar, a prosperidade, a saúde, a paz, a proteção e a segurança aparecem como fim primário dos *Banto*.

Os textos conciliares reconhecem na RTB: 1) “coisas boas” (LG, 16), “coisas preciosas”, “religiosas e humanas” (GS, 29), “elementos de verdade e graça” (GS, 9), “germes de contemplação” (GS, 18), “sementes da Palavra” (AG, 11 e 15), “raios daquela verdade que ilumina todos os seres” (NA, 18); 2) Os seguidores da RTB são implicitamente definidos como “os que ainda não receberam o Evangelho” e estão “ordenados ao povo de Deus” (LG, 16); tais membros gozam de “certa união” verdadeira no Espírito Santo; 3) Os valores dessa RTA são considerados como “uma preparação evangélica”, “secreta presença de Deus”, “sementes do Verbo” (GS, 11), “preciosos elementos religiosos e humanos” (GS, 92), “lampejos daquela Verdade” (LG, 17).

Na RTB, portanto, encontram-se “práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas”, “valores morais e éticos” compatíveis com a teologia do Concílio Vaticano II e com o Magistério pós-conciliar. A consideração positiva dos valores morais, humanos, espirituais da RTB não impede de ver as sombras ou os pontos incompatíveis da referida religião com a teologia conciliar. Aqui se refere à ideia de céu, à noção de pecado e à visão antropológica.

A avaliação da doutrina conciliar ajudou a perceber que o Concílio Vaticano II assume, de maneira admirável, o otimismo salvífico presente na tradição. Reconhece-se uma função positiva e salvífica da RTB, embora o Concílio não abra mão do caráter absoluto do

Cristianismo e da Igreja. O Concílio Vaticano II deixa em aberto a questão de saber “como o mistério salvador de Jesus” opera nos seguidores da RTB através do Espírito.

Perguntou-se, portanto, o seguinte: Que teoria seguiu o Concílio Vaticano II no que diz respeito às religiões não-cristãs: a do “cumprimento” ou a da “presença do mistério salvífico de Cristo”? Tratou-se de saber a tendência teológica que o Concílio Vaticano II seguiu: a do inclusivismo da linha de Jean Daniélou (teoria do cumprimento ou acabamento), ou a do inclusivismo da linha de Karl Rahner (teoria da presença de Cristo nas religiões).

São várias e diferentes as respostas para a questão colocada. Para Jacques Dupuis, o Concílio Vaticano II não seguiu apenas a teoria do cumprimento ou acabamento de Jean Daniélou, nem só a teoria da presença de Cristo nas religiões de Karl Rahner, mas sim, as duas.

Hoje, num contexto do pluralismo religioso, a teoria do inclusivismo salvífico vem sendo enriquecida e desenvolvida no sentido de um pluralismo teocêntrico. Não faltam teólogos apontando uma nova teoria que vai além do inclusivismo salvífico, encontrado na teologia do Concílio Vaticano II.

A posição teológica pluralista, atualmente, tem provocado uma vasta discussão e suscitado, no campo católico, muitas perguntas e críticas. As maiores dificuldades surgem em torno da discussão cristológica: é ou não Jesus o único e exclusivo mediador de Deus? Há um grupo de teólogos católicos que procura responder positivamente ao desafio da diversidade das religiões para o Cristianismo, sem, contudo, romper com o inclusivismo, mas o colocando como condição para o diálogo inter-religioso. São os teólogos que defendem um Pluralismo com uma cristologia normativa e constitutiva.

No DI, uma das peças fundamentais da pesquisa, há a necessidade de que os cristãos saibam reconhecer os valores e a santidade presentes na RTB. A pesquisa evidenciou os pontos comuns (abertura) e os limites (fechamentos) para o DI entre a RTB e o Cristianismo. São três, entre outros, os pontos comuns: a mesma fé no Deus único, Pai, Todo-Poderoso e Criador; a mesma fé nos antepassados (ou veneração a eles) e a mesma fé (crença) na imortalidade e na vida além túmulo. São dois os limites: a unicidade de Jesus Cristo e o seu mistério salvífico.

Num olhar de conjunto, constatou-se, com alguns elementos, grande abertura para o DI entre a RTB e o Cristianismo. Portanto, entre a abertura e o limite para o DI, reitera-se que

prevalecem as concepções abertas. O espírito é de abertura. Entre a RTB e o Cristianismo há predominância da abertura ao DI.

Os valores positivos evidenciados na RTB podem servir de base para o exercício de uma sã teologia encarnada e para o DI, na grande terra da África.

Acredita-se não se ter esgotado o tema desta pesquisa. Há um longo caminho para percorrer, desde certas afirmações ainda não totalmente superadas, até o reconhecimento dos valores religiosos e da presença das sementes do Verbo, das “pegadas de Deus” na África subsaariana.

Há muito que se fazer até se chegar a uma verdadeira incultação do Evangelho na RTB. Essa tarefa é imensa e é diferente de uma simples adaptação exterior. A luta continua!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos pontifícios e outros

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 1995-1998*. São Paulo: Paulinas, v. 54, 1995.

_____. *13º plano bienal de atividades do Secretariado nacional 1996-1997*. São Paulo: Paulinas, v. 57, 1997.

III CONFERÊNCIA GERAL DO ESPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial da CNBB. São Paulo: Loyola, 1979.

COMISSÃO CONSULTIVA TEOLÓGICA DA CONFERÊNCIA DE BISPOS ASIÁTICOS (FABC). *Sedoc*, Petrópolis, v. 33, n. 281, p. 51-73, jul. 2000.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Tradução: Gilmar S. R. Ribeiro. *O Cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.

DENZINGER, H. *Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA, Documento de síntese e teses sobre o diálogo inter-religioso. *Sedoc*, v. 33, n. 281, p. 38-73, jul./ago. 2000.

JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio sobre a validade permanente do mandato missionário*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Redemptor Hominis sobre o Redentor do Homem*. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Dominum et Vivificantem, Carta encíclica sobre o Espírito Santo na Vida da Igreja e do Mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Ecclesia in Africa sobre a Igreja em África e sua missão evangelizadora*. 1995.

_____. *Catechesi Tradendae*: exortação apostólica sobre a catequese hoje. São Paulo: Paulinas, 1985.

PAULO VI, Papa. *Africæ Terrarum*: mensagem sobre a promoção do bem religioso, civil e social em África. 1967.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1991.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A Igreja e as outras religiões: diálogo e missão*. São Paulo: Paulinas, 1984.

Documentos conciliares

CONCÍLIO VATICANO II

_____. *Nostra Aetate*: declaração sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Dei Verbum*: constituição dogmática sobre a revelação divina. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Ad Gentes*: decreto sobre atividade missionária da Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Dignitatis Humanae*: decreto sobre a liberdade religiosa. São Paulo: Paulus, 2001.

_____. *Lumen Gentium*: constituição dogmática sobre a Igreja. São Paulo: Paulus, 2001.

Comentários e trabalhos do Vaticano II

BIZON, José (Org.); DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo. *Diálogo Inter-Religioso: 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GONÇALVES, Paulo Sergio (Org.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 273-292.

MAÇANEIRO, M. *Salvação e religiões não-cristãs: no Vaticano II e no documento “Diálogo e Anúncio”*. 1998. 148 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

Obras principais africanas

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: Secretariado arquidiocesano de Pastoral, 1985.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs às Religiões Tradicionais*. Moçambique: Franciscanas (Braga), 1984.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *Religiões africanas hoje*. Maputo-Matola: seminário filosófico interdiocesano, 1997.

_____. *O povo macua e a sua cultura*. Lichinga-Moçambique: Ministério da Educação, 1988.

SETILOANE, Gabriel Molehe. *Teologia africana: uma introdução*. [S. l.]: Rugde Ramos, 1992.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965.

VEGETTI, Rosangela; NHAGO, Francelino. *Religiões: as religiões tradicionais*. São Paulo: Mundo e Missão, 1999. p. 169-192.

Revistas sobre as religiões africanas

ATANGANA, Diudonné Espoir *et al.* Cristianismos africanos. *Concilium*, Petrópolis, n. 317, p. 10-17, abr. 2006.

DILLON-MALONE, Clive. Novas religiões na África. *Concilium*, Petrópolis, n. 181, p. 89-96, jan. 1983.

Obras sobre o diálogo inter-religioso

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia: a teologia teantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *JesuCristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas, 1991.

DE LUBAC, Henri. *Paradoxo e mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1969.

HICH, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KNITTER, Paul F. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

PANIKKAR, Raimund. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid: Fontanella, 1971.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

THILS, Gustave. *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Lovaii: Castermann, 1966.

Outra

VAZ, Henrique C. de Lima. *A noção de experiência: escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

Revistas sobre o diálogo inter-religioso

AMALLADOS, Michael. El pluralismo de las religiones y el significado de Cristo. *Selecciones de Teología* 30, Barcelona, n. 119, p. 163-175, 1991.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Diálogo inter-religioso a partir dos Pobres. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 63, p. 515-554, jul. 2003.

BRIGHENTI, Agenor. Diálogo inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 61, p. 275-313, jun. 2001.

KNITTER, P. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. *Concilium*, Petrópolis, n. 203, p.105-114, jan. 1986.

KÜNG, H. Para uma teologia ecumênica das religiões: algumas teses para esclarecimento. *Concilium*, Petrópolis, n. 203, p. 124-131, jan. 1986.

MIRANDA, F. Mário. Salvação ou salvações?: a salvação cristã num contexto inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 58, p. 136-163, mar. 1998.

_____. O encontro das religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 68, p. 9-25, jun. 1994.

_____. O Pluralismo religioso como desafio e chance. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 55, p. 323-337, jun. 1995.

Dicionários

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

AKOUN, André. *Dicionário de antropologia*. Viseu: Verbo, 1983.

THINES, G; SEMPEREUR, Agnes. In: *Dicionário geral das ciências humanas*. Lisboa: Edições 70, 1984.

VIDAL Marciano. *Dicionário de teologia moral*. São Paulo: Paulus, 1997.