

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
MÉSTRADO EM TEOLOGIA

VALDEREDO CLEMENTE DE SIQUEIRA

**DIÁLOGO INTER - RELIGIOSO CRISTÃO A PARTIR DA CENTRALIDADE
DE JESUS: Impasses e Perspectivas**

RECIFE
2017

VALDEREDO CLEMENTE DE SIQUEIRA

**DIÁLOGO INTER - RELIGIOSO CRISTÃO A PARTIR DA CENTRALIDADE
DE JESUS: Impasses e Perspectivas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de Pesquisa: Práxis Pastoral e Experiência Religiosa.

Área de conhecimento: Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão.

RECIFE
2017

S618d Siqueira, Valderedo Clemente de
Diálogo inter-religioso cristão a partir da centralidade de
de Jesus: impasses e perspectivas / Valderedo Clemente de Siqueira;
orientador Gilbraz de Souza Aragão, 2017.
103 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação.
Mestrado em Teologia, 2017.

1. Jesus Cristo. 2. Cristianismo e outras religiões. 3. Fé cristã.
4. Pluralismo religioso. I. Título.

VALDEREDO CLEMENTE DE SIQUEIRA

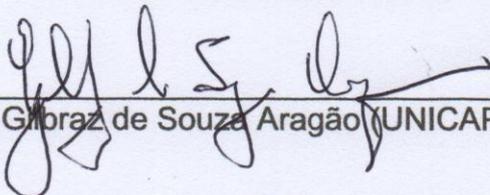
**DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO CRISTÃO A PARTIR DA CENTRALIDADE DE
JESUS: Impasses e Perspectivas**

Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia.

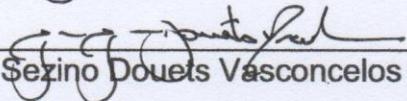
Orientador: Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

Dissertação aprovada em 29 de setembro de 2017, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP- Orientador)



Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (UNICAP-Examinador interno)



Prof. Dr. Benedito Gomes Bezerra (UPE – Examinador externo)

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela bênção da vida plena!

Aos meus estimados e saudosos pais Arcônio Clemente de Siqueira e Maria José de Siqueira (*in memoriam*) a eterna gratidão por tudo que eles representaram para mim.

À minha querida esposa Valéria Buarque Ribeiro dos Anjos Siqueira, que tanto compreendeu o quanto este trabalho demanda tempo, paciência e persistência.

Aos meus filhos Victor Buarque Ribeiro de Siqueira e Valderedo Clemente de Siqueira Júnior, pela compreensão da minha ausência em momentos reservados para a família.

Ao meu orientador Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, pelo senso crítico e pelo caráter seletivo que lhe são peculiares, a quem eu tenho muito apreço e respeito, pela valiosa contribuição nas orientações e indicações bibliográficas para a elaboração desta pesquisa.

Ao Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos pela orientação na escolha do tema e contribuições metodológicas, bem como aos demais professores da UNICAP pelos valiosos conhecimentos que recebi durante o curso de mestrado.

Ao Prof. Dr. Benedito Gomes Bezerra, pela honrosa presença na Banca Examinadora.

Ao Coordenador do Mestrado em Teologia, Prof. Dr. Claudio Vianey, pela maneira gentil como fui recebido e pelas orientações durante o período do mestrado.

Ao Reitor da Universidade Católica de Pernambuco, Prof. Dr. Pedro Rubens, pela boa acolhida na UNICAP e pelo expressivo apoio concedido a todos os mestrandos, inclusive abrindo as portas da sua residência para orientar os alunos.

Aos meus colegas de mestrado, que orgulhosamente fazem parte da primeira turma de Mestrado em Teologia da UNICAP.

“Alarga o espaço da tua tenda, estende as cortinas das tuas moradas, não te detenhas, alonga as cordas, reforça as estacas”.

(Is 54,2).

RESUMO

Esta dissertação de mestrado tem como objetivo apresentar alguns aspectos do itinerário seguido pela teologia cristã, no seu esforço de compreender a relação do Cristianismo com outras religiões, bem como manter uma abertura ao diálogo com as outras tradições religiosas. A reflexão leva em conta a abertura promovida após o Vaticano II, que tratou da salvação dos não cristãos e de membros de outras tradições religiosas, ressaltando que esta perspectiva não anula e nem reduz o valor das identidades religiosas, mormente no caso da fé cristã, a relevância de Cristo, mas leva-as a um aprofundamento e amadurecimento, motivados pelo diálogo e pelo encontro amável e corresponsável. No caso particular da fé cristã, como exemplo, seria reinterpretada a partir do encontro dialógico com as demais fés. Devendo o mesmo ocorrer com toda e qualquer tradição religiosa. Considera-se que tal visão, em certo sentido, suplanta outros modelos como o exclusivismo, que considera Jesus Cristo e a Igreja como caminho exclusivo de salvação; o inclusivismo, que considera Jesus Cristo como caminho de salvação para todos, ainda que implicitamente; e o pluralismo, que é a perspectiva relativista na qual Jesus é o caminho de salvação para os cristãos, enquanto para os outros o caminho é a sua própria tradição, sem maiores esforços de autocríticas, revisões e mútua interpelação. Em outras palavras, todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si mesma e da sua maneira. A aproximação e o diálogo entre as diversas tradições religiosas contribuem para que elas possam construir e reconstruir suas identidades e princípios fundantes.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso. Cristologia. Exclusivismo. Inclusivismo. Pluralismo.

ABSTRACT

This master's dissertation aims to present some aspects of the itinerary followed by Christian theology in its effort to understand the relationship between Christianity and other religions, as well as to maintain an openness to dialogue with other religious traditions. The reflection takes into account the opening promoted after Vatican II, which dealt with the salvation of non-Christians and members of other religious traditions, emphasizing that this perspective does not negate or reduce the value of religious identities, especially in the case of the Christian faith, the relevance of Christ, but leads them to a deepening and maturing, motivated by dialogue and a lovely and co-responsible encounter. In the particular case of the Christian faith, as an example, it would be reinterpreted from the dialogical encounter with the other faiths. In the particular case of the Christian faith, as an example, be reinterpreted from the dialogical encounter with the other faiths. The same should occur with any religious tradition. It is considered that such a vision, in a certain sense, supplants other models such as exclusivism, which considers Jesus Christ and a Church as the exclusive way of salvation; Inclusivism, which considers Jesus Christ as the way of salvation for all, albeit implicitly; and Pluralism, which is a relativistic perspective in which Jesus is the way of salvation for Christians, for others, the way is a tradition, with no greater efforts of self-criticism, revision, and mutual interpellation. In other words, all religions participate of the salvation of God, each one by himself and in his own way. The approach and the dialogue between the various religious traditions helps them to build and rebuild their founding identities and principles.

Keywords: Interreligious dialogue. Christology. Exclusivism. Inclusivism. Pluralism.

LISTA DE SIGLAS

- DI Declaração *Dominus Iesus*
- DV Dei Verbum
- GS Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*
- LG Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 VISÃO GERAL DAS TRÊS ALTERNATIVAS FORMAIS DA TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO	12
1.1 Exclusivismo.....	13
1.1.1 Exclusivismo católico romano.....	14
1.1.2 Exclusivismo protestante.....	19
1.2 Inclusivismo.....	21
1.2.1 Teologia do acabamento ou cumprimento.....	22
1.2.2 Teologia da presença de cristo nas religiões.....	24
1.2.3 Autores representativos.....	25
1.3 Pluralismo religioso.....	29
1.3.1 Argumento epistemológico.....	33
1.3.2 Posição reinocêntrica.....	35
2 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DA CENTRALIDADE DA PESSOA DE JESUS CRISTO	39
2.1 Relações entre cristologia e teologia.....	40
2.1.1 Origem da cristologia.....	43
2.1.2 Elementos de cristologia do novo testamento.....	45
2.1.3 Impasses e avanços a partir da Dominus Iesus.....	52
3 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO COMO DESAFIO PARA O CRISTIANISMO NA CONTEMPORANEIDADE	59
3.1 Jesus Cristo e o Reino de Deus.....	60
3.1.1 A universalidade do Reino de Deus.....	63
3.1.2 Cristologia e diálogo inter-religioso.....	65
3.2 Diálogo por meio da revelação aberta.....	71
3.2.1 O novo clima do diálogo.....	72
3.2.2 Por uma teologia aberta da revelação.....	75
3.3 Pluralismo de princípio e alteridade das religiões.....	79
3.3.1 A abertura ao valor da alteridade.....	81
3.3.2 Diálogo inter-religioso e pluralidade religiosa na contemporaneidade.....	83
4 RUMO A UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO AUTÊNTICO QUE PROMOVA A PAZ EM UM MUNDO GLOBALIZADO	85
4.1 Diálogo inter-religioso na contemporaneidade.....	86
4.1.1 A necessidade do diálogo inter-religioso no mundo globalizado.....	87
4.1.2 Diálogo com todos os grupos e em todos os níveis.....	88
4.1.3 Os desafios e os frutos do diálogo inter-religioso.....	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

Diante de uma sociedade em constantes transformações, inclusive com a globalização, processos migratórios e a diversidade de tradições religiosas que emergem de forma acelerada como jamais se viu na história, e que bem caracteriza o pluralismo religioso, a teologia cristã tem sido provocada a posicionar-se positivamente a esse respeito. Esse processo de rápidas e avançadas mudanças, típico da modernidade plural, coloca diante de todos, crentes e não crentes, uma tarefa das mais urgentes e decisivas, uma vez que não cabem mais a ignorância mútua e nem a distância da indiferença entre as diversas tradições religiosas.

Desse modo, o objetivo desta dissertação, a partir de uma reflexão da centralidade de Jesus Cristo no diálogo inter-religioso, é apresentar alguns aspectos do itinerário seguido pela teologia cristã, no seu esforço de compreender a relação do Cristianismo com as outras religiões, bem como manter uma abertura ao diálogo com as outras tradições religiosas.

A reflexão será desenvolvida de forma mais ampla, sobretudo em profundo respeito à dignidade e ao valor das outras tradições religiosas. Certamente, é um momento único de possibilidade de resgate de uma credibilidade que veio manchada por posicionamentos de extremo desrespeito e descrédito à diversidade religiosa e ao pluralismo religioso, posição que foi revista a partir do Concílio Vaticano II.

A abertura dialogal vem antecedita pelo acolhimento benfazejo do pluralismo religioso. Nessa perspectiva de abertura, o diálogo requer um olhar receptivo à diversidade das crenças. A pluralidade religiosa é hoje uma realidade que perpassa a reflexão teológica da modernidade. Para tanto, é imperiosa uma decisiva mudança na perspectiva eclesial, rompendo com as posições que excluem o outro, em vez de incluí-lo. Essa mudança de perspectiva é urgente e necessária, uma vez que não há mais espaço, no mundo hodierno, para manutenção de atitudes hostis e desrespeitosas em relação ao outro religioso.

De fato, o pluralismo religioso é um fenômeno irreversível da modernidade e tem desafiado o ser humano a uma vida de convivência respeitosa com o diferente. É a possibilidade de um novo olhar que vem em tempo oportuno e que abre espaço às diversas cosmovisões religiosas, que pela via do diálogo vai abrir as portas do entendimento e da tolerância entre os diversos povos. Nesse ambiente de

pluralidade e diversidade, a teologia vem sendo provocada e desafiada a acolher essa diversidade, de maneira particular, o pluralismo religioso, encarando-o com seriedade de modo significativo e desafiador.

Assim, em meio às configurações desse novo tempo, marcadas pela diversidade religiosa, cultural e multiplicidade de ideias e pensamentos entre os seres humanos, o diálogo apresenta-se como o caminho plausível e imprescindível para conduzir os seres humanos aos desígnios misteriosos de Deus. Esse é um horizonte que vem marcar os próximos passos da teologia: estar diante de um pluralismo insuperável.

Quanto à teologia cristã e ao pluralismo religioso, é salientada a salvação em Jesus Cristo no contexto da legitimidade de outras tradições religiosas. Na visão cristã é a particularidade de Jesus Cristo que revela o absoluto e a universalidade de Deus.

A estrutura da pesquisa está apresentada em quatro capítulos:

No primeiro, aborda-se a particularidade histórica e teológica dos três paradigmas da teologia das religiões, classificados como: exclusivismo ou eclesiocentrismo, que exclui qualquer possibilidade de salvação fora da Igreja, o inclusivismo ou cristocentrismo, que acredita na mediação e universalidade de Cristo e o pluralismo ou teocentrismo, que compreende o valor intrínseco das tradições religiosas em suas diferenças. Estes três paradigmas buscam respostas para a problemática do pluralismo religioso.

No segundo capítulo, a reflexão envolve a questão cristológica, enfatizando algumas perspectivas que marcaram e ainda marcam o horizonte da teologia.

No terceiro capítulo, esboça-se a questão do diálogo inter-religioso como desafio para o Cristianismo na contemporaneidade. A reflexão tem como eixos principais de discussão a universalidade do Reino de Deus, por uma teologia aberta da revelação e, finalmente, a pluralidade religiosa na contemporaneidade.

E no quarto capítulo, a reflexão é em torno de um diálogo inter-religioso autêntico em favor da paz, com ênfase no diálogo com todos os grupos e em todos os níveis, os desafios e os frutos desse diálogo, bem como a necessidade do diálogo em um mundo plural e globalizado.

A parte central da dissertação está diretamente vinculada à problemática do diálogo inter-religioso no contexto da contemporaneidade, na convicção de que, quem o fundamenta, é a busca do transcendente comum à estrutura do ser humano.

E reconhecer, também, que é por intermédio do diálogo autêntico que as religiões participam do plano de Deus para o mundo.

A escolha do tema da pesquisa, aqui externada, foi amadurecida durante o percurso do curso de mestrado, o que permitiu paulatinas percepções da enorme pluralidade presente na atualidade, bem como da possibilidade de convivência e encontro entre as diversas tradições religiosas, incluindo o Cristianismo.

Por fim, esta dissertação é resultado de uma ampla pesquisa bibliográfica, desenvolvida em método sintético, considerando os diversos autores indicados nas citações e notas de rodapé. A pesquisa envolve, na sua maioria, teólogos de renome nacional e internacional, com destaque para Jacques Dupuis (1999), Roger Haight (2003), John Hick (2005), Raimond Panikkar (2007), Andrés Torres Queiruga (2010), Paul F. Knitter (2008), Hans Küng (2003), Faustino Teixeira (2012) e outros autores comentadores.

A expectativa é de que esta pesquisa possa trazer um contributo para uma convivência pacífica cada vez maior entre as diversas tradições religiosas, tendo como pressuposto básico a tolerância e o respeito ao outro religioso. Para que essa convivência seja concretizada entre as culturas e tradições religiosas, é necessário o respeito à alteridade, que é a raiz da compreensão de ser do outro, como espaço de liberdade e expressão.

Assim, um novo desafio está colocado diante dos teólogos e pensadores, das mais diversas correntes intelectuais, que desejem trilhar pela ponte que vai estabelecer a aproximação entre as tradições religiosas.

1 VISÃO GERAL DAS TRÊS ALTERNATIVAS FORMAIS DA TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO

A primeira parte deste trabalho de pesquisa tem como objetivo apresentar o panorama do deslocamento de uma visão eclesial católica de si mesma em direção ao outro religioso, tendo como marco desse deslocamento o início do Concílio Vaticano II, que deixa para trás uma ideia totalmente exclusivista, simbolizada pelo axioma “*Extra Ecclesiam nulla salus*” (fora da Igreja não há salvação).

Um olhar criterioso na história do Cristianismo, notadamente em sua vertente católica, vai confirmar que mais de dois milênios de vida foram vividos sob os fundamentos do exclusivismo, mormente em uma prática eclesial que negava o outro religioso, em suas diferenças e em suas possibilidades.

Até a metade do século XX a posição teológica hegemônica no Cristianismo foi a do exclusivismo. Ao longo da história, é fato, surgiram pensadores e correntes eclesiais nos quais foram vislumbrados traços de uma ideia mais ampla de salvação. Contudo, mesmo com estas exceções, o exclusivismo permaneceu historicamente explícito e de domínio oficial. Esse período de prevalência do exclusivismo, longínquo e de elevada força, moldou o modo de ser e de pensar da Igreja, que em tempos mais recentes começou a ser questionado, possibilitando assim a necessidade de um novo olhar histórico, o que resultou em um modo de agir e pensar de forma diferente (VIGIL, 2006).

Neste início de século XXI a Igreja Católica encontra-se diante de um desafio extremamente relevante, que é o da abertura ao pluralismo religioso e o exercício dialogal com as demais tradições religiosas.

No intuito de tornar mais claro e compreensível o tema deste primeiro capítulo, e como tentativa de esboçar o caminho seguido pela teologia cristã, no seu esforço de compreender a relação do Cristianismo com as outras religiões, será apresentada uma síntese dos três paradigmas conhecidos como exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, enfatizando algumas mudanças importantes que o Concílio Vaticano II provocou na Igreja. O que se pretende, a seguir, sem nenhuma pretensão de exaurir o assunto, é um breve histórico das características marcantes de cada um deles.

1.1 Exclusivismo

A alternativa exclusivista é tida como de origem muito remota na história do Cristianismo essa posição, explicitamente repudiada pelo magistério da Igreja, como se pode verificar na Carta do Santo Ofício de 1949¹, sobrevive aos ventos renovadores do Vaticano II e, mesmo em tempos mais recentes, encontra apoio em autores conservadores do catolicismo (Van Straelen), bem como na neo-ortodoxia protestante, a exemplo de H. A. Netland, A. D. Clarke e B. M. Winter (DUPUIS, 1999, p. 258), e ainda na apologia fundamentalista das próprias crenças de diversos grupos religiosos cristãos.

Segundo Teixeira (2012b, p. 21):

Trata-se de uma posição que vincula a possibilidade de salvação ao conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja. Sua vigência encontra-se mais rarefeita no tempo atual, restringindo-se a grupos católicos mais conservadores e núcleos de fundamentalistas protestantes.

Na verdade, a perspectiva exclusivista só admite revelação real e verdadeira e, por consequência, salvação na própria Igreja, sendo uma prerrogativa apenas do Cristianismo. O exclusivismo advoga a ideia de que há uma única religião verdadeira, a que foi revelada por Deus, e que possui a verdade em exclusividade, enquanto as outras religiões são falsas ou simplesmente humanas, naturais, incapazes de salvar. No Cristianismo, esta posição tem sido a dominante e oficial nos vinte séculos de sua história até a década de 1960.

Durante muito tempo a posição exclusivista foi propagada no campo católico romano, em especial na época dos Pais da Igreja, através deste axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação), dito por São Cipriano, pelo menos até o Concílio Vaticano II. De acordo com essa visão, não pode haver salvação sem o conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja (CAPELLO, 2005).

Para dar uma visão mais ampla ao paradigma exclusivista, presente praticamente nos vinte séculos da era cristã, a abordagem será apresentada nas

¹Essa carta do Santo Ofício explicava, em 1949, a doutrina correta acerca da interpretação da encíclica *Mystici Corporis*, anunciada pelo papa Pio XII, em 1943. Além de explicações doutrinárias, o texto, direcionado ao arcebispo de Boston, nos Estados Unidos, traz a condenação, e consequente exclusão da igreja, do padre jesuíta Leonard Freeney. Esse clérigo tinha afirmado radicalmente, em interpretação da encíclica de Pio XII, que quem não pertence expressamente à unidade visível da Igreja Católica não tem salvação.

concepções católica e protestante, começando com o exclusivismo católico romano e, posteriormente, com o exclusivismo protestante, destacando os teólogos que desenvolveram suas reflexões a respeito desse paradigma.

1.1.1 Exclusivismo católico romano

Na concepção dos católicos, o encontro com Jesus de modo real, pleno e considerando o caráter da salvação, só pode acontecer na Igreja. Permanece a missão de Jesus de querer trazer as pessoas a Deus, e umas às outras, no seio da comunidade que a Ele pertence, e por intermédio dela, que se chama Igreja.

De acordo com Dupuis (1999, p. 143):

Há muito tempo a Igreja já defende a possibilidade da salvação em Jesus Cristo para todas as pessoas, quaisquer que sejam as circunstâncias de suas vidas e as tradições religiosas a que pertençam. Além disso, em uma fase posterior, vamos nos deter na afirmação, relativamente recente, que remonta aproximadamente aos anos do Concílio Vaticano II, a respeito dos elementos de 'verdade e de graça' (AG, n. 9) presentes nas outras tradições religiosas e suscetíveis de conduzir seus membros à salvação em Jesus Cristo.

No campo católico, a posição teológica exclusivista apoiou-se no tradicional axioma, segundo Teixeira (2012b, p. 21): "*extra ecclesiam nulla salus*" (fora da Igreja não há salvação), sustentando que as condições necessárias para a salvação relacionam-se com um conhecimento explícito de Jesus Cristo e a pertença à Igreja.

O entendimento de Teixeira é de que este axioma caracterizou-se como símbolo da posição negativa da Igreja católica em relação à possibilidade de salvação a membros de outras tradições religiosas.

Para Knitter (2008, p. 109):

A insistência em que Jesus e a Igreja são necessários para, de fato, conhecer a Deus e ser salvo parece, para grande parte da história católica, ter mais proeminência do que a crença no amor universal de Deus por todos.

Ao referir-se a Karl Rahner, Knitter (2008, p. 115) comenta que ele assim se posiciona: "dizer que Deus é amor em I João 3,8 significa dizer que Deus quer alcançar, abraçar e acolher ciosamente todas as pessoas e seres". Na verdade, Rahner entende que Deus quer salvar todas as pessoas, independente das suas crenças religiosas, desfazendo, dessa forma, qualquer possibilidade de exclusivismo.

Ainda de acordo com Teixeira (2012b, p. 22):

A posição exclusivista católica, 'Extra ecclesiam nulla salus', passou a ser atribuída aos judeus e pagãos quando o Cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano (380), especialmente a partir de Agostinho (354-430) é que prevalece uma interpretação mais exclusivista do tradicional adágio, em consonância com sua perspectiva teológica, que restringia, significativamente, a dinâmica da vontade salvífica universal de Deus.

É importante frisar que o antigo adágio teve sua origem no século III e foi atribuído, por alguns, ao pensador cristão Orígenes, e por outros, a Cipriano, sendo retomado em 1442, no Concílio de Florença (1438-1445), no seu sentido mais absoluto, o qual foi utilizado pelo discípulo de Agostinho, Fulgêncio de Ruspe, a quem se atribui a forma rígida de aplicação do axioma aos pagãos e judeus, com o acolhimento de sua tese nove séculos depois pelo Concílio de Florença (1442). À luz do contexto histórico, a reafirmação do axioma parece ser o principal propósito do Concílio.

De acordo com Vigil (2006, p. 74):

Firmemente crer, professar e ensinar que ninguém daqueles que se encontram fora da Igreja Católica, não somente os pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, poderão participar da vida eterna. Irão ao fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25-4), a menos que antes do término de sua vida sejam incorporados à Igreja. Ninguém, por grandes que sejam suas esmolas, ou ainda derrame sangue por Cristo, poderá salvar-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica.

Depois da descoberta do Novo Mundo (1492), surge uma nova perspectiva teológica, com o desenvolvimento de reflexões que visavam explicar a possibilidade de uma fé implícita, e assim não era mais possível que os teólogos pensassem e ensinassem que todo aquele que não tivesse chegado à fé explícita em Jesus Cristo não poderia ser salvo. Agora, não é mais possível, de forma incondicional, sustentar que a fé em Jesus Cristo e a pertença à Igreja constituem requisitos absolutos para a salvação de todo ser humano. Em linha de descontinuidade com a perspectiva da fé implícita em Jesus Cristo, Santo Tomás de Aquino, o grande teólogo do século XIII, tinha ainda a opinião de que, após o evento histórico Jesus Cristo, a fé explícita era necessária para a salvação de todo gênero humano.

Segundo Teixeira (2012b, p. 23):

Destacam-se nesta reflexão, o teólogo Francisco de Vitória (1493-1546). Em linha de continuidade com Tomás de Aquino, reconhece não haver salvação sem fé explícita em Jesus Cristo, mas admite a possibilidade de salvação para aqueles que vivem numa situação de

‘ignorância invencível’ com respeito à fé em Jesus Cristo. Admitia ainda a não culpabilidade dos nativos quando o evangelho não lhes vinha anunciado de forma convincente. O teólogo dominicano Domingo de Soto, em texto de 1549 (*De natura et gratia*), contesta a tese tradicional da infidelidade culpável dos habitantes do Novo Mundo antes da chegada dos missionários e retoma a tese da fé implícita, desenvolvida por Tomás de Aquino, mediante a qual Deus lhes forneceria a luz necessária para a presença da salvação em Jesus Cristo.

Vale destacar, ainda, que o teólogo jesuíta Juan de Lugo (1583-1660), do Colégio Romano, progride ainda mais na perspectiva ao fazer apologia à tese, revolucionária para a época, da fé implícita mesmo para aqueles que, tendo consciência de Cristo, não comungam da fé ortodoxa. Na concepção deste teólogo, não apenas os pagãos, mas igualmente os heréticos, judeus e mulçumanos, poderiam ter acesso à salvação mediante a fé sincera em Deus. Assim, com Juan Lugo, a teoria da fé implícita adquire a sua forma mais compreensiva.

A fé implícita e o desejo de batismo foram objeto de reflexão no magistério da Igreja, e esteve presente no Concílio de Trento (Decreto sobre a justificação - 1547)².

A melhor ideia a respeito de justificação encontra-se fundamentada na Escritura Sagrada, principalmente nas epístolas paulinas (Rm 1; Fl 3; Gl 5 e I e II Cor). Nestas passagens a ideia de justificação é apresentada como fruto objetivo da ação gratuita e redentora de Deus, por meio das missões divinas do Filho e do Espírito Santo.

De acordo com Dupuis (1999, p. 171):

Quando o apóstolo diz que o homem é justificado ‘através da fé’ e ‘gratuitamente’ (Rom 3:22-24), suas palavras devem ser entendidas segundo o significado sempre e unanimemente aceito e expresso pela Igreja Católica, ou seja, de que somos justificados através da fé, porque ‘a fé é o princípio da salvação humana’, a base e a raiz de toda justificação, sem a qual é impossível ‘agradar a Deus’ (Hb 11-6) e chegar a compartilhar a comunhão que ele tem com os seus filhos.

Teixeira (2012b), ao comentar sobre o decreto de justificação, quando então será afirmada a possibilidade de justificação pelo “batismo de desejo”³, deixa claro,

² O Decreto sobre a Justificação foi emanado pelo papa Paulo III em 1547, como doutrina definida pela Igreja no Concílio de Trento. A ideia de justificação tem sua base fundamental na Escritura Sagrada, especialmente nas epístolas do Apóstolo Paulo (Rm 1; Fl 3; Gl 5,1; I e II Cor); é apresentada como fruto objetivo da ação gratuita e redentora do Pai, por intermédio das missões divinas do Filho e do Espírito Santo.

³ Batismo de Desejo é para pessoas que desejavam recebê-lo, mas por outras circunstâncias morreram antes. Também poderia incluir os pagãos que não conheceram a Cristo, mas viveram uma vida reta de acordo com a sua consciência e a Lei Natural. Se o tivessem conhecido, teriam

porém, que este clima teológico de abertura será interrompido no período pós-tridentino, ocasião em que grande parte da teologia católica irá sintonizar-se de forma negativa e polêmica a respeito da história e das outras tradições religiosas. Com o advento da modernidade, principalmente com o acontecimento histórico da Reforma Protestante, a Igreja foi fortemente impactada, e sua reação foi na linha de defender a sua identidade, até então colocada em questão.

Assim, o tradicional axioma “Fora da Igreja não há salvação” ganhará novos contornos para uma afirmação de uma identidade católica que vai reagir em face das “ameaças” que acompanham a nova dinâmica da história.

Sabe-se que até meados do Concílio Vaticano II (1962-1965), havia uma posição exclusivista hegemônica entre os teólogos católicos, posição que foi rejeitada pelo magistério eclesial. Vale ressaltar, todavia, que a abertura conciliar e as claras posições do magistério sobre a possibilidade de salvação fora da Igreja, levaram os teólogos a assumirem uma nova perspectiva, permanecendo uma posição mais radical restrita a círculos menores.

A perspectiva teológica da possibilidade ou não da salvação para os membros das outras religiões, que recebeu por muito tempo uma resposta negativa, e no segundo tempo uma resposta positiva, embora sob condições restritivas, foi a problemática comum da teologia das religiões até os últimos decênios que precederam o Concílio Vaticano II (1962-1965)⁴.

Na perspectiva do eclesiocentrismo reinante até o Vaticano II, não apenas a Igreja é a única mediação de salvação, como a Igreja Católica é a única Igreja verdadeira. Tanto que a Igreja Ortodoxa, separada da Igreja de Roma em 1054, estava excomungada desde então, da mesma forma que as Igrejas protestantes, originárias da reforma de Lutero, na primeira metade do século XVI.

pedido o Batismo. Neste último caso, que só Deus conhece, poderá acontecer o Batismo de Desejo, segundo o Catecismo. Assim, uma pessoa que não tivesse tido a possibilidade material de conhecer a existência da Igreja, como por exemplo, um índio da América, antes da chegada dos europeus, não tinha possibilidade alguma de salvar-se? É claro que afirmar a impossibilidade de salvação desse índio seria atribuir a Deus uma injustiça. Assim como esse índio, todos os que não tivessem nenhuma possibilidade material de conhecer a Igreja, poderiam, sim, salvar-se, uma vez que estavam em situação de ignorância invencível. Por situação de ignorância invencível entende-se, uma condição em que a pessoa não tenha absolutamente nenhuma possibilidade de fazer qualquer coisa para conhecer algo, no caso, a existência da Igreja Católica. Deste modo, uma pessoa em situação de ignorância invencível com respeito à Igreja Católica pode salvar-se se respeitar a lei natural, que Deus inscreveu no coração de todo ser humano.

⁴ DUPUIS, Jacques. **O Cristianismo e as religiões**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 20. Segundo o autor, a partir dos anos 1950 não faltaram teólogos que procuravam uma perspectiva mais positiva e mais aberta em relação aos “outros”. Começaram então a se desenvolver diversas teorias que propunham uma problemática não mais exclusivamente individualistas, mas socialmente orientadas.

Segundo comenta Brighenti (2016, p. 98):

Na eclesiologia pré-conciliar, a Igreja Católica é a única Igreja que tem a verdadeira interpretação da Bíblia e a verdadeira doutrina. As outras Igrejas, oriundas da ruptura com a Igreja Católica, estão no erro, por isso foram excomungadas e não são Igreja. Sobre as Igrejas protestantes, via de regra, se afirma que elas só têm dois sacramentos, o Batismo e a Eucaristia, com o agravante de não crerem na presença 'real' de Jesus Cristo nas espécies do pão e vinho.

Ainda na concepção de Brighenti (2016, p. 99):

A própria declaração 'Dominus Iesus', na perspectiva do gradativo distanciamento do Vaticano II, que se instaurou na Cúria Romana depois do pontificado de Paulo VI, ainda afirma que, como as Igrejas originárias da Reforma 'não conservam um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico', elas não são Igreja, são 'comunidades eclesiais': seus fiéis, pelo Batismo, vivem 'uma certa comunhão', imperfeita, com a Igreja. Sobre a Igreja Ortodoxa, a mesma declaração afirma que ela tem sucessão apostólica e válida Eucaristia, mas não é verdadeira Igreja por lhe faltar aceitar o Primado.

O autor ainda pontua que, na eclesiologia pré-conciliar, apesar do cisma ortodoxo e da Reforma Protestante, não há a consciência de que a Igreja está dividida. A própria *Dominus Iesus*⁵, alinhada com essa perspectiva, afirma que "não há unidade entre os cristãos, mas a Igreja está unida" (DI,17).

Na verdade, virtualmente todas as Igrejas cristãs praticam o rito do batismo. Na sua maioria, elas o fazem porque Jesus, em sua comissão final, ordenou aos apóstolos e à Igreja: "Ide [...] fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e o do Filho, e do Espírito Santo" (Mt 28:19). Há uma concordância quase universal de que o batismo está relacionado de alguma forma com o início da vida cristã; é a iniciação da pessoa tanto na Igreja universal, visível, como na Igreja

⁵ A Declaração "Dominus Iesus" é um documento sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo. Foi emitida pela Congregação para a Doutrina da fé, no dia 6 de agosto de 2000, assinado pelo então prefeito da Congregação, o Cardeal Joseph Ratzinger, que se tornou Papa Bento XVI. A Declaração era um dos instrumentos a mais no tradicional repertório de atenção criticado pelo cardeal Ratzinger aos impulsos da teologia do pluralismo religioso, que para ele estaria, hoje, assumindo o lugar antes reservado à Teologia da Libertação. O objetivo do documento era, na verdade, "recordar aos Bispos, aos teólogos e a todos os fiéis católicos alguns conteúdos doutrinários imprescindíveis" para a fé católica e apostólica. Primeiramente, o texto critica uma ideia muito difundida, hoje, em que afirma que todas as religiões têm o mesmo valor, pois cada uma ensina uma parte da verdade. A verdade divina é tão grande, dizem alguns, que nenhuma religião por si só pode exprimi-la totalmente. Assim, Jesus Cristo é apenas parte da verdade de Deus. Mas essa verdade precisa ser completada pelo que outras religiões apresentam: Buda, Confúcio, Maomé etc, seriam outras manifestações da única verdade divina. Jesus pode ser a manifestação mais completa desta verdade, mas não é a verdade absoluta e universal.

local, visível. Sabemos, não é novidade, existem divergências consideráveis a respeito do batismo, mas não é objeto de apreciação neste capítulo.

1.1.2 Exclusivismo protestante

Na concepção protestante, o exclusivismo assume uma forma não eclesiocêntrica, mas sem fugir do tríptico princípio “sola fide, sola gratia, sola scriptura” (só a fé, só a graça, só a Escritura). Fora disso está excluída a possibilidade de salvação para o gênero humano. Os protestantes têm a Bíblia como regra de fé e prática, e a ela vinculam a salvação por meio da fé, que conduz o ser humano ao Salvador; a graça, como dádiva da misericórdia de Deus, e a crença na Escritura Sagrada, que afirma ser a nossa salvação pela fé (Romanos 1:16).

No entendimento dos protestantes, a salvação vem pela entrega do ser humano, mediante a fé, à graça que o próprio Deus lhe oferece em Jesus Cristo. Só a aceitação da graça de Deus vinda por Jesus Cristo pode salvar o ser humano. Não há outro meio de salvação, a não ser pela aceitação, mediante a fé, no Filho de Deus, Jesus Cristo, único salvador da humanidade.

Entre os protestantes históricos (Luteranos, Reformados, Presbiterianos) o Exclusivismo inicialmente significou o mesmo que para os Católicos, ou seja, sua modalidade forte. Diferenciando-se apenas pela menor ênfase eclesial-sacramental e maior importância dada a soteriologia, que tem por base não uma aderência institucional, mas uma resposta individual ao convite divino. Uma salvação unicamente pela graça de Jesus mediante a fé foi fortemente defendida por todos os reformadores, e isto impediu de ver a salvação sendo obtida de outra maneira no seio das religiões não cristãs (AZEVEDO, 2015).

No campo protestante, destaca-se como expoente o teólogo reformado, Karl Barth (1886-1968). Sua posição se fez célebre por seu radicalismo teológico, apesar de não pertencer ao setor fundamentalista protestante.

De acordo com Vigil (2006, p. 75): “Barth concebe a religião como o esforço da humanidade em buscar a Deus, esforço ao qual se contrapõe radicalmente o fato da revelação, pelo qual Deus ‘sai gratuitamente ao encontro’ da humanidade”.

O entendimento de Barth é de que no processo de revelação a iniciativa em buscar a humanidade é de Deus. Para ele, todas as religiões, representam um empenho do ser humano, num ensaio para obter a generosidade de Deus e, dessa

forma, a intenção de manipular a Deus. Depreende-se, pois, que uma religião assim entendida, padece de fé e é algo extremamente pecaminoso e abominável, pois a salvação só ocorre mediante a fé e a graça que o próprio Deus oferece em Jesus Cristo. Portanto, só pelo caminho da aceitação da graça de Deus por intermédio de Jesus Cristo é que o ser humano pode ser salvo.

Ao se referir ao campo protestante, Teixeira (2012b, p. 25) informa que:

A posição exclusivista acompanha o movimento de gênese da Teologia Dialética, em oposição à Teologia Liberal, sendo Karl Barth (1886-1968) 'um dos teólogos que melhor elaborou a base escriturística e teológica do exclusivismo da posição evangélica'.

Ao referir-se à Epístola aos Romanos (1922), Teixeira (2012b, p. 26) afirma que Barth “manifesta sua oposição à Teologia Liberal, que a seu ver representaria uma perspectiva religiosa de continuidade entre o céu e a terra, ou seja, uma problemática “adaptação cognitiva” do Cristianismo à modernidade”. O entendimento de Barth é de que a revelação não pode reduzir-se à dimensão humana, a uma voz humana, ainda que em nível elevado.

O que se pode inferir do pensamento teológico de Karl Barth é a negação da continuidade afirmada pelo mundo liberal entre o humano e o divino. Assim, não é possível comparar Deus ao ser humano. Deus é Absolutamente o Outro, o indispensável em relação a qualquer pressuposição humana.

Obviamente, o contexto histórico onde Barth fez ouvir a sua voz, a saber, o ambiente moral e religiosamente decadente do Protestantismo europeu, instilado pela Teologia Liberal, foi a moldura sem a qual a reação barthiana não poderia ser plenamente entendida. Ele foi o único dos dialéticos que teve a coragem de reconhecer que a Palavra de Deus está acima de seus ouvintes, e se, portanto, houver desacordo entre ela e eles, o juízo divino deve ser proclamado sobre os homens que não foram capazes de entendê-la, apesar de todas as pressões em contrário. Ele não agiu como alguns de seus antigos colegas, entendendo hermenêutica como a mera promoção da adequação do evangelho a seus ouvintes, ou seja, se os ouvintes não entendem a culpa é dos pregadores (AZEVEDO, 2015).

Karl Barth entende que a revelação expressa uma verdade que vem ao encontro do ser humano, ao passo que a fé representa o acolhimento de um Deus que se manifesta. Sendo Barth um apologista da dialética, Dupuis (1999, p. 258-259) comenta:

Barth não foi o único a reagir com veemência contra as concepções liberais propostas por historiadores da religião, como E. Troeltsch e A. Toynbee. Outros autores fizeram o mesmo, como E. Brunner que, apesar das diferenças, é muito semelhante a Barth a esse respeito. [...]. O paradigma exclusivista foi explicitamente repudiado pelo magistério da Igreja, como pode se ver na Carta do Santo Ofício de 1949.

Não se pode pensar que a posição exclusivista da neo-ortodoxia protestante seja algo totalmente superado. Ela sobrevive de algum modo nos dias atuais. A passagem do eclesiocentrismo para o cristocentrismo, conhecida como inclusivismo, será objeto da reflexão a seguir.

1.2 Inclusivismo

A segunda alternativa, conhecida como inclusivista, é tida como de larga história no Cristianismo. Remonta-se, inclusive, aos primórdios apostólicos, incluindo Paulo e as teologias lucana e marcana, com uma clara evidência da passagem de uma cultura gentílica para uma cristã, podendo até ser chamado de inclusivismo brando⁶.

O inclusivismo, como segundo paradigma, apresenta-se como uma posição mais partilhada, que se caracteriza por incluir crenças de outras tradições não cristãs na esfera da salvação cristã. De acordo com Vigil (2006, p. 63): “esta posição abriu caminho no mundo teológico (principalmente a partir da Igreja Católica) na época do Concílio Vaticano II”. Como apologistas do inclusivismo, destacam-se Jean Daniélou (1905-1974), Hans Urs Von Balthasar (1905-1988), Karl Rahner (1904-1984), Paul Tillich (1886-1965), Jacques Dupuis (1923-2004), e Claude Geffré (TEIXEIRA, 2012b).

A posição inclusivista foi surpreendentemente oficializada pela Igreja Católica, basicamente a partir do Concílio Vaticano II.

Segundo comenta Queiruga (2012, p. 18),

O inclusivismo não exclui nem verdade nem salvação nas demais religiões, mas mantém ao mesmo tempo a centralidade - definitividade e absoluto - da própria, que ‘incluiria’ a verdade das demais. É bem conhecida - e de grande influência - a postura de K. Rahner.

⁶ Na teologia lucana, por exemplo, Paulo falando aos Gentios em Listra, registra-se que “Deus não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo, fazendo o bem”, dando-lhes do céu chuva e estações frutíferas, enchendo-lhes o coração de fartura e alegria (At. 14:17). Em Atos 17, onde aparentemente o registro de Paulo pregando aos atenienses dá uma clara apresentação da ideia de continuidade entre o paganismo dos gregos e a adoração do Deus verdadeiro, na verdade é uma referência à religiosidade, ao impulso religioso, dos gregos e não à sua religião.

Por seu caráter universal da salvação em Jesus Cristo, portanto cristocêntrica, a alternativa inclusivista é hoje a mais adotada entre os teólogos católicos, não obstante contemplar opiniões diferentes em seu horizonte cristocêntrico, duas posições teológicas na Igreja Católica pavimentam o caminho ao Concílio Vaticano II: a “teologia do acabamento ou cumprimento”, assim chamada porque sustenta que as religiões “não cristãs”, naturais, são destinadas a encontrar o seu cumprimento no Cristianismo, e a “teologia da presença de Cristo nas religiões” em que afirma a presença operativa de Cristo nos valores soteriológicos das diversas tradições religiosas da humanidade.

Para dar uma visão mais ampla destas duas posições teológicas, é necessário aprofundar alguns dos traços fundamentais da reflexão do pensamento de alguns autores que escreveram sobre essas teologias, a começar pela teologia do acabamento.

1.2.1 Teologia do acabamento ou cumprimento

Esta primeira posição, que pode ser chamada teoria do acabamento ou cumprimento, foi uma proposta que surgiu em contexto missionário na primeira metade do século XX, muito antes de ser desenvolvida como teoria, principalmente por parte de teólogos ocidentais. Vale ressaltar, que a “teoria do acabamento ou cumprimento” recebeu esse nome em decorrência do pioneirismo dos trabalhos missionários. Destacam-se na teologia do cumprimento, com diferentes matizes, Jean Daniélou, Henri de Lubac e Urs von Balthasar.

Como assevera Dupuis (2004, p. 74): “Jean Daniélou pode ser considerado o primeiro expoente ocidental da ‘teoria do cumprimento’. Dos inícios dos anos 1940 até os anos 1970, ele escreveu várias vezes sobre o assunto”.

Para Daniélou, a história da salvação, em sentido próprio, está restrita à tradição judaico-cristã, iniciando com a revelação pessoal de Deus a Israel por meio de Abraão e de Moisés, transitando por toda a história do povo eleito e chegando até Jesus Cristo, responsável pela entrega da mensagem de salvação à Igreja. A posição de Daniélou mantém claramente a dialética natural-sobrenatural. A sua linha vai de uma teologia da história como uma gradual manifestação de Deus aos seres humanos. Resulta, pois, que Deus se manifesta ao ser humano ao longo da história.

A teoria do cumprimento significa certo avanço com relação ao exclusivismo. Propõe considerar que as religiões “não cristãs” não têm capacidade salvífica por si mesmas, pois seriam religiões “naturais”, obra do ser humano que busca a Deus (pensamento semelhante ao de Karl Barth). Afirma Vigil (2006, p. 78) que: “entretanto, a salvação de Cristo chega às pessoas adeptas de tais religiões porque Deus responde às aspirações dos homens e mulheres que o buscam com as mediações de que dispõem”.

Depreende-se, pois, que a posição teológica do cumprimento ou acabamento, embora reconheça a existência de valores positivos nas outras religiões, considera que elas não têm capacidade salvífica, havendo a necessidade de encontrar o seu arremate ou acabamento no Cristianismo.

Segundo Teixeira (2012b, p. 32),

Reflexão semelhante é realizada por Henri de Lubac (1896-1991), para o qual o Cristianismo constitui uma religião sobrenatural. As outras religiões não estão destituídas de verdade e bondade. Em todo ser humano está impressa uma imagem de Deus, entendida como uma ‘chamada secreta para o Objeto da revelação, plena e sobrenatural, trazida por Jesus Cristo’.

A posição defendida por Lubac é de que só pode haver um desígnio ordenado de Deus, e ainda coloca o Cristianismo em uma posição superior como sendo o único polo. Por estar em sintonia com a teoria do acabamento ou cumprimento, Lubac, segundo Teixeira (2012b, p. 33), sempre defendia a “ideia de não haver possibilidade de salvação para o gênero humano quando deslocada do Evangelho”.

Na mesma linha de reflexão da primeira posição, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), faz uma reflexão sobre a relação do Cristianismo com as demais religiões do mundo, aqui particularizando as religiões orientais. Balthasar sempre destacou o caráter absoluto do Cristianismo em relação às outras tradições religiosas. Segundo ele, as religiões universais não eram possuidoras do mesmo valor. As religiões abraâmicas, conhecidas como de revelação, a exemplo do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, geograficamente no hemisfério ocidental, distinguem-se das religiões do mundo oriental.

Ainda segundo Teixeira (2012, p. 34):

Dentre as religiões de revelação somente o Cristianismo permanece, segundo Balthasar, como religião universal destinada a todos. Como ele indica, a pretensão de universalidade enraíza-se na figura, única

e sem analogia na história universal, de Jesus Cristo, que cumpre todas as pretensões das religiões orientais, do judaísmo e do islamismo, no momento em que eleva por si mesmo a pretensão da autoridade divina e da consumação da vida.

Por tudo que foi exposto até aqui, é pertinente destacar que a teoria do cumprimento, que foi proposta por Daniélou, deixou uma profunda influência. Ademais, ela teve um impacto importante a respeito do mistério da Igreja, o que pode, ainda, ser verificado em alguns documentos posteriores ao Concílio Vaticano II.

De acordo com Dupuis (2004, p. 78):

Como para Daniélou, também para De Lubac a relação entre as religiões do mundo e o Cristianismo indica a estrutura que distingue - sem as separar - natureza e sobrenatural. O sobrenatural, embora sendo absolutamente gratuito por parte de Deus, satisfaz o desejo natural da pessoa humana de se unir ao Divino. Os dois estão intimamente unidos em Jesus Cristo. Nele e por ele, o sobrenatural não substitui a natureza, mas a informa e a transforma. O mesmo vale para a relação entre as religiões do mundo e o Cristianismo.

O fato histórico marcante acontece com o advento da encarnação da graça de Deus em Jesus Cristo, que vem engrandecer o Cristianismo, tornando-o religião sobrenatural.

Ainda dentro da perspectiva inclusivista, segue-se a segunda posição que é divergente e contrastante com a teologia do Acabamento, que é a teologia da presença de Cristo nas outras religiões, com a exposição que será feita no tópico a seguir.

1.2.2 Teologia da presença de Cristo nas religiões

Com relação à segunda posição, que tem uma plasticidade maior, e é conhecida como “teoria da presença de Cristo nas religiões”, Teixeira (2012b, p. 34) destaca como expoente o teólogo católico Karl Rahner (1904-1984). Pela vertente protestante, acrescenta-se a perspectiva defendida pelo teólogo Paul Tillich (1886-1965).

A teoria da presença de Cristo nas religiões prega que as diversas tradições religiosas da humanidade, segundo Teixeira (2012b, p. 35), “são portadoras de valores soteriológicos positivos para os seus membros, pois nelas e através delas manifesta-se a presença operativa de Jesus Cristo e de seu mistério salvífico”.

Na concepção de Teixeira (2012), dado o caráter relacional destas tradições religiosas com o mistério de Jesus Cristo, simplesmente não podem ser consideradas “religiões naturais”, posto que elas representam, nas suas particularidades, uma ordem de intermediação do mistério salvífico único, sendo assim consideradas “religiões sobrenaturais”.

Segundo Dupuis (1999, p. 202), “há, portanto, salvação sem o Evangelho, embora não uma salvação sem Cristo ou prescindindo dele”. O entendimento do autor é de que a presença operante do mistério de Jesus Cristo nas outras tradições religiosas certamente ocorre de maneira oculta e permanece desconhecida aos seus membros, mas nem por isso é menos real.

É fácil perceber que esta segunda posição supõe um avanço notável. Para Vigil (2006, p. 79), “era a primeira vez que no Cristianismo se dizia, de um momento tão explícito e fundamentado, que a graça e o mistério de Cristo superavam inteiramente a Igreja”. A compreensão do autor era de uma visão cheia de otimismo diante do pessimismo da visão exclusivista, sempre estreita no momento de definir o alcance da salvação.

Na sequência, serão apresentadas algumas reflexões de autores representativos.

1.2.3 Autores representativos

O que se pode inferir da segunda posição, conhecida como “teoria da presença de Cristo nas religiões”, é que nas diversas tradições religiosas da humanidade há presença de valores soteriológicos positivos para seus membros, uma vez que Cristo e seu mistério salvífico estão operativamente presentes e manifestando-se nelas e por meio delas, o que caracteriza ser o inclusivismo de Rahner de cunho cristocêntrico, ou seja, toda a humanidade está incluída na salvação de Cristo.

Segundo Teixeira (2012b, p. 37), “de acordo com Rahner, no núcleo mais íntimo da compreensão cristã da existência está a dinâmica da autocomunicação livre e misericordiosa de Deus”. O entendimento do autor é de que, mediante uma tal autocomunicação “ontológica”, Deus se avizinha do ser humano, sem deixar de ser o mistério absoluto e a realidade infinita.

Segundo Dupuis (2004, p. 83), “o Cristianismo anônimo e o explícito comportam regimes diferentes de salvação e modalidades distintas de mediação do mistério de Jesus Cristo”.

Em sua reflexão, Rahner entende que há elementos espirituais em outras religiões, e assim não há como desmerecer as demais tradições religiosas, e muito menos considerá-las simplesmente como “religiões naturais”, uma vez que cada uma, a seu modo próprio, representa uma ordem de mediação do mistério da salvação. Assim, na medida em que nessas tradições religiosas vem reconhecida uma mediação existencial do mistério salvífico de Deus, elas podem ser perfeitamente definidas como religiões sobrenaturais.

Segundo Dupuis (2004), é a presença operante, oculta e incógnita do mistério de Cristo nas outras tradições religiosas que Karl Rahner apontou com a discutida expressão “Cristianismo anônimo”. Rahner explica que o Cristianismo anônimo é vivido pelos membros de outras tradições religiosas na prática sincera de suas próprias tradições. Assim, a salvação cristã vai atingi-los, anonimamente, por meio dessas tradições. Na verdade, o cristão anônimo é um cristão inconsciente. Há que se reconhecer a presença de elementos devidos a uma influência sobrenatural da graça. De acordo com Teixeira (2012b, p. 35),

A contribuição teológica de Rahner incidiu também no campo da relação do Cristianismo com as outras tradições religiosas. Exerceu um papel pioneiro na reflexão da teologia católica sobre o valor das outras tradições religiosas no desígnio salvífico de Deus, rompendo com a visão predominantemente pessimista em curso. Foi inovadora sua percepção da função salvífica positiva das outras religiões, como dado irrenunciável e irreversível, envolvendo sua própria institucionalidade.

Na concepção de Rahner, uma tal convicção, antes de se tornar em uma simples expressão de uma mentalidade liberal, traduz um “elemento da verdade cristã”. Vale ressaltar, que a visão otimista de Karl Rahner marcou decisivamente o Concílio Vaticano II (1962-1965).

Na reflexão de Rahner sobre a vontade salvífica universal de Deus, ele estabelece como uma das linhas mais distintivas da sua abordagem a profunda harmonia com a perspectiva de um otimismo que fundamenta sua razão de ser no livre mistério da doação de Deus sempre em nível mais elevado. Ele mantém-se no propósito de um olhar sempre voltado para a lógica da universalidade da graça.

Segundo Teixeira (2012b, p. 40),

Ele insiste com firmeza na universalidade da graça como oferecimento, que traz no seu íntimo o mistério do amor de Deus que, de antemão, 'quer que todos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade' (1 Tm 2,4). Rahner reconhece que não foi fácil a trajetória para vencer o pessimismo salvífico que marcou a teologia pós-tridentina, sob o influxo de Agostinho: 'Este pessimismo salvífico agostiniano foi demolido e lentamente transformado na consciência teórica e existencial da Igreja mediante um processo muito fatigoso'.

O que se pode inferir sobre a teologia pós-tridentina é a sua tendência de identificar o caráter explícito da fé com a fé sobrenatural, o que dificultaria aceitar a salvação de quem não estivesse ligado de forma explícita ao Cristianismo.

Segundo Knitter (2008, p. 118),

Rahner avançou até fazer uma afirmação que, para a maioria dos cristãos, foi surpreendente: a graça de Deus age nas religiões. Deus oferecia o dom do eu profundo, da personalidade de Deus nas demais crenças, práticas e rituais religiosos e por meio deles. A razão que Rahner apresentou para semelhante afirmação audaciosa foi, mais uma vez, outro elemento-chave da vivência e maneira de sentir da teologia católica.

É bom lembrar, por oportuno, que a teologia católica sempre levou a sério insistências da antropologia e psicologia contemporâneas, no sentido de que os seres humanos são seres incorporados e sociais.

Rahner concluiu que tudo o que somos, que conhecemos, em que cremos e com que nos comprometemos chega até nós por intermédio de nossos corpos e por meio de outras pessoas. Ele chegou a essa conclusão em uma afirmação bem definida, poderosa, que para muitos católicos da época foi não apenas surpreendente como libertadora, uma vez que as religiões podem, por conseguinte, ser "caminhos de salvação". De fato, Deus atrai as pessoas para o eu profundo.

Não é demais afirmar que, tanto as teorias do acabamento ou cumprimento quanto às da presença de Cristo nas religiões, foram elaboradas nos anos anteriores ou próximos ao Concílio Vaticano II. Vale ressaltar, ainda, que o Concílio respeitou e valorizou tudo que havia de bom e santo que é suscitado pelo Espírito em outras tradições religiosas. Ademais, é digno de nota, saber que o Concílio Vaticano II referiu-se às religiões não cristãs de uma maneira mais positiva do que nenhum outro documento oficial da Igreja Católica havia feito anteriormente, inclusive admitiu

a presença da salvação para além da Igreja, ao proclamar que Deus salva a humanidade por “caminhos só por ele conhecidos”.

De acordo com Vigil (2006, p. 81),

O Concílio não teve tempo de ir mais além: não questionou se era possível afirmar que as próprias religiões não cristãs são caminhos de salvação para seus membros por si mesmas, e não por uma participação sua no mistério de Cristo.

Em todo caso, é indiscutível o avanço provocado pelo Concílio Vaticano II, inclusive como porta aberta para o diálogo entre as diversas tradições religiosas. Em Deus, sem dúvida, não há acepção de pessoas, muito menos de religião. Não é demais lembrar que a posição de Karl Rahner, em defesa da vontade salvífica universal de Deus, foi acolhida positivamente pelo Vaticano II, que de igual modo admitirá a possibilidade de salvação dos ateus que, em virtude de uma vida correta em conformidade com a sua consciência moral, podem partilhar do mistério que “opera de modo invisível” no coração de todos os homens e mulheres de “boa vontade” (GS 22).

Outro teólogo que deu grande contribuição ao tema presença de Cristo nas religiões foi Paul Tillich (1886-1965), com destaque para sua capacidade de abertura permanente. É inegável sua contribuição para a teologia das religiões na atualidade, inclusive com a afirmação das bases para um “ecumenismo inter-religioso”.

Como assevera Teixeira (2012b, p. 53),

Na introdução do terceiro volume de sua Teologia Sistemática, Tillich indica que ‘uma teologia cristã que não é capaz de dialogar criativamente com o pensamento teológico de outras religiões perde uma oportunidade histórica e permanece provinciana’.

É difícil introduzir o pensamento de Tillich a respeito das tradições religiosas entre os paradigmas tradicionais existentes. Por uma razão simples: ele procura ficar distante do exclusivismo da revelação, posição defendida por Karl Barth, e de uma teologia da secularização.

Há uma discordância de Paul Tillich em relação ao pensamento ortodoxo de Karl Barth sobre a relação do Cristianismo com outras tradições religiosas. De fato, Paul Tillich (*apud* TEIXEIRA, 2012b, p. 54), enfatiza a ideia de que “as experiências reveladoras são universalmente humanas”. É inconcebível para Tillich a ideia de uma humanidade “abandonada por Deus” e de uma história carente da presença do

Espírito. O entendimento de Tillich é de que a história da humanidade, em todos os seus períodos e lugares, esteve sempre acolhida pela “Presença Espiritual”.

Conforme Tillich (*apud* TEIXEIRA (2012b, p. 55), “Jesus é aquele que traz o Novo Ser redentor, conferindo um novo sentido para o mistério da revelação de Deus”. Na sua linha de reflexão cristológica, Tillich pontua que, com Jesus Cristo, “a história chegou ao fim”, ou seja, à sua meta qualitativa, enquanto traduz o “aparecimento do Novo Ser como realidade histórica”. Vale ressaltar, porém, que isto não sinaliza o encerramento do processo de revelação, que tem prosseguimento quantitativamente em curso.

Knitter (*apud* VIGIL, 2011, p. 26), afirma que já dizia há alguns anos que:

Hoje os teólogos têm de reconhecer, teórica e praticamente, que a teologia já não pode ser estudada nem elaborada a partir de dentro de uma única tradição religiosa. Certamente, os teólogos têm de estar enraizados na fé de uma religião, mas, se permanecem só dentro dela, não estarão à altura daquilo que seu trabalho exige deles. Não estarão fazendo teologia no mundo, neste mundo pluralista de hoje; não estarão perseguindo a verdade que inclui, mas a que exclui a outros. Hoje, não se pode estar em busca da verdade, não pode sequer conhecer-se a si mesmo nem conhecer sua própria religião, a menos que conheça a de outros.

Tillich (*apud* VIGIL, 2011, p. 27), ainda declarou que: “se tivesse tido tempo, teria escrito nova Teologia Sistemática orientada para toda a história das religiões e em diálogo com ela”. Como se sabe, a experiência e o contato com o pluralismo religioso transformam a própria vivência religiosa e levam a uma nova maneira de compreensão do panorama religioso, e, como consequência, à necessidade de reescrever a teologia, como afirmou Paul Tillich.

Na evolução atual, caminha-se cada vez mais rumo a uma sociedade na qual não existe mais uma “religião local” que exclui outras, uma vez que se trata de sociedade multirreligiosa, plural, com a possibilidade de haver uma religião majoritária, não uma religião que exclua as demais. Na verdade, a pluralidade é uma realidade da contemporaneidade. Na sequência, a abordagem sobre o terceiro paradigma, que é o pluralismo religioso.

1.3 Pluralismo religioso

A terceira alternativa conhecida como pluralismo religioso é uma decorrência inegável da cultura pós-moderna. Na afirmação de Panasiewicz (2007, p. 11), “a

questão do pluralismo religioso emerge no começo do século XXI como tema central da teologia das religiões”. A compreensão dessa realidade constitui-se em um desafio para a mente dos teóricos das religiões. O pluralismo é, assim, considerado como um fenômeno incontestável e um dos grandes desafios para a teologia cristã.

Sem dúvida, o pluralismo religioso é uma realidade no mundo hodierno. Trata-se de um novo paradigma que vem chamar a teologia para assumir uma nova dimensão hermenêutica, com a finalidade de atualizar sua mensagem cristã em decorrência da pluralidade dos caminhos misteriosos que levam à realidade última.

Segundo Capello (2005, p. 59),

A terceira opinião afirma que Deus se manifestou e se revelou de diversas maneiras aos diversos povos, segundo suas respectivas situações. Levando-se em conta esta opinião, torna-se difícil afirmar um papel final de Jesus Cristo na ordem de salvação, uma vez que Deus salva as pessoas por intermédio de sua própria tradição, do mesmo modo que salva os cristãos por meio de Jesus Cristo.

Depreende-se, pois, que a posição pluralista almeja dar um salto para além do inclusivismo e exclusivismo. Sendo o exclusivismo caracterizado como eclesiocêntrico e o inclusivismo como cristocêntrico, é fácil compreender que a visão pluralista é teocêntrica. Quando há esse deslocamento do paradigma, o pluralismo questiona o fato de toda salvação estar baseada somente no Filho.

Desse modo, há um entendimento de que o pluralismo possui uma visão de Deus que transcende o próprio Cristianismo. Assim, a religião cristã é mais uma religião entre as demais e que deve ser submetida a uma visão mais abrangente do próprio Deus. Vê-se, pois, que no pluralismo, o Cristianismo perde a posição de detentor da verdade e da salvação, e as religiões não cristãs passam a possuir também caminhos e meios autônomos de salvação.

De acordo com Vigil (2006, p. 88), “o pluralismo reivindica uma igualdade básica das religiões, não um igualitarismo que queira fazê-las praticamente idênticas”. O autor esclarece que essa igualdade básica é, em essência, a negação da possibilidade de inclusivismo. Na concepção de Vigil (2006, p. 89): “o paradigma teológico pluralista sustenta que as religiões são basicamente iguais, no sentido, e só neste sentido, de não ser apenas uma delas a única verdadeira, ou depositária de salvação”.

Pela análise feita até o momento, há um claro entendimento de que o pluralismo propõe, de fato, uma revisão da cristologia, pois ela tanto pode excluir o

diferente quanto incluir, a depender da cristologia que vai ser adotada. O tema da cristologia será objeto de uma análise mais aprofundada no Capítulo II. Há um perigo iminente de exclusão quando se enfatiza muito a unicidade de Cristo. Contudo, quando Cristo é visto na universalidade de sua atuação, existe uma tendência à inclusão.

Para Dupuis (1999, p. 282),

A pluralidade deve ser levada a sério e acolhida positivamente não apenas como um fato, mas em linha de princípio. É preciso sublinhar que ela tem um lugar próprio no plano de Deus para a salvação da humanidade.

Dupuis (1999) argumenta que há uma compatibilidade entre a adesão da fé com a abertura da fé dos outros; que a afirmação da própria identidade religiosa não se eleva a partir da divergência com as outras. E conclui dizendo que uma teologia das religiões deve ser, em última análise, uma teologia do pluralismo religioso. E adverte, ainda, sobre a necessidade de se evitar tanto o absolutismo quanto o relativismo religioso.

Segundo Teixeira (2012, p. 111),

Na teologia católica é comum trabalhar com a noção de Cristianismo como religião absoluta, e, via de regra, este caráter absoluto é entendido no seguinte sentido: 'O Cristianismo não é somente de fato a religião superior a todas as outras existentes, mas representa a auto revelação de Deus definitiva, essencialmente insuperável, de validade exclusiva e universal para todos os homens de todos os tempos'.

O pluralismo surge exatamente como uma reação contra esta reivindicação do Cristianismo como “religião de superioridade última”. Assim, com o objetivo de buscar uma nova compreensão a respeito do Cristianismo, os teólogos apologistas do pluralismo sugerem uma mudança de paradigma para além do exclusivismo e do inclusivismo, e isto implica um rompimento com a “visão ptolomaica tradicional”⁷, segundo a qual todas as religiões giram em torno de Cristo e do Cristianismo como centro, para uma nova visão segundo a qual todas as religiões, inclusive o

⁷ Visão ptolomaica tradicional entendia o mundo relacionado com aspecto celeste ou supralunar, formado pelo éter o que se denominava de quintessência, fundamentado pela essência e eternidade significando perfeição. Sendo que para Ptolomeu, influenciado por Aristóteles, o único movimento possível no universo seria naturalmente o movimento circular. A importância de estudar a concepção aristotélico-ptolomaica aceito pela sociedade, durante praticamente quatorze séculos, influenciou profundamente os textos bíblicos ao discurso elaborado pelo Cristianismo. Segundo a visão ptolomaica tradicional, todas as religiões, incluindo o Cristianismo, giram em torno do sol, que é o mistério de Deus como Realidade suprema.

Cristianismo, giram em torno do sol, que é o mistério de Deus conhecido como realidade suprema. Assim, na visão dos teólogos pluralistas, o Cristianismo não é mais o “único e exclusivo meio de salvação”, possibilitando o aparecimento de outras tradições religiosas como caminhos legítimos e autônomos de salvação, sendo religiões verdadeiras e não como um Cristianismo reduzido.

Pluralismo é a posição teológica segundo a qual todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si mesma e a seu modo (VIGIL, 2006). Esse entendimento é de que não existe uma religião que esteja no centro do universo religioso, uma vez que somente Deus é que está no centro. Para ele, as religiões giram em torno de Deus como os planetas em torno do sol. Depreende-se, dessa forma, que em todas as religiões Deus vai ao encontro dos seres humanos, o que torna desnecessária a existência de uma única religião verdadeira, e mais que isso, uma religião que esteja acima das outras, tornando-as inferiores e subservientes.

Na verdade, o pluralismo é considerado como uma posição nova no mundo teológico cristão, certamente como posição explícita e elaborada. De fato, uma posição ainda muito recente, mas que implica numa mudança profunda, radical.

Evidentemente, num mundo eivado de um pluralismo que tem avançado bastante, não se pode mais insistir em manter uma posição conservadora e exclusiva a respeito do acesso a Deus. Vale ressaltar, ainda, que, embora tanto no exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, tenha sido utilizado o Cristianismo como centro da análise, o pluralismo cristão sustenta a posição de que o Cristianismo não é mais uma religião que ocupa o centro, mas gira como uma religião a mais, em torno do centro ocupado unicamente por Deus.

Nesta reflexão teológica sobre o paradigma pluralista, destacam-se John Hick e Paul Knitter. Por tratar-se de um paradigma muito abrangente, certamente este assunto não seria esgotado neste primeiro capítulo da pesquisa; a abordagem levará em conta reflexões de John Hick e Paul Knitter, o que não implicará na omissão de citações dos teólogos Panikkar e Haight, sempre que necessário, uma vez que esses autores têm suas contribuições no campo do pluralismo religioso. Segue-se, assim, como ponto de partida, uma análise sobre a reflexão de John Hick.

1.3.1 Argumento epistemológico

Numa perspectiva histórica, surge como pioneiro do pluralismo religioso o teólogo inglês John Hick (1922-2012), considerado um dos mais importantes filósofos da religião e defensores do pluralismo religioso na modernidade. Autor com valiosas produções na área da filosofia da religião, com atuação também no âmbito da reflexão teológica, destaca-se como um dos principais responsáveis pela hipótese da teologia pluralista das religiões. Pelo seu reconhecimento internacional, John Hick teve o privilégio de lecionar em várias universidades, tanto nos Estados Unidos (Cornell, Princeton e Claremont), como na Grã-Bretanha (Cambridge e Birmingham). Ele foi ordenado na Igreja Presbiteriana da Inglaterra, atualmente incorporada na Igreja Unida Reformada.

Referindo-se à biografia de Hick, Teixeira (2012, p. 113-114) comenta que:

De sua vasta produção bibliográfica podem se destacar algumas obras de relevo como: *God and the Universe of Faiths* (1973); *Christianity and Other Religious* (1980); *God Has Many Names* (1982); *An Interpretation of Religion* (1989); *The Metaphor of God Incarnate* (1993); *A Christian Theology of religions: The Rainbow of Faiths* (1995); *Dialogues in the Philosophy of Religion* (2001); *The Fifth Dimension* (2004). No Brasil foram traduzidas três de suas obras: *Filosofia da Religião* (1970, original: 1963), *A Metáfora do Deus Encarnado* (2000) e *Teologia cristã e pluralismo religioso* (2005, original:1995).

Hick pontua a necessidade de superação do cristocentrismo pelo teocentrismo. Ele afirma que essa mudança de paradigma implica na “abertura da questão cristológica” e propõe a superação das reflexões a respeito do tema desenvolvidas no âmbito de um cristocentrismo inclusivo e aberto.

Ao fazer alusão a Hick, Vigil (2006, 86-87) comenta:

Hick diz que, em teologia das religiões, as teorias da pertença à Igreja pelo batismo de desejo, a ignorância invencível, a presença da salvação cristã em outras religiões, as teorias do cumprimento e dos cristãos anônimos etc. são ‘epiciclos teológicos’, com os quais queremos justificar as incoerências dos esquemas exclusivista e inclusivista, insolúveis dentro de seu velho esquema. Porque o que hoje se necessita - diz Hick - é criar um novo mapa, no qual reconhecamos a realidade tal como ela é; ou seja, o ‘heliocentrismo teológico’, o teocentrismo. No centro não estará a Igreja ou o Cristianismo, nem sequer Cristo: apenas Deus. Nesse novo mapa a Igreja, Cristo e as outras religiões giram em torno de Deus.

O entendimento de Hick é de que não se deve mais continuar na tentativa de novas teorias explicativas do antigo modelo, já superado, arranjos parciais e inviáveis, velhos “epiciclos teológicos”, que não são mais do que uma ponte para nos encaminhar pouco a pouco para o teocentrismo. Para Hick, o que falta hoje é passar de uma vez a ponte e ter um reconhecimento do novo universo das fés como elas estão organizadas e dispostas de forma diferente daquela refletida no velho mapa, em tempos que não eram conhecidos outros planetas, outras tradições religiosas, de maneira como são conhecidas na modernidade.

Ao referir-se a sua hipótese pluralista, Hick (2005, p. 17) afirma que:

Jesus aparece como um ser humano excepcional, radicalmente aberto à presença e influência de Deus, marcada por uma extraordinária e intensa consciência de Deus, que “encarna” de forma singular a dinâmica divina para a vida humana, que torna Deus real para os outros.

Na visão de Hick (2005), o ponto marcante da personalidade de Jesus é a sua “extraordinária autoridade moral” e a riqueza de seu amor que a todos acolhe. Sua apologia tem provocado reação por parte de seus críticos e uma forte resistência contra as interpretações que ele propõe a respeito da cristologia pluralista.

Ao referir-se à teologia pluralista das religiões, Hick (2005, p. 19) amplia igualmente a compreensão de salvação, missão e diálogo. Na verdade, o que o autor propõe é “uma ampliação do olhar, para além da tradição específica, de forma a captar o “otimismo cósmico” presente nas diversas tradições”. A compreensão de Hick, as ideias de bondade, amor, compaixão não se restringem ao Cristianismo, mas se estendem às diversas tradições religiosas.

Segundo Ribeiro e Souza (2012, p. 117),

A proposta de Hick rompe com uma visão absolutista da tradição cristã, convocando-a a ser um ‘Cristianismo que se vê uma religião verdadeira entre outras’. Uma cor diante do grande arco-íris das religiões, transpassada pela luz do Real, que no horizonte cristão é chamado de Deus.

Na concepção de Ribeiro e Souza, trata-se de uma fé cristã que assume ser Jesus o nosso guia espiritual supremo (mas não necessariamente o único), o Nosso Senhor, líder, exemplar e mestre pessoal, mas não o próprio Deus.

O próprio John Hick considera o Cristianismo como um contexto autêntico de salvação e libertação entre outros, que não se opõe a outros caminhos, mas

interage de formas mutuamente criativas com os outros grandes caminhos. O seu grande parceiro, o teólogo católico Paul Knitter, mostrou, em trabalho realizado nos anos 90, que a reflexão de Hick (2005, p. 18) não pode, necessariamente, ser lida como “negação da divindade de Jesus ou do poder salvífico de Jesus”. Na verdade, o que se realiza é uma reinterpretação dessa divindade, de forma a não obstruir a possibilidade de percepção da presença salvadora de Deus em outro lugar.

É importante ressaltar que o pluralismo não se esgota ou se define na posição John Hick, uma vez que a sua posição pode ser delimitada no âmbito das posições pluralistas, sendo apenas uma a mais entre tantas outras, mesmo sendo conhecida como emblemática. Assim, o pluralismo está acima de Hick e independente dele, ou seja, o pluralismo transcende o autor.

1.3.2 Posição reinocêntrica

Situado entre os autores de posição moderada do pluralismo, o teólogo estadunidense Paul Knitter nasceu no ano de 1939, em Chicago. Durante o curso de ginásio, numa escola da ordem missionária de Steyl, ele tomou a decisão de tornar-se missionário. Sua trajetória começa sob a égide do exclusivismo. Ao final do curso básico ele sabia que teria que abandonar a abordagem “exclusivista” das outras religiões, a qual absolutiza a “pretensão de verdade do Cristianismo”. Duas semanas antes de começar o Concílio Vaticano II (1962) ele foi encaminhado para a Universidade Gregoriana de Roma para continuar seus estudos.

A partir desse momento começa uma nova fase na vida de Knitter, que ele denomina de inclusivismo.

Perrin (2005, p. 114) afirma que, de fato: “a verdadeira mudança de perspectiva na sua teologia das religiões, descrita por Knitter como pluralismo, ocorreu em meados dos anos 70”. Após a familiaridade cada vez maior com religiões da Ásia, incutiu-se nele a busca por um paradigma sólido para a interpretação teológica das mesmas numa ótica cristã. O desejo de Knitter era construir uma ponte com o objetivo de estabelecer uma identidade cristã permanente e reconhecimento pleno de outras religiões e caminhos para a salvação a partir de um novo mapa teológico. Esse objetivo foi conseguido com a publicação da sua obra que o tornou conhecido em 1985: “*No Other Name?*”. A partir desse momento ele começa a defesa da tese de que o testemunho cristão na Escritura e

na tradição não seria abandonado em caso de substituição da abordagem cristocêntrica de pessoas de outras religiões por uma abordagem teocêntrica. Agora, sim, todas as religiões se empenhariam em descobrir o inesgotável mistério da verdade e permanecerem fieis. De fato, ele parte de um inclusivismo e chega a uma espécie de pluralismo, o qual ele entende como uma renúncia à pretensão de verdade absoluta para uma religião específica.

Em linha de continuidade com Hick, considera o modelo teocêntrico como o mais adequado para uma válida reinterpretação da doutrina cristã e para um diálogo inter-religioso mais autêntico. No entendimento de Hick (2005, p. 15): “cada tradição em particular é percebida como uma totalidade diferente. Não visa, sob nenhuma hipótese, uma nova religião global, mas o reconhecimento de caminhos diferentes de respostas do real”. Segundo Teixeira (2012b, p. 118),

A proposta de Knitter vai na linha de uma interpretação da unicidade de Jesus, tendo em vista a diversidade das cristologias do Novo Testamento. Partindo da constatação de que a cristologia desde o seu início foi ‘diversa, evolutiva e fruto de um diálogo’, Knitter indaga se a ‘exclusividade’ e a ‘normatividade’ presentes em alguns textos do Novo Testamento (1 Tm 2,5 ; Jo 1,14 ;14,16) constituem, de fato, ‘parte do conteúdo principal daquilo que a Igreja primitiva experimentou e acreditou’.

Para Knitter, a mensagem central de Jesus foi teocêntrica. Mesmo Jesus como profeta de Deus, não quis, em hipótese nenhuma, tomar o lugar de Deus. Em nenhum momento do seu ministério terreno, Jesus usurpou sequer ser igual a Deus. Recorrendo aos textos bíblicos de João 1,1; 20, 28 e Hebreus 1,8-9, percebe-se uma clara subordinação de Jesus a Deus.

Teixeira (2012) esclarece que após a morte de Jesus, quando o proclamador se transforma em proclamado, há um deslocamento da ideia de Reino de Deus para o Filho de Deus, e a mensagem de Jesus torna-se, juntamente com o Novo Testamento, cristocêntrica.

Feitas essas três abordagens do exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, deve-se ter o entendimento de que são categorias descritas que têm valor indicativo: não se deve aceitá-las com rigidez. Mas não se pode omitir que elas têm o mérito de apontar claramente o caráter universal da mediação do Cristo, na ordem de salvação. Ao referir-se a Dupuis, Capello (2005, p. 61) comenta que ele

Alerta sobre a necessidade de se evitar tanto o absolutismo como o relativismo, pois, para ele, a pluralidade deve ser tomada a sério e positivamente acolhida não somente como um fato, mas em linha de princípio. E esta pluralidade tem um lugar no desígnio de Deus para a salvação da humanidade.

Evidentemente, não se pode enxergar incompatibilidade entre a adesão singular da fé e a abertura para a experiência de fé dos outros. Não se garante o crescimento da afirmação de uma identidade particular da sua fé, contrapondo-se à fé de outras tradições religiosas.

O pluralismo religioso, além de abrir uma nova perspectiva de coexistência entre as diversas culturas religiosas dentro de uma sociedade, leva em consideração a valorização positiva que nasce da pluralidade, numa dinâmica que permite conhecer outras culturas, seus valores, suas tradições e suas crenças. Ademais, o pluralismo religioso é um esforço dialogal com outras tradições religiosas em elevado respeito por sua dignidade e valor. O exercício dialogal requer abertura, humildade e decisão para aprender uns com os outros. Assim, há de se reconhecer que nesse diálogo o único e primordial de cada confissão se desenvolverá, e cada religião, em plena comunicação com outras tradições religiosas, não se diluirá; pelo contrário, reencontrará sua identidade própria de uma maneira intensa e renovadora.

O novo olhar pluralista não aceita preponderância de uma religião sobre a outra e defende a liberdade religiosa, sempre no propósito de reconhecer a legitimidade de todas as formas de aproximação ao divino. Por outro lado, dentro dessa liberdade busca-se abdicar de preconceitos e ideologias, de modo a respeitar os direitos das religiões dos outros, no desejo de que possam manifestar-se livremente. Essa liberdade é uma das características fundamentais do pluralismo religioso. Assim, o objetivo desse novo olhar, dentro de uma visão plural da religião, é o encontro com o sagrado.

O pluralismo religioso situa no centro do debate um chamamento à hospitalidade inter-religiosa. A abertura ao outro constrói pontes para acessar o mistério plural de Deus e as riquezas infinitas da sua sabedoria. Sem dúvida, a hospitalidade é porta de entrada e oportunidade singular para redescobrir Deus na sua profundidade. Desta forma, reconhecer o pluralismo religioso como uma nova perspectiva para as religiões significa recuperar e reconhecer o valor da pluralidade e a riqueza da diversidade. E essa diversidade tem um significado maior, que é o

reconhecimento da expressão da riqueza humana, o que faz do pluralismo uma das experiências mais nobres realizadas pela consciência humana.

Após a abordagem panorâmica dos três paradigmas tratados pela teologia cristã, a reflexão será direcionada para uma análise do diálogo inter-religioso a partir da centralidade da Pessoa de Jesus Cristo, no esforço de uma compreensão mais ampla e tendo como eixo a questão cristológica, que nos parece o objeto principal que está em jogo, a partir de uma análise da cristologia e teologia.

2 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A PARTIR DA CENTRALIDADE DA PESSOA DE JESUS CRISTO

No primeiro capítulo desta pesquisa, a reflexão versou sobre os três paradigmas esboçados pela teologia cristã, com a finalidade de apresentar os deslocamentos do exclusivismo até o teocentrismo, começando com a grande mudança a partir do Concílio Vaticano II, ao reconhecer a possibilidade de salvação em outras tradições religiosas.

Por tudo que foi abordado fica evidente que no âmbito das mudanças das alternativas até aqui analisadas está a questão cristológica. Na primeira mudança de paradigma, está envolvida a centralidade que a fé cristã atribui a Jesus Cristo em relação à Igreja. Na reflexão do segundo paradigma, entra em jogo a mediação constitutiva universal que a fé cristã tradicionalmente atribui a Jesus Cristo no plano salvífico de Deus para a humanidade.

Neste segundo capítulo, será feita uma abordagem sobre o diálogo inter-religioso a partir da centralidade da Pessoa de Jesus Cristo, certamente passando por uma análise mais aprofundada da questão cristológica.

De começo, será feita uma síntese histórica da origem da cristologia. Na sequência, serão abordadas algumas perspectivas cristológicas que marcaram e ainda marcam o horizonte da teologia. Para essa passagem histórica, além de fazer referências a alguns teólogos, o ponto de referência principal será o teólogo belga Jacques Dupuis, que em função da existência de diversos contextos, reconhece a necessidade de uma teologia pluralista.

As divergências apontadas em seus diversos contextos, obviamente exigem teologia e cristologia com suas diferenças, mas que falem ao ser humano da modernidade a respeito da vida e da mensagem de Jesus Cristo. Como fechamento deste capítulo, será feita uma reflexão cristológica numa perspectiva inter-religiosa, uma vez que o tema versa sobre o diálogo inter-religioso a partir da centralidade da Pessoa de Jesus Cristo.

Se realmente o Cristianismo deseja um diálogo sincero com as demais tradições religiosas, esse diálogo deve ser desenvolvido em um plano de igualdade, e certamente renunciando a qualquer intenção de unicidade para a pessoa e a obra de Jesus Cristo, sobretudo se considerado elemento constitutivo universal para a salvação da humanidade.

Ainda no contexto da reflexão cristológica, serão analisados alguns aspectos julgados importantes para análise da discussão dentro de uma visão pluralista, tendo como ponto de partida a origem da cristologia, com ênfase a um novo modo de fazer teologia num contexto de pluralismo religioso, sem perder o foco no diálogo inter-religioso, a partir da centralidade de Jesus, no intuito de mostrar que a lógica plural é fundamental para o método teológico e para a vivência religiosa, sempre no legítimo propósito de uma aproximação concreta entre as religiões, de modo a contribuir para melhorar a compreensão da fé cristã e das outras tradições religiosas. Com essa perspectiva, terá início uma reflexão mais ampla, a partir das relações existentes entre cristologia e a teologia.

2.1 Relações entre cristologia e teologia

Para pensar sobre teologia e cristologia, é necessário fazer uma incursão na história, uma vez que nas fórmulas cristológicas mais antigas pode-se destacar a estreita relação existente entre a cristologia e a teologia. Recorrendo aos escritos sagrados, em especial em Atos 2, 32-36; 3,13, fica evidente que no querigma proclama-se a ação definitiva, escatológica, de Deus em favor de Cristo por intermédio da sua ressurreição e exaltação.

Ao fazer referência a este assunto, Dupuis (2012, p. 11) comenta que:

Como Homem-Deus, Jesus Cristo, o Filho encarnado, é o ‘caminho’ para o Pai, que está além do mediador. Exprime-o, claramente, o Evangelho de João, quando mostra Jesus dizendo: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim’ (14,6).

Dupuis argumenta que a cristologia termina em um paradoxo: por um lado vai encontrar Deus no homem Jesus, e de outro, o Pai permanece para além do próprio Jesus. Quando se recorre às Sagradas Escrituras, particularmente ao Evangelho de São João, fica a evidência do atestado desse paradoxo. Prosseguindo nos escritos sagrados, a exemplo do caso de Felipe, que suplicava a Jesus que lhe mostrasse o Pai, a resposta foi a seguinte: “Aquele que me viu, viu o Pai” (14,9). Quando refletiu sobre o mistério da revelação de Deus em Jesus, o próprio João observa: “Ninguém jamais viu a Deus; Deus Filho único, que está no seio do Pai, no-lo revelou” (1,18). Dupuis advoga que o Filho encarnado é o exegeta, o intérprete de Deus. Assim, Deus é revelado e manifestado em Jesus, permanecendo ainda

invisível e inatingível. Isto está tão claro nos escritos sagrados, que dispensa desenvolver uma longa discussão aqui. O que não se pode ignorar, no entanto, é que o Pai permanece além: ele é “maior” (Jo 14,28) e somente ele é “bom” (Mc 10,18).

Segalla (1992, p. 131) esboça o seguinte pensamento a respeito da cristologia e teologia:

Deus está ligado ao que se refere a Cristo: ‘[...] para nós há um só Deus: o Pai, do qual tudo vem e para o qual fomos feitos. E há um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos’ (I Cor 8,6). Nos hinos celebra-se mais diretamente o Cristo e sua ação salvífica.

O autor entende que na pessoa de Cristo encontram-se os atributos usuais de Deus como criador e salvador com relação ao mundo terrestre e ao ser humano (Cl 1,15-20 15; Jo 1, 1-18). Assim, o Filho de Deus é o primogênito de toda criatura (Cl 1,17), no “princípio” (Jo 1,1), antes do tempo, na eternidade de Deus. Resulta, pois, que Jesus é mediador e auxilia toda criação (Cl 1, 17; Jo 1, 1-18). É inegável, à luz dos escritos neotestamentários, de que o Filho de Deus é o primogênito de toda criatura (Cl 1,17), “no princípio” (Jo 1,1), antes do tempo, na eternidade de Deus.

Segundo Dupuis (2012, p. 11), depreende-se, pois, que “o mistério de Deus continua impenetrável e escondido, ainda que nos tenha sido revelado em Jesus Cristo, de maneira única, ou seja, qualitativamente insuperável”. Deste modo, o Deus revelado em Jesus Cristo permanece um Deus escondido. Olhando além, Jesus, como caminho para o Pai, é o mediador que jamais toma o lugar do Pai e nem o substitui, antes tudo converge para Deus, a quem ele chama de Pai.

De acordo com Haight (2003, p. 31),

O Cristianismo tem seu fundamento no encontro de Deus em Jesus e por intermédio de Jesus. O foco do conceito cristão de Jesus como um meio de Deus suscitou, e ainda suscita, a questão sobre como Deus se faz representar a ou em Jesus. E de que maneira, por sua vez, Jesus se relacionava com Deus?

A compreensão de Haight é de que aqui está a questão cristológica em sua forma mais exclusiva e em sua definição mais estrita. Assim, na questão estritamente cristológica, o foco incide sobre o próprio Jesus e a posição por ele ocupada, relativamente a Deus e aos demais seres humanos, a exemplo do próprio Cristo.

Segundo Teixeira (2012b, p. 128),

Um traço peculiar na reflexão teológica de Haight é o espaço que concede ao caráter simbólico da linguagem teológica, para ele identificado como um dos lugares fundamentais da teologia, ao lado da fé, da revelação e da escritura. Para ele, um símbolo “é aquilo por meio do qual se conhece alguma coisa que dele próprio difere. Um símbolo medeia a percepção de alguma outra coisa. O símbolo remete a uma realidade ou verdade mais profunda e elevada que as formas ou os concretos meios simbólicos. Nesse sentido, eles provocam a ação, levam ao movimento intermitente de busca do sentido ulterior. O símbolo diferencia-se do signo por ser mediacional: presentifica e revela a alteridade.

Teixeira relata que, no entendimento de Haight, os símbolos podem ser concretos e conceituais. Os símbolos conceituais (conscientes), são aqueles em que a consciência mais profunda da realidade vem mediada pelas palavras, noções, conceitos, ideias e textos. No que se refere ao símbolo concreto, a mediação se dá por um objeto: podem ser pessoas, coisas, lugares ou eventos.

Vale lembrar, até para evidenciar melhor, que existem símbolos que são seculares e outros que são religiosos. Os símbolos religiosos participam da transcendência e para ela apontam. Teixeira acrescenta, ainda, que é no desdobramento desta reflexão, e levando em consideração ser impossível uma revelação não historicamente mediada, que Haight vai afirmar que “na religião cristã Jesus vem percebido como “símbolo concreto de Deus”. Esta percepção de Jesus como símbolo ou parábola de Deus, segundo Teixeira (2012b, p. 129), indica uma “real presença de Deus a ele e, através dele, ao mundo, da qual é mediador”.

Ao referir-se à cristologia em sentido amplo, Haight (2003, p. 32) expressa:

O encontro com Deus em Jesus e por seu intermédio foi o fator primordial do Cristianismo e constitui seu substrato permanente. Tanto em sua evolução histórica como em sua estrutura genética, Jesus desempenha o papel de instrumento do encontro cristão com Deus. Esse ponto focal da fé cristã, contudo, se espraia: cresce e floresce na visão abrangente da fé cristã. Em sentido mais amplo, portanto, a cristologia é concebida como o estudo da fonte geradora da fé cristã. Continua sendo o elemento central na visão cristã; seu alcance engloba todo o drama da salvação tal como concebido nos símbolos cristãos. Embora em certos aspectos seja uma reflexão calcada sobre seu próprio símbolo central, a cristologia também deve ser entendida, de maneira mais ampla, como reflexão sobre o âmago e a base do próprio sistema simbólico cristão.

O entendimento de Haight (2003) é de que a cristologia, portanto, possui uma dinâmica intrínseca que se volta para fora de si mesma. Assim, faz parte de uma

teologia cristã que objetiva uma compreensão de todas as coisas, da própria realidade, à luz, redutivamente, de um encontro com Deus sob a mediação de Jesus.

Da reflexão feita até agora, resulta que, mediante o Filho, somos reconduzidos ao Deus que é Pai. Vê-se, pois, que o cristocentrismo pede o teocentrismo. Tem a mesma validade para nós, os discípulos da atualidade: a cristologia leva-nos à teologia, ao Deus que se revela, de maneira o mais decisiva, em Jesus Cristo, e ao mesmo tempo continua envolvido no mistério.

2.1.1 Origem da cristologia

De começo, convém afirmar que na origem da cristologia está a pessoa histórica de Jesus. Não se concebe falar em cristologia sem a figura central que é Jesus Cristo. É bem verdade que isso seria tão óbvio, caso não fosse aqueles que estabelecem o querigma (proclamação) como origem da cristologia.

Sendo Cristo, a origem da própria cristologia, pode-se afirmar, por consequência, que a experiência Pascal de Cristo é o princípio hermenêutico de toda a cristologia. Considera-se como algo singular a vivência de fé dos discípulos que nos transmitiram, com muita coragem e ousadia, os acontecimentos relacionados a Cristo, cujo legado se apresenta como central para a história da humanidade. Não obstante toda transmissão dos acontecimentos relacionados ao Filho de Deus, os evangelhos afirmam que os discípulos não compreenderam rapidamente a respeito da pessoa e obra de Jesus. Alguns tinham conhecimento das escrituras, mas continuavam alimentando dúvidas, a exemplo de Tomé, que mesmo após a ressurreição continuava a ter dúvida a respeito de Jesus. Posteriormente, Jesus aparece aos onze discípulos e depois a Tomé (“Depois disse a Tomé põe aqui o teu dedo [...] Senhor meu, e Deus meu!”, Jo 20, 27-28).

Segundo Dupuis (2003, p. 55),

É de se reconhecer, plenamente, o papel decisivo que a ressurreição de Jesus e a experiência pascal dos discípulos representam no surgimento da fé cristológica. É delas que essa fé nasce e, nesse sentido, assinalam seu ponto de partida. Antes da ressurreição de Jesus, os discípulos não haviam captado o verdadeiro significado da pessoa e da obra do Mestre.

O marco que sinalizou a partida na reflexão querigmática sobre a pessoa de Jesus e sobre o significado que ele tem para o ser humano e para o mundo foi, sem

dúvida, a ressurreição. Quando recorremos à Escritura Sagrada, especificamente em Atos 2, 36, fica claro que a ressurreição conduziu a confissões cristológicas, e aqui deve ser considerado o fulcro da cristologia primitiva, seja à memória e a uma nova mediação a respeito da vida e o ensinamento do Jesus terreno.

Tendo-se presente isso, isto é, que a tradição de Jesus e sobre Jesus, como marco inicial da cristologia, passa pela fé da Igreja que foi formada no princípio pelos diversos testemunhos de Jesus, podemos afirmar que a vida e o ensinamento de uma pessoa tornam-se tradições à medida que são compreendidos e acolhidos como algo que seja interessante e tenha significado para a vida. Sem dúvida, a partir de então são procurados, conservados, interpretados e transmitidos com cuidado.

Deste modo, resulta que das tradições do Antigo Testamento como linhas hermenêuticas da cristologia do Novo Testamento, é que se passa para as tradições da cristologia dentro do Novo Testamento. Apesar de falarmos em tradições, é única a tradição original. Para Segalla (1992, p. 51),

Falamos de tradições (apesar de ser única a tradição original), porque diversas foram as situações e os ambientes, as pessoas e os tempos, que contribuíram para formar as tradições que possuímos no NT como cânon. A crítica morfológica e histórica nos permite passar da tradição sobre Jesus, isto é, suas palavras, ao seu comportamento, às suas obras que, de maneira concreta, dizem quem ele é.

De acordo com o entendimento de Segalla, o ponto de partida, então, é das tradições cristológicas, que é o próprio Jesus, e depois passa para as tradições vivas da Igreja primitiva (querigma, confissões de fé, hinos, celebrações litúrgicas) e para as suas redações no Novo Testamento.

Depreende-se, assim, que os pontos focais que tornam claros o mistério e o sentido da pessoa de Jesus são: a sua consciência de uma relação única com o Pai, a consciência de que com a sua pessoa e com a missão ele começava o tempo escatológico da salvação e, finalmente, o irromper desse tempo com a ressurreição.

Ao referir-se à ressurreição, Dupuis (2012, p. 57) assim se expressa:

Por assinalarem o início de sua fé cristológica, a ressurreição de Jesus e a experiência pascal dos discípulos não garantem que a ressurreição, por si só, 'prove' ou testemunhe a identidade pessoal do Ressurreto como filho de Deus. A identidade pessoal de Jesus é objeto de fé, não decorre de demonstração alguma.

Assim, não se deixa dúvida de que as "aparições" do Ressuscitado a seus discípulos se traduzem em sinais que são capazes de suscitar e apoiar a fé. É

evidente que sem esses sinais, os discípulos, certamente, não entenderiam a real transformação que aconteceu na humanidade de Jesus.

Por outro lado, não seria possível atingir a fé na ressurreição apenas com as aparições como sendo o suficiente para comprová-la. Em todo caso, os discípulos alcançaram a fé em Jesus Cristo pela ressurreição, com base nas aparições do Ressuscitado, que sem dúvida “eram sinais” de que ele, com a superação da morte, chegaria ao estado escatológico, pois nele haveria de se completar a plenitude dos tempos escatológicos. Para Schillebeeckx (1967, p. 39-40),

A ressurreição é a resposta do Pai, ao sacrifício da Cruz, e a esse sacrifício enquanto messiânico, portanto, como sacrifício de toda a humanidade. [...] Por sua ressurreição e sua elevação junto ao Pai, Cristo tornou-se plenamente Messias, Filho de Deus em poder, em sua humanidade.

Na afirmação de Segalla (1992, p. 59), a ressurreição é a pedra angular da cristologia. Para Segalla, a ressurreição de Jesus confirma a consciência da relação unívoca do Filho com o Pai, e afirma, ainda, que na ressurreição a missão escatológica encontra sua realização plena e seu fundamento, e abre também a reflexão posterior sobre o domínio universal do Cristo, este primogênito da criação e dos mortos. No entendimento de Mancuso (2014, p. 278), “a ressurreição constitui o centro da fé cristã”.

Outra consideração que deve levar em conta, é o fato da ressurreição abrir com vigor o caminho para as tradições cristológicas da Igreja primitiva sob o reino do teocentrismo, uma vez que a ressurreição é concebida, na sua origem, como ação do Pai em Cristo, ou seja, o teocentrismo que fundamenta o cristocentrismo. Por conclusão, a origem da cristologia está no próprio Cristo.

Após discorrer sobre a origem da cristologia, o tópico seguinte será uma abordagem a respeito dos elementos da cristologia do Novo Testamento.

2.1.2 Elementos de cristologia do novo testamento

É relevante informar, no começo desta abordagem, que o termo cristologia, é usado para indicar, em primeiro lugar, o estudo da significação de Cristo para a fé, mas também pode ser entendido como o propósito de esclarecer o conteúdo conceitual da declaração muitas vezes expressa no Novo Testamento de que Jesus é o Cristo. Há alguns para quem a cristologia se opõe a algo que se está chamando

“jesuologia”, ou pelo menos é algo muito diferente disso, distinguindo totalmente o Cristo da fé do Jesus da história. Entendo que há uma identidade entre ambos.

Recorrendo aos escritos neotestamentários, o livro de Atos fala da estratégia que a igreja primitiva seguiu na sua pregação e no testemunho. Na verdade, o testemunho de que Jesus era o Cristo. De igual modo, no discurso de Pedro no dia de Pentecostes: “Saiba pois com certeza toda a casa de Israel que a esse mesmo Jesus, a quem vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo” (At 2,36). Da mesma maneira se dizia do recém-convertido Saulo de Damasco: “Saulo, porém, se fortalecia cada vez mais e confundia os judeus que habitavam em Damasco, provando que Jesus era o Cristo” (At 9,22). De modo que existem várias passagens das Escrituras Sagradas que atestam ser Jesus o Cristo. Para provar que Jesus era o Cristo foi necessário recorrer às Sagradas Escrituras, ao Antigo Testamento, onde através dos passos da revelação, se havia desenvolvido, gradativamente, a doutrina do Cristo, à qual se referiu Pedro em sua confissão em Cesaréia: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16). Apesar do Novo Testamento ter sido escrito em grego, há que buscar suas ideias germinais, seus conceitos, no Antigo Testamento. Aqui, não há nenhuma dúvida, existe o reconhecimento de que são fiéis as versões da Bíblia que traduzem “Cristo” por “Messias”.

Uma das possibilidades de discussão da teologia do Novo Testamento é através dos nomes, ou dos títulos, que a tradição cristã usou para designar ou qualificar o Senhor Jesus. Como já referido, Jesus é o Cristo, o Messias, este título foi escolhido pela igreja primitiva como o que melhor expressava a personalidade e obra de Jesus.

Floreal Uretra (1995, p. 99), discorrendo sobre se Jesus é o Cristo, o Messias, afirma que:

Para os primitivos cristãos, afirmar que Jesus é o Cristo foi uma confissão notável, e não é de estranhar o comentário de Jesus a esta confissão de Pedro: ‘Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue quem to revelou, mas meu Pai, que está nos céus’ (Mt 16,17).

De começo, vale afirmar que todos os especialistas do Novo Testamento concordam que a mensagem original de Jesus está centrada na proximidade do Reino de Deus, de modo tal que a atividade precípua de Jesus foi anunciar esse Reino, de chegada iminente, embora de alguma maneira já presente no mundo, conforme atesta a Escritura Sagrada, em Lucas 11:20; 17,21.

Ao tratar a respeito da unicidade de Jesus e a cristologia do Novo Testamento, Moliner (2011, p. 93) assim se expressa:

Daí se entende o teocentrismo de Jesus que Knitter defende, por ser o Reino de Deus o eixo da missão de Jesus e de sua pessoa: trata-se do que Knitter reconhece como o cânon dentro do cânon e que alguns autores rejeitam alegando que todo o cânon é, por definição, cânon.

Ainda de acordo com Moliner, a mensagem do Novo Testamento é cristocêntrica, uma vez que, depois da morte e ressurreição de Jesus, o anunciador se converteu no anunciado. De outro modo, a experiência de Deus em Jesus como Abbá viabiliza a fonte e o segredo de seu ser, de sua mensagem e de sua forma de viver: uma filiação especial. Surge daí sua singularidade, sua unicidade, que não significa exclusividade.

Ao referir-se a uma afirmação de Knitter, Moliner (2011, p. 94) comenta o seguinte:

Afirma Knitter que, ainda que não se possa saber com certeza, se Jesus se apresentou como o Filho do Homem ou mesmo como o Servo Sofredor de Isaías, tudo o que fez e falou indica que se compreendeu como o profeta escatológico, o profeta final, conforme exarado em Deteuronômio 18, 15-19, quando anunciado pelo Espírito de Deus e que veio completar a missão dos profetas anunciando a Boa-Nova final de Deus.

Na verdade, o que ocorreu é que Jesus supôs uma experiência salvífica para os indivíduos e as comunidades, razão que o levou de pregador do Reino a objeto de pregação. A essa experiência, sempre se une uma interpretação, que é a fonte de todas as interpretações de Jesus que se pode achar no Novo Testamento.

É interessante observar que antes da Páscoa não se tinha clareza de uma cristologia. Com a Páscoa tem início a cristologia explícita. E realmente o que vem a ser a Páscoa? Em artigo publicado no Diário de Pernambuco, com datas de 15 e 16 de abril de 2017, o teólogo Dr. Gilbraz Aragão (2017), assim se referiu à Páscoa: “Páscoa lembra libertação e ressurreição, crenças que unem Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, que são as religiões mais novas e que se tornaram as maiores do mundo”. Após a ressurreição de Jesus, ocasião em que ele partilhava o pão e a vida com seus discípulos, deram-lhe o título de Cristo (que em grego significa ungado).

Com o aprofundamento da reflexão de fé a respeito de Jesus, que é o Cristo, a cristologia, no Novo Testamento, passava por um processo de evolução. Na sequência, o objetivo é percorrer algumas etapas dessa evolução. Contudo, não há

pretensão, nesta reflexão da cristologia neotestamentária, exaurir a abordagem sobre o seu desenvolvimento, até mesmo por ser um assunto de grande abrangência. Em todo caso, a partir do entendimento de que a cristologia constitui parte central da teologia cristã, buscar-se-á retratá-la sob a perspectiva do pluralismo religioso no Novo Testamento.

Vê-se, assim, que entre o início da pregação querigmática cristã e a última etapa dos escritos apostólicos, ocorre um movimento reflexivo a respeito do mistério de Cristo que, começando por uma cristologia “de baixo”⁸, chega, de maneira progressiva, a uma cristologia “do alto”⁹.

Discorrendo sobre este assunto, Dupuis (2012, p. 79) faz a seguinte colocação:

Começando com o estado glorioso e a ‘condição divina’ do Ressuscitado, a identidade pessoal de Jesus e sua filiação divina serão, gradativamente, estudadas, num processo ‘retrospectivo’ que dos ‘mistérios’ de sua vida até o seu nascimento humano acabará chegando além, até a sua ‘preexistência’ no mistério de Deus.

Dupuis (2012) afirma que a primeira cristologia palestina foi a da “parousia”, embora não seja consenso entre os exegetas no que se refere ao entendimento dessa cristologia primitiva. Alguns exegetas entendem que essa cristologia independe da cristologia da exaltação de Jesus no momento da ressurreição. O argumento é de que Jesus estaria destinado a tornar-se o Messias glorificado, mas somente por ocasião da sua vinda escatológica e não a partir da ressurreição. Vale ressaltar, no entanto, que essa opinião não está em linha de correspondência com os dados históricos neotestamentários.

Na verdade, até mesmo para servir de clareza, a cristologia palestina, desde os primórdios, estabeleceu a união da glorificação de Jesus na ressurreição com sua vinda escatológica na parousia. Acrescenta Dupuis (2012, p. 80) “em nenhum momento, na fé cristológica apostólica, o escatológico “ainda não” da parousia consegue se firmar sem o “já” da ressurreição.

Para maior clareza, pode-se afirmar que a exaltação, juntamente com a ressurreição, ambas se confundem num mesmo fenômeno, ou seja, em um único evento na cristologia primitiva do Novo Testamento. Depreende-se, dessa forma,

⁸ Cristologia “de baixo” que é a parte do aspecto humano de Jesus, particularmente, da figura do Servo de Javé, obediente até a morte e que recebe o título de Kýrios após a sua ressurreição.

⁹ Cristologia “do alto” refere-se ao Lógos que no princípio existia voltado para o Pai, com Deus, e que se fez carne vindo habitar entre nós. Alguns trechos de São Paulo servem de base para fundamentar este método, como exemplo, I Coríntios 1,30; 2,8; Romanos 9,4.

segundo Dupuis (2012, p. 80), que “Jesus foi glorificado e exaltado com e em sua ressurreição dos mortos por obra do Pai”.

Dupuis (2012, p. 81) ainda ressalta que, mesmo sem ter a pretensão de exaurir o tema em análise, até mesmo pela sua abrangência, e também pela impossibilidade de acesso direto aos inícios da cristologia da Igreja apostólica, simplesmente porque “os escritos mais antigos do Novo Testamento são de 50 d.C., ou seja, com mais de vinte anos após a morte e ressurreição de Jesus”, será feita uma abordagem, em forma de síntese, da proclamação de Cristo ressuscitado no querigma primitivo.

A questão primeira é descobrir as pistas para que levem a uma posição segura sobre essa temática. Alguns exegetas são unânimes em afirmar a possibilidade de buscar explicação para encontrar o primeiro querigma apostólico em documentos que estão disponíveis. Recorrer aos escritos do Novo Testamento, sem dúvida, é o caminho mais rápido, e porque não dizer, mais seguro.

Segundo Segalla (1992, p. 71), “o querigma assim compreendido, encontrar-se-ia sobretudo nos discursos dos Atos dos Apóstolos (2,14-39; 3, 13-26;4, 10-12; 5, 30-32; 10, 36-43; 13, 17-41)”. Outros textos que refletem na literatura epistolar poderão ser mencionados, a exemplo de Gl 1, 3-5; 3, 1-2; 4,6; I ts 1,10 e Hb 6,1.

Ainda dentro dos escritos do Novo Testamento, Dupuis (2012), elenca algumas passagens das primeiras Cartas de Paulo ou até mesmo das Epístolas Pastorais que testemunham de algum modo o primeiro querigma da Igreja. São mencionadas as seguintes Passagens: “I Cor 15, 3-7, referente à “doutrina” paulina sobre a ressurreição e as aparições de Jesus; Rm 1, 3-4, fórmula de fé que encerra, aliás, uma cristologia mais elaborada, em que “carne” e “espírito” se reportam às duas etapas do evento Cristo; e, por fim, I Tm 3,16, exemplo de hinologia primitiva, em que, de novo, “carne” e “espírito” denotam a quenos e a glorificação de Jesus”.

Após essa síntese inicial sobre o querigma primitivo, Dupuis (2012, p. 84) faz uma abordagem sobre a cristologia do querigma primitivo, afirmando que “As características da cristologia do querigma primitivo podem ser sintetizadas em poucas palavras deduzidas do sermão de Pedro”. Na verdade, o envolvimento aqui é de uma cristologia pascal, baseada na ressurreição e glorificação de Jesus pelo Pai. De fato, a exaltação de Jesus é uma ação de Deus, sobre Jesus, em favor da humanidade. Na expressão de Atos 5,31, é Deus quem ressuscita Jesus dos mortos; é quem o glorifica e o exalta.

Como se pode observar, o Novo Testamento contém um pluralismo de cristologias, e isso pode ser entendido como um fato estabelecido pela exegese. É necessário compreender que o testemunho neotestamentário de Jesus Cristo se apresenta em diversos gêneros literários, com suas diferenças, e contém uma ampla variedade de interpretações diferentes de Jesus.

Haight (2008, p. 144), ao discorrer sobre o testemunho neotestamentário de múltiplas cristologias, assim se expressa:

Sejam os quatro evangelhos, cada um dos quais é distintivo, ou as cartas de Paulo, ou outros tratados que constituem esse livro, a mesma pessoa Jesus é compreendida de formas bastante diferentes. No passado, tais diferenças não eram enfatizadas, mas parece terem sido consideradas acidentais em relação ao aspecto avassaladoramente central de que Jesus era o Messias, o Cristo de Deus, que acabou por ser reconhecido como o Logos e Filho encarnado.

E Haight (2008) admite que é característico da nossa cultura, historicamente consciente, reconhecer as diferenças reais que existem nas várias avaliações de Jesus, estas originadas em comunidades diferentes, com interpretações diferentes, escrevendo em situações e circunstâncias diferentes, categorias de interpretações diferentes, para abordar questões ou problemas diferentes. Haight (2008, p. 145) ainda afirma que: “as diferenças entre as cristologias neotestamentárias são tais que essas muitas cristologias não podem ser reduzidas a um único paradigma oní-abrangente. Fazer isso seria exatamente negar o caráter distintivo de cada uma”.

Por tudo que foi exposto neste tema, tem-se a clara compreensão de que as interpretações de Jesus no Novo Testamento eram diferentes por serem históricas, o que deve servir de alerta para que as comunidades diferentes que formam a grande Igreja hoje possam avaliar Jesus um tanto diferentemente conforme a situação, aspectos culturais, línguas, costumes e problemas, além de outras questões envolvidas. Sendo assim, não seria demais afirmar que o Novo Testamento efetivamente prescreve o pluralismo na cristologia.

É necessário um novo olhar para um mundo cada vez mais plural. Repensar e adequar a cristologia do Novo Testamento para os dias atuais é uma necessidade primordial. Isto, sem dúvida, é parte do processo de desenvolvimento da cristologia neotestamentária.

Por fim, Teixeira (2012b, p. 134-135), referindo-se ao posicionamento de Haight sobre a cristologia, comenta que:

Uma cristologia construtiva para o tempo atual deve, segundo Haight, situar-se positivamente no contexto plural da experiência religiosa de outros povos e culturas. Sobre esta questão sublinha: Uma adequada cristologia, atualmente, deve incluir uma descrição do relacionamento de Jesus com outras mediações religiosas de Deus [...]. O pluralismo religioso é uma característica da situação da vida cristã; torna-se, portanto, uma dimensão intrínseca da interpretação de Jesus como o Cristo.

No atual contexto da modernidade, não há como persistir no entendimento do pluralismo religioso apenas como algo passageiro, mas deve situá-lo positivamente no desígnio salvífico de Deus, enquanto pluralismo de direito ou de princípio.

Teixeira (2012b, p. 135) entende tratar-se de uma questão que reposiciona toda a metodologia teológica e traduz uma provocação para os teólogos: deixar-se “fecundar intelectualmente pelo pluralismo religioso”.

O que se pode inferir da abordagem feita até aqui, impulsiona a uma compreensão maior de que o novo espírito do pluralismo religioso está produzindo, em várias frentes, o degelo das posturas mais rígidas a que todos estavam habituados. Não é demais reafirmar que o Novo Testamento é plural e nele existe um pluralismo de cristologias. “A natureza do pluralismo consiste na manutenção das diferenças na unidade, ou da unidade nas diferenças” (HAIGHT, 2003, p. 218). Assim, com essa concepção de pluralismo que tem reflexo no Novo Testamento, não se pode lançar mão de uma cristologia e basear-se nela como norma para as demais. E a razão disso é que o pluralismo das cristologias neotestamentárias tem residência na própria diversidade, o que não justifica e nem existe razão objetiva para haver preferência de uma cristologia à outra.

Vale ressaltar, até como posicionamento pessoal, que o objetivo aqui não é desmerecer o valor do Novo Testamento, nem muito menos descrer do conteúdo dos seus ensinamentos. Ao contrário, ele continua tendo a sua credibilidade e o valor dos seus ensinamentos. O que se busca nesta reflexão é uma releitura e adequação dos textos neotestamentários ao novo contexto, que é reconhecidamente plural. É evidente que todas as cristologias neotestamentárias expressam uma relação existencial com a pessoa de Jesus, ou com Deus por intermediação de Jesus, este como portador da salvação divina.

Como assevera Haight (2003, p. 219),

Toda cristologia que efetivamente explica essa relação existencial salvífica do cristão com Jesus é ortodoxa. Uma explicação, na fé, do que Jesus é, com base em sua mediação da salvação de Deus, constitui uma cristologia ortodoxa; uma cristologia heterodoxa é aquela que não resiste a esse teste soteriológico.

O que pode ser inferido da posição de Haight (2003) é de que a lógica da ortodoxia é exclusivamente interna à própria fé cristã. O Jesus de Nazaré, que foi conhecido através da história, agora que é experimentado como vivo, é o portador da salvação para a humanidade. Ainda segundo Haight (2003, p. 220), “toda cristologia que explica isso de maneira adequada é ortodoxa. Obviamente, isso não é um critério objetivo em confronto com o qual as cristologias existentes possam ser empiricamente avaliadas”.

Depreende-se, pois, que não se pode negar que o Novo Testamento também é pluralista em seu entendimento da salvação.

Feita essa abordagem, tudo nos faz pensar que a cristologia do Novo Testamento tem diante de si enormes desafios a enfrentar, desafios de tamanha envergadura que se torna impossível prever como será esse desenvolvimento e sua posterior evolução. Quem sabe, poderá ser um trabalho para as novas gerações. Em todo caso, os teólogos têm a grandiosa missão de permanecer pesquisando e descobrindo novas formas de adequação das cristologias neotestamentárias ao atual contexto de pluralização religiosa.

2.1.3 Impasses e avanços a partir da Declaração *Dominus Iesus*

Neste tópico, o objetivo é explanar, em síntese, alguns pontos da Declaração *Dominus Iesus*, focando a questão da relação do Cristianismo com as outras tradições religiosas, apresentando alguns impasses e avanços a partir da própria Declaração.

Pelo que foi tratado no primeiro capítulo, ficou claro que não é fácil assimilar e reconhecer o valor do pluralismo religioso, sobretudo reconhecer a dignidade das diferenças religiosas, o que tem sido palco de debates e controvérsias ao longo tempo.

No início deste século XXI, conforme mencionado no capítulo primeiro, a Igreja Católica depara-se com um desafio extremamente relevante, que é o da abertura ao pluralismo religioso e o exercício dialogal com as outras tradições

religiosas em profundo respeito à sua dignidade e valor. Segundo Teixeira (2014, p. 197),

Estamos diante de uma oportunidade única de resgate de uma credibilidade que veio arranhada por posicionamentos recorrentes de desrespeito e descrédito à diversidade religiosa e ao pluralismo religioso.

Ao que parece, este poderia ser um primeiro impasse, que para tanto é necessário uma decisiva mudança na perspectiva eclesial, que rompe com essa posição de desencontro e acorda para o verdadeiro encontro e respeito com o outro. Essa busca pelo encontro com o outro, há de ser o caminho viável para o entendimento com as outras tradições religiosas, o que vai viabilizar a pluralidade religiosa. Há que se recuperar a essencialidade do “espírito do diálogo”, e como consequência, uma atitude positiva em relação aos desígnios de Deus para toda a humanidade.

Teixeira (2014, p. 197-198) informa que o teólogo Jacques Dupuis (1923-2004) sublinhou em sua última obra publicada, *O Cristianismo e as Religiões - Do desencontro ao encontro*, a importância desta abertura na Igreja Católica, que é um “salto qualitativo” em favor de relações positivas de encontro, e que foi expressada da seguinte maneira:

Entende-se antes de mais nada uma verdadeira simpatia, ou ‘empatia’, que ajude a fazer entender os ‘outros’ como eles se entendem, não como nós - muitas vezes por causa de obstinados preconceitos tradicionais - jugamos saber que são. Numa palavra, comporta o acolhimento sem restrição do ‘outro’ justamente em sua diferença, em sua identidade pessoal irredutível.

Ainda segundo informação de Teixeira, as últimas três décadas vividas pela Igreja Católica, em âmbito mundial, foram marcadas por uma decisiva preocupação em salvaguardar o papel universal da Igreja visível e significativa, assim entendida como estrutura institucional e visível.

A Declaração *Dominus Iesus*, dada a conhecer em 06 de agosto de 2000, é um documento intenso em conteúdo, e que versa sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e a doutrina da Igreja (TEIXEIRA, 2014). Sem dúvida, mais do que qualquer outro documento oficial da Igreja Romana, a *Dominus Iesus* teve ampla divulgação e, no geral, uma profusão de reações negativas, de dentro e de fora daquela instituição.

A introdução destaca a missão da Igreja, que é universal, e

Nasce do mandato de Jesus Cristo e realiza-se, por intermédio dos séculos, com a proclamação do mistério de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, e como mistério da encarnação do Filho, como acontecimento de salvação da humanidade (DI,1).

Em concordância com o mandato de Jesus Cristo, a Igreja deve tomar para si seu compromisso missionário. Na sequência, a *Dominus Iesus* realiza a profissão de fé empregando o credo niceno-constantinopolitano. Assim, é delimitado o que os fiéis devem crer e aceitar. Algumas considerações são apresentadas pela *Dominus Iesus* a respeito das tradições religiosas e o diálogo é colocado como parte do processo de evangelização.

A primeira consideração da *Dominus Iesus* enfatiza a crença firme em Jesus Cristo como “o caminho, a verdade e a vida” e a plenitude da revelação divina. O documento lembra que toda a plenitude de Deus está em Jesus Cristo, corporalmente. Assim, o que há de bem e verdade nos outros povos e religiões, é da parte do Espírito do Senhor. Na verdade, há uma preocupação central em dar uma resposta à “mentalidade relativista” que existe no mundo contemporâneo, que afirma o caráter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo. A intenção de alguns estudiosos é estabelecer limites para os avanços da teologia das religiões. O texto da *Dominus Iesus* afirma claramente:

É, por conseguinte, contrária à fé da Igreja a tese que defende o caráter limitado, incompleto e imperfeito da revelação de Jesus Cristo, que seria complementar da que é presente nas outras religiões. A razão de fundo de uma tal afirmação basear-se-ia no fato de a verdade sobre Deus não poder ser compreendida nem expressa na sua globalidade e inteireza por nenhuma religião histórica e, portanto, nem mesmo pelo Cristianismo e nem sequer por Jesus Cristo (DI, 6).

Eis porque a *Dominus Iesus* preconiza que o cristão deve obediência e fé à Igreja, como expressão do dom e graça de Deus, Nele confiando plenamente.

Na segunda consideração, a questão envolve o Logos encarnado e o Espírito Santo na salvação da humanidade. Assim, A reflexão é a respeito do Logos encarnado e a ação do Espírito Santo na obra da redenção. Depreende-se, assim, que Jesus Cristo é um só com o Pai, “perfeito na sua divindade” e “perfeito na sua humanidade”. Assim, Jesus Cristo é consubstancial ao Pai na sua divindade e consubstancial a nós na sua humanidade. Por essa razão, afirma a Declaração, que é “contrário à fé cristã introduzir qualquer separação entre o Verbo e Jesus Cristo” (DI,10).

O documento afirma que Jesus Cristo é o último na revelação, além dele somente o Pai a quem ele remete. O Logos, Verbo de Deus, e o seu Espírito, estavam em plenitude na pessoa de Jesus (os líderes religiosos, portanto, não podem ser colocados no mesmo pé, nem as suas religiões). Do contrário, o nosso conhecimento de Deus, como Pai, Filho e Espírito Santo, fica complicado. Resta saber, então, como é que as pessoas das outras religiões vão se salvar, o que também faz parte da fé católica. Utilizando-se das palavras de João Paulo II para alegar que “não é compatível com a doutrina da Igreja a teoria atribuir uma atividade salvífica ao Logos como tal na sua divindade, que se realizasse “à margem” e “para além da humanidade de Cristo depois da encarnação” (DI,10).

Na terceira consideração entra em foco Jesus Cristo salvador da humanidade, único e universal. O relativismo católico reconhece que os fundadores de religiões e os seus caminhos espirituais podem exercer a mesma mediação salvífica de Jesus Cristo.

O documento lembra que somente Jesus Cristo é Senhor e salvador universal. Condenam-se os que negam a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo. Portanto, “deve-se crer firmemente, como dado perene da Igreja, a verdade de Jesus Cristo, Filho de Deus, Senhor e único salvador, que no seu evento de encarnação, morte e ressurreição realizou a história da salvação, a qual tem nele a sua plenitude e o seu centro” (DI,13).

Pode-se inferir, desse modo, que Deus salva através de Jesus Cristo, único salvador da humanidade e Nele, a salvação tem caráter definitivo. “Neste sentido é possível dizer que Jesus Cristo tem, para o gênero humano e sua história, um significado e um valor singular único, só a Eles próprios, inclusivos, universais e absolutos” (DI,15). De acordo com o documento, Jesus Cristo é Senhor e centro da história humana.

A quarta consideração estabelece uma relação entre o mistério da unicidade de Cristo com a Igreja. Várias eclesiologias defendem que a Igreja de Cristo é composta de muitas instituições eclesiais. O documento lembra que o “Corpo Místico de Cristo” subsiste na Igreja católica (LG,8) e portanto existem elementos evangélicos nas outras Igrejas, mas elas estão em completude na Igreja católica. Assim, e em relação com a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo, deve-se crer firmemente como verdade de fé católica a unicidade da

Igreja por Ele fundada. Como existe um só Cristo, também existe um só seu Corpo e uma só esposa: “uma só Igreja católica e apostólica (DI,16).

Por outro lado, as promessas do Senhor de nunca abandonar a sua Igreja (cf. Mt 16,18;28,20) e de guiá-la com seu Espírito (cf. Jo 16,13) comportam que, segundo a fé católica, a unicidade e unidade, bem como tudo o que concerne a integridade da Igreja, jamais virão a faltar. Deste modo, estabelece como verdade revelada que a Igreja católica, por estar vinculada com Cristo é a única igreja verdadeira.

Na penúltima consideração a ênfase é sobre a Igreja e o Reino de Deus. A missão da Igreja é a “de anunciar o Reino de Cristo e de Deus e de instaurá-lo entre todos os povos; desse Reino ela é na terra o germe e o início” (DI,18). O documento lembra que o Reino de Deus é um projeto e dádiva vinculados a Jesus Cristo e a sua Igreja. Fica a tarefa de considerar melhor teologicamente aquilo que é a fé católica: o Reino está acontecendo em “concretizações crísticas” também fora da Igreja. Por um lado, a Igreja é sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade do gênero humano; ela é, portanto, sinal e instrumento do Reino: chamada a anunciá-lo e a instaurá-lo. A Igreja é, assim, o Reino de Cristo já presente em mistério. O Reino de Deus tem, de fato, uma dimensão escatológica: é uma realidade presente no tempo, mas a sua plena realização dar-se-á apenas quando a história terminar ou se consumir.

Finalmente, a última consideração da *Dominus Iesus* enfatiza a Igreja e as religiões no que se refere à salvação. “Antes de tudo, deve-se crer firmemente que a Igreja, peregrina na terra, é necessária para a salvação” (DI,20). Só Cristo é mediador e caminho de salvação; ora, Ele torna-se presente no seu Corpo que é a Igreja; e, ao inculcar por palavras explícitas a necessidade da fé e do Batismo (cf. Mc 16,16; Jo 3,5), corroborou ao mesmo tempo a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo Batismo tal como uma porta.

O documento lembra que, para os cristãos, somente Jesus Cristo ressuscitou e inaugurou o Reino, deixando seu sacramento de salvação na Igreja. Assim, a salvação e o Reino na Igreja ganham consciência, e mais consequência. Toda salvação, pois, tem relação com Jesus Cristo e sua Igreja. Fica a questão de saber como é que todos, também os não cristãos, participam do mistério pascal (AG 7,GS 22), “por caminhos somente conhecidos por Deus”.

Diante das considerações apresentadas, observa-se ainda a posição claramente ofensiva, que os adeptos destas tradições encontram-se objetivamente “numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação” (DI 22).

Segundo Teixeira (2014, p. 2002),

A declaração *Dominus Iesus* era um dos instrumentos a mais no tradicional repertório de atenção crítica do cardeal Ratzinger aos impulsos da teologia do pluralismo religioso, que para ele estaria hoje assumindo o lugar antes reservado à teologia da libertação. Em sua visão, esta nova teologia, por ele também nomeada teologia pluralista das religiões, não só relaciona-se com a teologia da libertação como igualmente ‘tenta apresentar-lhe uma forma mais nova e atual’.

Depreende-se, pois, que as teses defendidas na Declaração *Dominus Iesus* certamente encontrarão forte resistência em vários ambientes de reflexão teológica, principalmente entre aqueles que se arvoram ao trabalho de defesa do diálogo inter-religioso.

Mesmo diante de tantos impasses aqui explicitados, há sinais de esperança para um horizonte eclesial distinto, os quais se inserem nos gestos de abertura de João Paulo II em relação às outras tradições religiosas.

Com o objetivo de apresentar alguns sinais de avanços, é necessário ampliar o olhar e buscar nos gestos dialogais de João Paulo II as veredas abertas para um horizonte de novidades. Como sinalização para um futuro promissor, existem gestos que aconteceram no exitoso pontificado de João Paulo II, relacionados ao diálogo inter-religioso, a exemplo da Jornada Mundial de Oração pela Paz, realizada em outubro de 1986 na cidade de Assis, na Itália, evento marcado pela expressiva presença de inúmeras lideranças religiosas mundiais. O acontecimento de Assis inspirou outros eventos de oração visando a paz na Europa, em janeiro de 1993, e em janeiro de 2002, em favor do empenho pela paz e contra a violência (TEIXEIRA, 2014).

Gestos dialogais com as religiões do oriente são avanços do pontificado de João Paulo II, citando aqui o evento que aconteceu em 1984, no encontro com o patriarca supremo dos budistas tailandeses, no mosteiro de Vasana Tara, que foi caracterizado por grande respeito e reverência recíprocos.

“Com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse instrumento de salvação para toda a humanidade” (cf. At 17,30-31). A

presente Declaração *Dominus Iesus*, ao lembrar e esclarecer algumas verdades de fé, quis seguir o exemplo do Apóstolo Paulo aos fiéis de Corinto: “Pois eu transmiti-vos em primeiro lugar o mesmo que havia recebido” (DI, 23). Esta declaração paulina encontra-se na Escritura Sagrada, precisamente em I Coríntios 15,3.

Por fim, a Declaração *Dominus Iesus* explica que a Igreja não é o Reino, mas é sinal do Reino, “é o Reino já presente em mistério. Este Reino de Deus foi inaugurado por Cristo e somente nele pode ocorrer a plenitude.

3 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO COMO DESAFIO PARA O CRISTIANISMO NA CONTEMPORANEIDADE

O diálogo inter-religioso é o grande desafio que a Igreja e os teólogos devem encarar na atualidade, e de modo particular neste mundo globalizado, que se afirma a cada dia perante os olhares de quem o aprova ou reprova. Percebe-se que a época não é apenas de mudanças, mas sim de uma mudança de época.

Diante deste processo de mudanças que ocorrem de forma acelerada, inclusive com choque de civilizações, caracteriza-se a necessidade de que o diálogo entre as religiões seja uma realidade a ser enfrentada na contemporaneidade.

Nesta abordagem inicial do capítulo III, a reflexão levará em conta alguns pontos de autores representativos e seus comentadores, iniciando a partir de Jacques Dupuis.

Verdadeiramente, o teólogo Belga viveu a Índia. Naquele país, e durante a sua acolhida, teve um convívio com os monges tibetanos, período de aprendizado e diálogo com as tradições religiosas e culturas locais, além de se aproximar da causa dos povos dessa terra e sua compaixão por eles. O jovem europeu se depara com a face e com o jeito de outra gente, com outras espiritualidades, outras palavras sagradas, outros costumes, outros povos. Sem dúvida, a biografia teológica de Dupuis sinaliza a sua vontade de ter uma aproximação com outras experiências de fé e beber de suas fontes, numa atividade de diálogo e encontro maior com o sentido da vida. Durante 25 anos, lecionou teologia na Índia (1948-1984). Em 1984, passou a lecionar na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, na área de teologia dogmática, especialmente a cristologia e a teologia das religiões, respondendo pela direção da revista "Gregorianum".

Resulta, assim, que no relacionamento com as experiências religiosas e a cultura indiana, Dupuis edifica a sua produção teológica guiada pela preocupação desafiadora da relação de Jesus Cristo e as outras tradições religiosas.

Segundo Dupuis (1999, p. 7),

A teologia das religiões não se reduz a um novo tema para a reflexão teológica, mas significa "um novo modo de fazer teologia" no contexto inter-religioso atual. A situação de pluralismo religioso convoca a teologia das religiões a alargar seu discurso e a assumir sua verdadeira função de hermenêutica inter-religiosa.

No entendimento de Dupuis (1999), esta ampliação de perspectiva tem como consequência a descoberta em grande alcance das dimensões cósmicas do mistério de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito divino.

3.1 Jesus Cristo e o Reino de Deus

De começo, não se pode falar sobre o Reino de Deus e excluir a Pessoa de Jesus Cristo¹⁰. Haight (2003, p. 122) traz a informação de que Marcos relata que, “depois que João foi preso, veio Jesus para a Galiléia proclamando o Evangelho de Deus: Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. “Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1, 14-15). O que se pode inferir é que o Reino de Deus está no centro da pregação e da missão de Jesus. Para Dupuis (1999, p. 472), o “Reino de Deus ao qual pertencem, na história, os fiéis das outras tradições religiosas é certamente o Reino inaugurado por Deus em Jesus Cristo”. O entendimento do autor é de que, pela participação no mistério da salvação, os seguidores de outras tradições religiosas são, por isso, membros do Reino de Deus já presente como realidade histórica.

Dupuis (1999, p. 474) entra no âmago da questão dialogal ao afirmar: “A razão é que a realidade do Reino de Deus já é partilhada no intercâmbio recíproco. O diálogo torna explícita essa comunhão preexistente na realidade da salvação, que é o Reino de Deus vindo para todos em Jesus”.

Sua reflexão segue a linha de compreensão do diálogo inter-religioso, avaliando sua abrangência, profundidade e influência na sociedade pós-moderna. Acresce, ainda, que a sua contribuição inovadora apresenta duas chaves interpretativas: uma cristologia trinitária e pneumática e uma perspectiva reinocêntrica. Dupuis entende que a dimensão do diálogo deve ser franco, aberto e que traga esperanças, de modo a minimizar os efeitos da ótica fundamentalista.

Com relação à sua primeira reflexão, que se refere à cristologia trinitária, Dupuis procura repensar o mistério cristológico no âmbito das relações intratrinitárias, numa concepção do Filho de Deus feito homem na história. Em razão disso, ele acredita que não se pode admitir que a centralidade histórica do evento-Cristo encubra a estrutura trinitária da economia divina. Assim, Jesus Cristo não

¹⁰ Dupuis lembra, ainda, que não há, portanto, solução de continuidade entre o caráter “reinocêntrico” do anúncio de Jesus e o “cristocentrismo” do querigma da era apostólica (1999, p. 469).

substitui o Abba (Pai), pois não é a realidade fim, mas caminho, itinerário, travessia. O Pai é a realidade última que se lança em salvação e para o qual trilha a vida de Jesus.

Na verdade, a partir do eixo trinitário, Dupuis (1999) entende que ao interpretar a relação entre Deus e Jesus há necessidade clara de mostrar que não se deve nunca pensar que Jesus Cristo substitui o Pai.

Ao comentar sobre a reflexão de Dupuis a respeito do mistério absoluto para além de Jesus, Souza (2016, p. 111) pontua que:

A realidade histórica de Jesus não pode ser elevada ao Mistério absoluto. Por isto a relação entre Jesus e o Pai não acontece em substituição-negação, mas em um duplo movimento integrado: a proximidade (unidade) e a distância. A unidade é o que confere especificidade à consciência religiosa de Jesus, numa relação de intimidade e familiaridade, em que Jesus e o Pai são um (João 10:30). Assim, esta união encontra o seu fundamento último para além da condição humana e reforça o caráter filial desse encontro; já a distância sinaliza o abismo existente entre o Pai e Jesus em sua existência humana e reforça que uma particularidade histórica não pode ser igualada ao Mistério sempre maior.

Em seu comentário, o citado autor pontua que o entendimento de Dupuis é de que, assim “como Jesus estava centrado em Deus”, assim deve ficar sempre e seja como for centrada em Deus a interpretação de fé que dele, o Cristo, propõe o querigma cristão. O que se pode depreender é que o Mistério absoluto está em Jesus e para além da sua realidade histórica, tendo prosseguimento a sua revelação e ao mesmo tempo permanecendo com a sua dimensão oculta.

Com a afirmação de que o Mistério absoluto permanece para além de Jesus, Dupuis aponta que o evento-Cristo precisa ser compreendido dentro da múltipla autorevelação de Deus por intermédio do Verbo e do Espírito.

Dupuis (1999, p. 390) ainda faz a seguinte afirmação:

A razão é que o ‘absoluto’ é um atributo da Realidade última ou Ser Infinito, que não deve ser atribuído a nenhuma realidade finita, até mesmo à existência humana do Filho-de-Deus-feito-homem. O fato de Jesus Cristo ser Salvador ‘universal’ não faz dele o ‘Salvador absoluto’, que é o próprio Deus.

De igual modo, também, é compreendida a relação com o Espírito, que se movimenta e se apresenta como guia, permanecendo tanto antes quanto depois do acontecimento histórico de Jesus Cristo. Ribeiro e Souza (2012, p. 113), em comentário a respeito da cristologia trinitária de Dupuis, expressam o seguinte:

Mas também a presença do Logos não encarnado que persiste também depois da encarnação (Jo 1,14), não se limitando a ela. Assim, se Jesus é imagem de Deus para o mundo, outras 'vias de salvação', remete-se ao salvador, que é o próprio Deus, também podem ser iluminadas pelo Verbo de Deus e podem receber o evento do Espírito, que imerge numa presença de amor.

A segunda reflexão de Jacques Dupuis será numa perspectiva reinocêntrica. Uma cristologia reinocêntrica propõe que a mensagem central de Jesus de Nazaré não foi ele mesmo, mas o reino de Deus, que coloca o Abba (Pai) no centro da ação de Jesus. Sendo assim, as fronteiras são alargadas, as concepções são transformadas a respeito da centralidade da vida cristã. A partir de agora, fala-se em universalidade do Reino e da ação de Deus.

Antes, porém, de fazer uma incursão sobre a universalidade do Reino de Deus, é importante aprofundar um pouco mais a análise a respeito do assunto, principalmente com relação ao horizonte desse Reino, pregação e missão de Jesus.

Dupuis (2004, p. 41), fazendo alusão ao horizonte do Reino de Deus, assim se expressa:

O Reino de Deus se encontra indubitavelmente no centro da pregação e da missão de Jesus, de seu pensamento e de sua vida, de suas palavras e de suas ações. O 'sermão da montanha' e as bem-aventuranças são a constituição do Reino de Deus. Todas as parábolas de Jesus a ele se referem; os milagres o mostram já presente e operante.

Vê-se, pois, a certeza de que o Reino de Deus começava a se instituir no mundo por intermédio da vida terrena de Jesus, sobretudo por estar presente por intermédio do mistério da sua morte e ressurreição. O que se pode observar é que não existe, pois, solução de continuidade entre o "reinocentrismo" do anúncio de Jesus e o "cristocentrismo" da proclamação da idade apostólica. Na verdade, o Evangelho comprova que o Reino anunciado pelo próprio Jesus, e já presente, teria seu desenvolvimento até a sua plenitude. Para Schillebeeckx (1994, p. 152), "Reino de Deus tem a ver essencialmente com a própria pessoa de Jesus de Nazaré". Não é demasiado afirmar, até para corroborar com a reflexão do autor, de que o Novo Testamento expressou esse aspecto, ao fixar sua lembrança mais antiga, dizendo que em Jesus o Reino de Deus, o próprio Deus, vem para muito perto do ser humano.

Há de se levar em conta, assim, que o Reino de Deus coloca o próprio Deus na origem e no coração da ação de Jesus. Isto, sem dúvida, reforça a tese de que o

Reino de Deus significa o próprio Deus, que começa a agir no mundo e colocar em ordem sua criação, mediante as ações humanas do próprio Jesus. Não se tem dúvida, de que, por meio da missão profética de Jesus, Deus está inaugurando seu domínio sobre a terra.

Segundo Souza (2016, p. 183),

Ao centrar a sua missão no acontecimento do Reino de Deus, Jesus não absolutiza a si mesmo (nem o seu movimento), e compreende-se como mensageiro e um meio pelo qual Deus acontece no mundo, um meio de irrupção de seu poder na história; e centrado no reino, em sua ultimidade, Jesus está concentrado no próprio Deus, sua origem e a pulsão de sua vida, o Mistério absoluto.

A orientação de Jesus é no sentido de direcionar nosso pensamento e nosso empenho em direção ao Deus do reino de Deus, não em direção ao Deus da nossa tradição religiosa, nem tampouco em direção ao Deus que cada um estabelece para si, ao seu modo.

Como reflexão última do que foi tratado até agora, vale lembrar que o Reino de Deus, instaurado pelo próprio Deus em Jesus, representa a realidade universal de salvação presente no mundo.

Para dar maior amplitude a esta universalização da salvação, será feita, na sequência, uma abordagem sobre a universalidade do Reino de Deus, que sem dúvida esclarecerá mais algumas questões no âmbito da cristologia.

3.1.1 A universalidade do Reino de Deus

A partir deste tema, a reflexão seguirá pelos caminhos percorridos por Dupuis (1999) para construir sua reflexão em uma perspectiva reinocêntrica. O trajeto que foi estabelecido, até aqui, teve como base uma caminhada teológica, passando por uma dimensão cristológica trinitária.

Alguns pontos deverão ser abordados nesta temática, em especial questões que envolvem a relação que mantém o Jesus histórico entre o Reino de Deus que foi anunciado e iniciado por ele mesmo, destinado a se tornar depois dele a Igreja “cristã”, que permanece ao longo da história, sendo frequentada, em sua maioria, pelos seguidores de Cristo, que são chamados de cristãos.

É interessante ressaltar que, nos primeiros decênios de existência do Cristianismo, durante longos anos o Apóstolo Paulo tenha fundado várias igrejas

locais, que segundo os Atos dos Apóstolos, ele está “dando seu testemunho” em Roma. Ali, ele anuncia a todos “o Reino de Deus” e lhes ensina “o que concerne ao Senhor Jesus”, (Atos 28,30-31; cf. 28,23) (BIBLIA SAGRADA, 1991).

Como ponto de partida, Jacques Dupuis tem o entendimento de que o “reino de Deus encontra-se no centro da pregação e da missão de Jesus, do seu pensamento, sua vida, suas palavras e ações.

Ao referir-se à questão do Reino de Deus e a Igreja, Dupuis (1999, p. 457) faz a seguinte afirmação:

A identificação da Igreja com o Reino de Deus era comumente afirmada ou pressuposta pelos teólogos, numa época em que a teologia não se preocupava muito com as distinções que depois foram consideradas necessárias por posteriores estudos em âmbito escatológico.

Dupuis pontua que o resultado era uma dupla identificação entre o Reino de Deus e a Igreja, de um lado, e entre a Igreja e a Igreja católica romana, de outro lado. Como se sabe, este assunto foi tratado pelo Vaticano II, que reconheceu nas outras Igrejas cristãs a existência de “vários elementos de santificação e verdade” (LG, n. 8) e, assim, de elementos reais do mistério da Igreja.

Vê-se, então, que o mistério não apenas está presente na Igreja católica, mas também em outras religiões, em outros lugares¹¹, o que admite salvação para além das fronteiras do Cristianismo.

Com esta compreensão, Daniel Souza (2016), introduz nessa análise a expressão “complementariedade recíproca”. De acordo com Souza (*apud* TEIXEIRA (2012, p. 72), este enriquecimento mútuo entre as religiões

Contribui também para o crescimento do Reino de Deus na história, sempre ordenado para a sua plenitude escatológica [...], quando haverá uma maravilhosa convergência de todas as religiões no Reino de Deus e no Cristo Universal¹².

¹¹ O Concílio se limitou a reconhecer a presença, dentro das outras comunidades cristãs, de “elementos” do mistério da Igreja, ou, indo além, admitiu o caráter eclesial dessas comunidades, e não só da Igreja ortodoxa, embora tal caráter não encontre nelas plena realização? Os teólogos não concordam totalmente sobre esse assunto. Baseando-se não apenas na *Lumen gentium*, n. 8, mas também na *Unitatis redintegratio*, n. 3.

¹² Aqui reside uma sutil diferença entre Jacques Dupuis e Claude Geffré. Para este último, embora com muitas concordâncias à teologia de nosso autor, há um desacordo com a questão cristológica do diálogo inter-religioso e com a complementariedade e enriquecimento mútuo das religiões entre si. Conforme escreveu Geffré: a “ideia da complementariedade das religiões (na história) me incomoda um pouco. Antes de tudo, ela não concorda muito bem com a afirmação segundo a qual a Igreja detém já neste mundo a plenitude dos meios de salvação (GEFFRÉ, 2004. p. 178).

Para uma melhor interpretação desta expressão, é fundamental melhor compreensão do reinado de Deus para além dos excludentes. Assim, é preciso alargar as fronteiras. Dupuis defende a universalidade do Reino de Deus. Pois bem, se na cristologia trinitária está presente a relação que aponta para a pluralidade religiosa, numa ação interpessoal, certamente no Reino de Deus se concretiza o horizonte e o caminho por onde caminham as religiões.

Dupuis (1999, p. 460), ao refletir sobre o Reino de Deus e a Igreja segundo o Vaticano II, afirma que:

O Concílio Vaticano II fez sua uma distinção que já se tornou indispensável. A constituição dogmática *Lumen gentium*, onde se trata da instituição do Reino de Deus em Jesus Cristo dentro da história, especifica que esse Reino caminha em direção de sua consumação no fim dos tempos (LG, n. 5). Ele fala claramente do 'Reino de Deus iniciado na terra pelo próprio Deus e destinado a crescer até o fim dos séculos. Deus então o consumará [...]’ (LG, n. 9).

Na concepção de Dupuis, isso ainda não resolve todos os problemas, uma vez que podemos nos perguntar se o Vaticano II identificou o Reino de Deus com a Igreja ou se o diferenciou dela. Em todo caso, o Concílio relembra, antes de tudo, que “Cristo cumpriu a vontade do Pai, inaugurou na terra o Reino dos céus” (LG, n. 3). Mais precisamente, o nascimento da Igreja coincide com o advento do Reino de Deus em Jesus Cristo. De fato, o Concílio afirma: “O Senhor Jesus deu início à sua Igreja pregando a boa nova, isto é, a vinda do Reino de Deus” (LG, n. 5).

Por ora, afirma Dupuis (1999, p. 461),

Que seria correto concluir que na constituição dogmática *Lumen gentium* a Igreja e o Reino de Deus continuam identificados, tanto na realização histórica como na consumação escatológica dos mesmos.

Nesta perspectiva, há de se entender a importância do reino, também, como chave de interpretação para a teologia cristã, que tem como marca principal o seu caráter de universalidade.

3.1.2 Cristologia e diálogo inter-religioso

Descrever sobre cristologia enquanto reflexão sobre vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo é de encanto e relevância indescritíveis para a fé e a teologia cristãs. Para Jacques Dupuis, Jesus é que se transforma no Cristo

transistórico, por intermédio da transformação real de sua própria existência humana ressuscitada.

Referindo-se ao pensamento de Dupuis sobre cristologia e diálogo inter-religioso, Capello (2005, p. 75) comenta que:

Se, pois Jesus é o Cristo, em nenhum outro lugar há um Cristo que não seja Jesus mesmo, ressuscitado, transformado, transfigurado e, por isso, tornado transistórico. Daí constituir-se para Dupuis um problema a oposição entre perspectivas teocêntrica e cristocêntrica: Não há um teocentrismo cristão que não seja também cristocêntrico. Bem como mistério crístico que não seja dissociável de Jesus de Nazaré; nem Cristo da fé, sem Jesus da história.

Dupuis afirma, ao se referir às várias correntes, sejam elas cristocêntricas ou teocêntricas, que o Cristianismo, na tradição cristã, apenas se opõe ao teocentrismo. De acordo com o mesmo autor, a teologia das religiões não deve ser considerada um fator divisor entre as igrejas.

Lopes afirma (2005, p. 72) que: “a cristologia se constrói no diálogo”. Ele faz referência ao diálogo com o passado, ou com a tradição cristológica; diálogo com o presente, isto é, com um mundo de crises e contradições. Sem dúvida, é neste diálogo o caminho que a cristologia descobre e revela sua identidade e importância.

Evidentemente, no mundo atual, a realidade de outras religiões não existe mais apenas do outro lado da fronteira, em terras longínquas. Ela transferiu-se para as vizinhanças em toda parte do mundo, sendo mais fortemente na América do Norte e Europa. Hoje, facilmente se conhece a respeito de qualquer outra tradição religiosa. Não precisa mais fazer viagens longas para se conhecer outras religiões. Tantos nas livrarias como em outros meios de comunicação, é fácil conhecer outras tradições religiosas.

Fazendo alusão a Geffré, Capello (2005, p. 75) assim se expressa:

Claude Geffré pensa que, na verdade, não é o rompimento com o cristocentrismo que chegará a um relacionamento dialogal com outras religiões. Para ele, é necessário sim, um aprofundamento da cristologia, na busca de um diálogo inter-religioso.

Sobre esse assunto, Geffré comenta que é no centro da própria fé cristã, ou seja, a irrupção de Deus na particularidade de Jesus de Nazaré, que se tem maior possibilidade de provar o caráter não exclusivista do Cristianismo.

A grande preocupação, no mundo de hoje, de todos os teólogos que se debruçam em debater a questão do pluralismo religioso, é não cair em um relativismo estéril, e com isso negar a sua tradição.

Verdadeiramente, o que Geffré pretende é uma combinação entre o inclusivismo cristocêntrico e o pluralismo que tem suas raízes firmadas na apologia da diversidade religiosa.

Como assevera Dupuis (2004, p. 121),

Na primeira mudança de paradigma, a do eclesiocentrismo para o cristocentrismo, está envolvida a centralidade de que a Igreja cristã atribui a Jesus Cristo em relação ao papel da própria Igreja, a qual, em relação a Jesus Cristo, é um mistério derivado; na segunda mudança, a do cristocentrismo para o teocentrismo, está em jogo a mediação constitutiva universal que a fé cristã tem tradicionalmente atribuído a Jesus Cristo no desígnio de Deus para a salvação da humanidade.

Dupuis (2004) coloca em questão o significado universal e o papel constitutivo que o Cristianismo atribui a Jesus Cristo. Segundo os “pluralistas”, ter fé em Jesus Cristo significa ter encontrado o dom de Deus na pessoa humana de Jesus de Nazaré. No entanto, isto não significa que essa pessoa histórica seja o caminho para a salvação de todos os seres humanos, em qualquer circunstância de lugar e tempo. Decorre, então, que a fé em Jesus Cristo permite que aquele que crê, como cristão, possa ser salvo por meio dele; mas não que ele se constitua no salvador do mundo. Assim, Jesus é o caminho para a salvação dos cristãos; porém, existem outros caminhos que conduzem à salvação dos outros, o que torna desnecessária a salvação por intermédio de Jesus Cristo.

Vê-se, dessa forma, que o deslocamento de paradigma do cristocentrismo para o teocentrismo gira completamente em torno da questão cristológica. Adotar ou repudiar esse deslocamento de paradigma vai depender de uma aceitação ou da rejeição de uma cristologia revisionista, a qual se distancia substancialmente da cristologia do Cristianismo tradicional.

Ainda na reflexão de Dupuis (2004, p. 122), ele se expressa da seguinte forma:

Fundamentalmente, a interrogação que se faz é se, no atual contexto do diálogo, não se torna necessário reexaminar e reinterpretar o inequívoco testemunho dado pelo Novo Testamento - e que por si não é negado - ao significado universal de Jesus Cristo. Esse testemunho pertence à substância da mensagem revelada ou, ao contrário, é devido ao idioma cultural em que encontrou expressão a

experiência dos primeiros cristãos e às circunstâncias em que ela se deu? À luz do que hoje sabemos das outras tradições religiosas e de seus seguidores, é ainda possível fazer depender a salvação de todos os seres humanos do particular indivíduo histórico Jesus de Nazaré, de quem eles nem sequer ouviram falar ou que, seja como for, não conseguiram reconhecer? De modo mais radical, que autoridade de 'norma de fé' conserva ainda o testemunho neotestamentário, quando posto diante de nossa atual experiência de diálogo?

Nesse particular, vêm à tona pelo menos duas observações a respeito do debate cristológico no âmbito da teologia das religiões. A primeira no entender de um número crescente de teólogos, nos dá conta de que não há mais sustentação para a perspectiva cristocêntrica, pois necessita de esclarecimento, uma vez que cristocentrismo e teocentrismo são contrapostos e tidos como paradigmas contraditórios. Essa afirmativa, em si mesma, já se constitui em uma opção teológica e cristológica. Vale ressaltar que o cristocentrismo da tradição cristã não se contrapõe ao teocentrismo. A fundamentação para esta afirmativa é de que Dupuis nunca colocou Jesus Cristo no lugar de Deus. Pelo contrário, Deus colocou Jesus no centro do desígnio salvífico da humanidade não como fim, mas como caminho (Jo 14, 6); não como meta de toda demanda humana de Deus, mas como mediação universal (1 Tm 2,5) da sua ação salvadora dos seres humanos.

Pensando diferente dos teólogos da linha teocêntrica, Jacques Dupuis tem a crença da plausibilidade de manter uma equilibrada reflexão acerca da unicidade e universalidade de Jesus Cristo, idêntico ao atual contexto de pluralidade religiosa.

A esse respeito, pode-se conjugar tal reflexão com uma "teologia aberta das religiões e do pluralismo religioso", desde que sua realização aconteça no horizonte de uma cristologia trinitária. De igual modo, semelhante reflexão possibilita afirmar uma pluralidade de "caminhos" para a salvação dos seres humanos em Jesus Cristo, conforme o propósito de Deus. Vê-se, assim, que o diálogo inter-religioso é uma perspectiva preferencial "reinocêntrica", uma vez que o Reino de Deus é o centro da vida e da missão de Jesus.

Ao referir-se ao pensamento de Dupuis, Capello (2005, p. 76-77) afirma que no entendimento dele

Os cristãos e os membros das outras religiões são co-participantes da realidade do Reino de Deus e destinados a construí-lo juntos na História, até sua plenitude escatológica: são membros e construtores co-participantes, juntamente com Deus, do Reino de Deus na terra.

Pode-se perceber, na perspectiva de Dupuis (*apud* TEIXEIRA, 1998, p. 243), o mais profundo fundamento do diálogo entre os cristãos e não cristãos, o que reforça a ideia de que “uma teologia cristã do diálogo inter-religioso deverá adotar uma perspectiva preferencialmente reinocêntrica”.

O que se pode inferir é que, para Jesus, o Reino de Deus estava no centro de sua vida, de sua missão, de sua mensagem e de sua ação. O Reino era, para o Jesus histórico, “o objetivo verdadeiramente último”. O entendimento de Dupuis, ao tratar sobre a essencialidade do diálogo, fica claro quando ele afirma que o diálogo é essencial e o Reino de Deus é fundamental. Conforme Campello (2005, p. 77): “O diálogo é a troca de experiências existenciais, históricas, sociais, que nos leva através de suas diversas fases”.

Knitter (2008, p. 23-24) fazendo uma referência ao pensamento de Edward Schillebeeckx, afirma que:

A certeza inabalável de que continuamos nós mesmos possuindo a verdade, enquanto os demais estão errados, não é mais uma possibilidade. Nesse contexto, dizer que nosso próprio caminho é a única possibilidade de captar a verdade religiosa é viver em uma distorção temporal.

No entendimento de Knitter, para os pluralistas que estão em sintonia com a posição de Schillebeeckx, a pluralidade não é uma situação de tolerância até que os cristãos cheguem a um consenso de um plano magistral que conduzirá o rebanho dessas “outras” ovelhas a um único curral. Knitter (2008, p. 25) ressalta que: “há mais verdade religiosa em todas as religiões juntas do que em uma religião determinada [...]. É isso que se aplica ao Cristianismo”.

Assim, os cristãos envolvidos no diálogo têm o compromisso de responder às expectativas do seu parceiro a respeito dos conteúdos da fé cristã e testemunhar dessa fé, sempre que forem chamados a fazê-lo, mostrando, dessa forma, a razão da esperança que neles existe (1 Pd 3,15). Nesse clima dialógico, há de ser nutrido tanto o desejo quanto a esperança de partilha uns com os outros, o que é próprio da alegria em conhecer Jesus Cristo, Senhor e Salvador.

Segundo Capello (2005, p. 78),

É o espírito quem guia a missão evangelizadora da Igreja; a nós cabe estarmos atentos às sugestões, entretanto, seja o anúncio possível ou não, a Igreja continua sua missão [...] mediante o diálogo inter-religioso, testemunhando e partilhando os valores evangélicos.

O destaque da reflexão de Dupuis está em conjugar sua abertura para o pluralismo religioso com um cristocentrismo aberto. Apesar de tudo, a proposta de um caminho para o pluralismo apresenta-se insuficiente. Neste caso, a proposta de Dupuis é de um paradigma cristocêntrico tradicional, ou seja, “Um só Deus - Um só Cristo - Percursos convergentes”. Deste modo, assegura-se o caráter fundante do evento Cristo e a gratuidade disponível da salvação de Deus.

Por fim, Dupuis propõe algumas sugestões: a primeira é a substituição do cristocentrismo tradicional por uma perspectiva escatológica, onde o centro da discussão passa a ser o Reino de Deus, em vez do evento histórico de Cristo. Nesta perspectiva o caminho está aberto para que todos sejam plenificados e realizados no final dos tempos. Em uma segunda sugestão seria a fundamentação teológica das religiões na universalidade da presença e ação do Espírito Santo, uma vez que a atuação do Espírito transcende as fronteiras institucionais e cristãs. A pressuposição é de que o Espírito Santo sempre atuou universalmente na História, movendo e inspirando todas as pessoas com vistas ao encontro com o sagrado. Haveria assim, um deslocamento do modelo cristocêntrico para o pneumatológico.

Visto por essa perspectiva, o ponto central passa a ser a vida humana, como premissa para a reflexão teológica em um ambiente de pluralidade religiosa.

Nesse sentido, em uma perspectiva pneumatológica, não há que pensar em um salvador universal, em uma religião universal. Sobre isso, Dupuis (1999, p. 509) assim escreve:

O Espírito de Deus esteve universalmente presente no decorrer da história da humanidade; permanece ativo hoje, para além das fronteiras do povo cristão. É ele que ‘inspira’ pessoas que pertencem a outras tradições religiosas, a obediência à fé que as salva e, nas próprias tradições religiosas, uma palavra dita pelo próprio Deus a seus membros. Em suma, o Espírito Santo é o ‘ponto de Inserção’ de Deus na vida das pessoas e dos povos.

É correto afirmar que, tanto dentro como fora da Igreja, o Espírito é a realidade da graça de Deus, e atua no mundo, entre os povos e suas culturas, independente da religião. Contudo ele permanece com Cristo. Assim sendo, uma proposta que poderia ser considerada mais adequada para uma teologia cristã das religiões, seria reconhecer a participação dos membros de outras tradições religiosas no plano salvífico de Deus, por intermédio de seu Filho, uma vez que o Reino de Deus pode manifestar-se em outras culturas e tradições religiosas, a partir de uma visão mais ampla do próprio Deus.

Para Miranda (2001), a experiência de Deus não é um mero produto da interpretação humana, criação do sagrado pelo ser humano, já que acontece por iniciativa do próprio Deus que vem ao encontro do homem. Como consequência central da reflexão do autor, depreende-se que a experiência salvífica de Deus é determinada por Deus.

3.2 Diálogo por meio da revelação aberta

Andrés Torres Queiruga é um dos mais respeitados e destacados pensadores europeus no campo da Teologia. Ele tem procurado marcar suas reflexões teológicas por um aspecto de revisão e atualização dos principais temas que envolvem a fé cristã.

Na verdade, o pensamento de Queiruga é permeado pela avidez de busca do sentido histórico das ideias teológicas, e procura fazer um “retorno obediente à tradição para de novo redizê-la, na liberdade e no diálogo com a cultura, nas categorias deste tempo”. Daí resultou o uso da expressão “repensar” ou “recuperar”, que foi objeto de títulos de tantas obras que ele escreveu, a exemplo de *Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma* e *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana*.

Em suas reflexões, o autor destaca a universalidade da revelação cristã e a enxerga como a forma de Deus se manifestar na história concreta da vida humana. Entretanto, a sua compreensão da revelação cristã é sempre no sentido de encontrar-se com as demais religiões e culturas, além de levar em consideração os aspectos conjunturais no atual contexto mundializado.

Segundo Souza e Ribeiro (2012, p. 83),

O diálogo das religiões se situa, assim, em um espaço comum, exigindo a formulação de novas categorias - como a de pluralismo assimétrico, teocêntrico jesuânico, inreligiosa - e propiciando um novo espírito de acolhida, respeito e colaboração entre as religiões.

Todas as religiões devem buscar a máxima comunhão possível como ato de resposta humana ao amor universal de Deus. O diálogo não requer a destruição da identidade do outro. Pelo contrário, possibilita novas compreensões da identidade própria de cada grupo. Na reflexão de Amaladoss (1995, p. 87), a respeito do diálogo como uma questão de identidade, faz a seguinte afirmativa: “Portanto, penso

que no diálogo inter-religioso, devemos levar tão a sério o que constitui nossa identidade e nos diferencia dos outros quanto o que nos une em comunidade perante Deus”.

Na verdade, um grande desafio para o diálogo inter-religioso na contemporaneidade, é requerer que cada grupo religioso mantenha a sua identidade aberta, predisposta a descobertas e receptiva ao novo e às mudanças. Havendo predisposição e empenho de cada grupo religioso, certamente será mais fácil alcançar um novo clima dialogal, assunto que será tratado na sequência da reflexão.

3.2.1 O novo clima do diálogo

A abertura promovida pelo Concílio Vaticano II permanece como tarefa aberta para todos. O Vaticano II é um chamado à esperança. Na verdade, este Concílio, que inaugura os ecumênicos da Igreja Católica no terceiro milênio da era contada a partir do nascimento de Jesus de Nazaré, pode ser um grande abraço universal entre todas as religiões e com a humanidade inteira.

Ao refletir sobre *Revelação Universal e Irrestrita*, Queiruga (2015, p. 160) assim se posiciona:

A marcha do mundo e de sua cultura, assim como o contato vivo entre as diversas religiões nos fizeram muito conscientes de que a vivência religiosa se encontra numa situação nova; em aspectos importantes, radicalmente nova. De sorte que, sem pretender de modo algum romper a continuidade com o passado de nossas tradições, compreendemos que, hoje em nosso mundo, a melhor prova de fidelidade às mesmas consiste em procurar adequá-las às novas circunstâncias, como resposta a suas perguntas e problemas, como humilde tentativa de nos transformar de acordo com as suas legítimas exigências.

Na verdade, Queiruga faz um convite e diz que um olhar para a história da humanidade nos obriga a reconsiderar a concepção da nossa própria história, à qual chamamos sagrada. Tudo isso nos leva a compreender com mais clareza algo que deveria ser claro a partir da confissão de Deus como amor: que ele, como Pai, sempre esteve preocupado com a felicidade de todos os seus filhos em revelar desde sempre e o quanto possível sua presença salvadora.

Em linha de semelhança com a posição de Queiruga (2015), Panikkar (2007, p. 58) afirma que,

O verdadeiro diálogo torna-se possível através do estado de ânimo, por esta atmosfera que nos leva lá onde os pensamentos têm origem, onde as palavras extraem o seu poder, onde nos encontramos um ao outro como realmente somos.

Panikka (2007) insiste em afirmar que não haverá diálogo sem desapego ideológico, religioso e político. Ambos estão entranhados. O diálogo é a ponte capaz de unir seres humanos em prol da paz mundial. Dentro desta perspectiva é possível e necessário estabelecer um novo clima para a prática do diálogo.

O encontro entre as religiões é o encontro entre seus significados espirituais para a vida das pessoas. As religiões precisam encontrar-se naquilo que realmente conta para os crentes. Nisso está o desafio para as religiões promoverem, juntas, o espírito humano e alargarem seu universo simbólico.

Cabe, agora, identificar ainda mais concretamente as condições que favorecem o diálogo entre as religiões. O ponto central é a compreensão de que Deus propõe um diálogo salvífico com todo ser humano. O diálogo visa, assim, a uma conversão mais profunda de todos para Deus.

De acordo com Queiruga (2007, p. 149),

O diálogo não é, portanto, um capricho, mas constitui uma condição intrínseca da verdade, porque não é possível aproximar-se sozinhos, fechados no egoísmo dos próprios limites, da riqueza infinita da oferta divina. Unicamente todos juntos, dando e recebendo, num contínuo intercâmbio de descobertas experiências, de crítica e enriquecimento mútuos, vai-se construindo na história a resposta à revelação salvífica.

Ao verificar o ambiente histórico, observa-se que não se trata de um acontecimento novo, mas simplesmente o longo amadurecimento histórico, o salto qualitativo das comunicações entre as religiões e da vida religiosa no planeta terra.

Embora não se trate de um acontecimento novo, o autor deixa claro que hoje existe um novo clima e avanço no diálogo inter-religioso. Contudo, ele próprio não esconde seus receios a respeito do ecumenismo e não há previsão, segundo ele, de que se possa atingir à unidade.

Olhando mais além, o entendimento do autor é de que o encontro entre as religiões está vivendo uma nova fase. Isto evidencia que a humanidade está cada vez mais planetária, o que possibilita esperar potencialidades inéditas sobre o diálogo e o ecumenismo.

Não é demais afirmar, nessa perspectiva, uma ocasião magnífica para a ampliação e o aprofundamento da consciência religiosa, que tem assim a possibilidade de se libertar de estreitezas, fundamentalismos e dos exacerbados fanatismos, sem que isso resulte na morte de toda identificação. Sem dúvida, isto nada mais é do que um chamamento a uma nova e mais flexível compreensão.

Relatando a respeito da nova imagem do Cristianismo, Queiruga (2011, p. 31) afirma o seguinte:

É claro que, levando a sério essa nova imagem de Deus, somos ao mesmo tempo conduzidos a uma nova imagem do Cristianismo. Imagem que lhe solicita pensar a fundo seu relacionamento com as outras religiões, assim como elaborar novo modelo de relações igreja(s) - mundo.

Em sua reflexão, Queiruga relata que era coerente pensar que “fora da Igreja não há salvação” (pelo menos, salvação sobrenatural), mas com o encargo de levar Deus ao deserto de um mundo que nada sabia sobre ele, quando muito, um vago conhecimento “natural”, e quase sempre deformado como era comum nas demais religiões.

Ao refletir sobre o horizonte de uma teologia cristã, Küng (1999, p. 145) assim se expressa:

Não é possível assumir hoje simplesmente todos os elementos interpretativos antigos, utilizados para explicar o significado salvífico de Jesus. Tampouco podemos fazer o que quisermos da história de Jesus, de sua mensagem, vida e destino como se fosse uma cifra de nossas próprias experiências humanas. Uma teologia a serviço do anúncio da fé cristã se interessa pela construção de uma ‘correlação crítica’, e não de uma relação qualquer, entre o ‘ontem’ e o ‘hoje’, entre a tradição de experiência cristã e as nossas experiências atuais.

Destarte, Küng (1999, p. 146) reconhece, na reflexão de Shillebeeckx, que a correlação crítica exige três coisas:

1. Uma análise do nosso mundo atual de experiência.
2. A descoberta das estruturas constantes da experiência cristã fundamental, comunicadas pelo Novo Testamento e pela posterior tradição da experiência cristã.
3. A correlação crítica dessa duas ‘fontes’. Esses elementos bíblicos devem estruturar as atuais experiências dos cristãos, como também estruturaram cristãmente a existência dos diversos autores bíblicos. Só neste caso haverá uma continuidade da tradição cristã. Porém, essa continuidade exige também dar atenção à transformação de horizontes hermenêuticos.

Sem dúvida, Küng (1999) está em linha de continuidade com a posição de Schillebeeckx. Essas três exigências neotestamentárias, que não serão objeto de maior aprofundamento, devem ser entendidas menos como correções críticas e muito mais como estímulo para seguir em frente.

Por fim, é de se reconhecer a valiosa contribuição de Queiruga (2011) para uma compreensão maior advinda da complexidade de tantas tradições religiosas antigas e modernas.

3.2.2 Por uma teologia aberta da revelação

Segundo Teixeira (2012b), Queiruga está entre os autores que buscam inovar a reflexão no campo do diálogo das religiões. É um apologista do “inclusivismo aberto”, mas alerta para o fato de que esta indicação é apenas uma “demarcação formal”, sem constituir-se em “determinante do processo reflexivo”.

Na verdade, a proposta de Queiruga é desenvolver sua reflexão a respeito do encontro das religiões com uma atitude de profunda abertura. Segundo Teixeira (2012b, p. 83): “uma abordagem mais aberta sobre esta questão pressupõe para Queiruga, uma remodelação do próprio conceito de revelação. É bem verdade que a compreensão da revelação foi um dos campos fecundos pelo diálogo inter-religioso”.

No atual contexto do pluralismo religioso não há mais espaço para se alimentar uma concepção exclusivista da revelação, baseada na perspectiva tradicional, de uma “clausura da revelação”. Queiruga está em linha de convergência com outros autores sensíveis ao desafio do diálogo inter-religioso e assim, na busca de uma remodelação do conceito tradicional de revelação.

Na perspectiva de Queiruga (2007, p. 69),

Ninguém pode pensar hoje, com um mínimo de sensatez, que toda a revelação tenha se concentrado unicamente na tradição bíblica cristã, diante de um mundo totalmente privado da presença reveladora de Deus. Os tempos para jogar com a tola e horrível tentação de um ‘exclusivismo’ cristão devem ser muito bem esquecidos e sepultados.

A reflexão de Queiruga é no sentido de saber se a única alternativa a esse posicionamento consiste em nivelar todas as experiências reveladoras (ou pelo menos as principais). Essa alternativa tem a seu favor a espontânea generosidade

do coração. Contudo, a crença dele é de uma obediência muito mais à onipotência imaginativa do desejo do que ao realismo da história humana.

A compreensão da revelação é de que Deus está presente em todos os homens e mulheres, não obstante todas as deformações, Deus se revela a eles. Revela-se a todos os seres humanos nas experiências intermediadas por suas tradições religiosas. De fato, existe uma continuidade salvífica e reveladora na experiência religiosa da humanidade.

Na Bíblia Sagrada (tradução de João Ferreira de Almeida), o texto de Atos 17, 27-28, expressa o seguinte:

Para que buscassem ao Senhor, se porventura, tateando, o pudessem achar; ainda que não está longe de cada um de nós; porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos; como também alguns dos vossos poetas disseram: pois somos também sua geração (BÍBLIA SAGRADA, 1991).

Estas passagens bíblicas apontam para uma presença constante de Deus na vida dos seres humanos. Na verdade, a bondade e misericórdia de Deus alcança os seres humanos no projeto da universalidade do seu Reino. Deus se revela ao ser humano, independente de qual seja a sua tradição religiosa. Nessa perspectiva, a dinâmica reveladora adquire uma singularidade peculiar, abrindo um campo inusitado para o diálogo inter-religioso. A experiência reveladora vem intimamente chancelada pela dinâmica da gratuidade. A revelação de Deus não está vinculada a troca de favores. Pelo contrário, o verdadeiro encontro com as religiões pressupõe o reconhecimento da gratuidade da revelação. Na concepção de Teixeira (2012b, p. 84): “a universalidade salvífica brota da essência mais íntima de Deus”, que ‘é amor’ (1 Jo 4,8.16).

Teixeira (2012) acrescenta que, para a reflexão teológica contemporânea, “não existe uma universalidade abstrata”, pois toda universalidade só pode se realizar “através de uma mediação particular”. Por outro lado, Queiruga (2007) entende que “não existe uma revelação isolada”, uma vez que a nova situação de encontro das religiões, facultada pela dinâmica da modernidade, deixou claro que nem a tradição bíblica é “tão divina” a prescindir os limites humanos, nem as outras tradições tão “humanas” a excluir qualquer presença viva do divino em seu horizonte.

Além disso, Queiruga (2007, p. 70) acentua:

Hoje é um fato evidente que a revelação bíblica não constitui uma realidade tão à parte que a distinga totalmente das demais religiões, nem que estas devam contar com ela para experimentar a presença salvífica de Deus.

Resumindo o que foi explanado até agora, o entendimento é de que Deus está realmente presente em todos os seres humanos; estes, em sua experiência religiosa captam sua presença como revelação ativa e salvadora; entre eles há um povo, o de Israel, que vive e expressa de modo específico essa revelação, começando assim a história santa que aparece recolhida na Bíblia.

Segundo Queiruga (2010, p. 285), “no fundo, também a universalidade vem a ser outro nome da plenitude. Uma revelação não poderia ser verdadeiramente plena, se de algum modo não pudesse alcançar a todos os homens e mulheres”.

O citado autor acrescenta, ainda, que a universalidade constitui, hoje, uma pedra de toque decisiva para a compreensão da plenitude. Para Queiruga (2010, p. 286): “se a revelação é tomada em seu significado pleno, como outro nome ou outro modo da salvação, compreende-se a transcendência do que aqui está em jogo”.

A sua compreensão é de que por esta questão passa uma das divisórias do fazer teológico, segundo se atenda, ou a universalidade numérica dos homens, e aí se dilua a universalidade específica da revelação cristã; ou, ao invés, a centralidade de Cristo, deixando-se na sombra o destino salvífico da multidão imensa dos que não o conhecem.

Depreende-se, assim, que é indispensável alguma mediação, no caso de pretender manter as duas evidências fundamentais da experiência cristã neste ponto: a primeira tem a ver com a universal vontade salvífica de Deus, “que deseja que todos os homens se salvem” (I Tm 2,4); a segunda envolve a radical centralidade de Cristo, pois “não há salvação em nenhum outro” (At 4,12). Deste modo, dever-se-á tratar, contudo, de uma mediação autêntica, que surja das próprias entranhas da questão, e não de estranhas sutilezas como aconteceram muitas tecidas em torno do axioma “*extra ecclesiam nulla salus*”.

De acordo com Teixeira (2012b, p. 85),

Ao abordar o tema da unicidade de Jesus e da revelação plena, Queiruga toca um ponto que divide os teólogos pluralistas e inclusivistas. O problema é saber se historicamente a plenitude da revelação ocorre unicamente em uma determinada religião, no caso o Cristianismo, ou simultaneamente nas diversas religiões.

Há discordância de Queiruga tanto da posição que fundamenta uma “universalidade de conquista” quanto da outra posição que “nivela todas as experiências reveladoras”. Assim, enquanto teólogo cristão, ele busca mostrar como a autocompreensão da universalidade cristã não pode romper com a convicção de que em Cristo se dá uma plenitude única e definitiva (TEIXEIRA, 2012b).

Ao discorrer sobre a plenitude da revelação em Jesus Cristo, Dupuis (1999, p. 345) assim se expressa:

A Carta aos Hebreus declara (Hb 1,1) que a palavra pronunciada por Deus em Jesus Cristo - no Filho - é a palavra decisiva de Deus ao mundo. E o Concílio Vaticano II comenta que Jesus Cristo ‘completa e confirma’ a revelação (DV, n. 4). Mas em que sentido e de que modo Jesus Cristo é a plenitude da revelação? Em que consiste exatamente essa plenitude?

Na tentativa de evitar desconformidade no entendimento da interpretação do texto bíblico, o autor pontua que a plenitude da revelação aqui não é, propriamente, a palavra escrita do Novo Testamento. Esta última é o testemunho e a interpretação oficial, o memorial autêntico de tal revelação. O autor entende que essa memória autêntica, que é parte da tradição constitutiva, deve ser distinguida do evento Jesus Cristo do qual as testemunhas creditadas dão testemunho. De acordo com Dupuis (1999, p. 346),

O mesmo entendimento tem a constituição conciliar Dei Verbum, quando distingue a plenitude da revelação no evento Jesus Cristo (DV, n. 4) da sua ‘transmissão’ no Novo Testamento, que pertence à tradição apostólica (DV, n. 7) (p. 346). O próprio Novo Testamento testemunha de que esse memorial transmite de maneira incompleta o evento de Jesus Cristo (cf. Jo 21,25).

Como parte final deste item, o ponto a ser focado tem a ver com a plenitude da revelação em Jesus Cristo, a qual é situada por Queiruga como “uma plenitude relativa e aberta”. Na sua reflexão, o autor parte do princípio de que, em razão da sua humanidade, Jesus era limitado. Em alusão à reflexão de Queiruga, Teixeira (2012b, p. 86), informa que “a revelação teve que ir fazendo nele o seu caminho. Ele foi também receptor da revelação”. Somente a partir da experiência de sua morte e ressurreição é que se torna claro o significado pleno de sua revelação. Como decorrência, acontece o excepcional alcance da ressurreição, que já é parte do mistério absoluto de Deus.

O autor defende a abertura de caminho para um encontro entre as religiões, um “diálogo” que chama cada parceiro a uma abertura constante ao dom da

universalidade de Deus. Na verdade, um chamamento a um “diálogo” em que todos aprendem e enriquecem a vivência de sua tradição particular com a contribuição das outras tradições religiosas. E aqui o Cristianismo, de forma particular, é induzido a viver de forma humilde e reconhecer valores reveladores de Deus presentes nas demais tradições religiosas.

A respeito da revelação divina na realização humana, Queiruga (2010, p. 452) pontua que:

A revelação que alcança sua plenitude em Cristo não fecha, mas antes abre; não paralisa a presença de Deus, mas a torna patente em sua máxima atualidade. Por isso a revelação é sempre atual: Deus continua se revelando, não no modo de abrir novas chaves - isso já se atingiu em Cristo -, mas no modo de poder vivê-las todas na livre acolhida de sua presença viva. Contudo, essa acolhida do Deus que se dá totalmente só foi total em Cristo; para os demais, é um processo sempre aberto e, portanto, história em marcha, que tem sempre à frente - como meta e como garantia - a plenitude do Crucificado-Ressuscitado.

A linha de defesa do autor, é a busca de um rompimento com a lógica do monopólio de determinada religião, ou mesmo de um exclusivismo da verdade, assim entendido com penhor ou posse de uma religião singular. Para Queiruga (2010), todas as religiões, inclusive o Cristianismo carecem de constante aperfeiçoamento.

Mesmo com todas as formas de revelação, onde Deus se tiver mantido em silêncio, todos devem fazer o mesmo, na convicção de que ele é Deus e de que há um limite à sua revelação: aquele que o próprio homem, em sua limitação, impõe (Jo 16,12). E com humildade todos devem aceitar que Deus, em sua soberania, reservou a si o conhecimento de certas coisas que ele não compartilha com ninguém (Mc 13,32). Repensar a revelação, é ter consciência da necessidade de uma teologia aberta da revelação, mormente nesse mundo globalizado e plural.

3.3 Pluralismo de princípio e alteridade das religiões

A compreensão mais aberta que alguns teólogos têm feito ao pluralismo religioso atual é analisada pela *Dominus Iesus* de maneira negativa. A Declaração *Dominus Iesus* assim se expressa: “O perene anúncio missionário da Igreja é hoje colocado em causa por teorias de caráter relativista que desejam justificar o pluralismo religioso não apenas de fato, mas também de princípio” (PANASIEWICZ, 2005, p.

49). Sem dúvida, o pluralismo religioso é um tema que vem ocupando a reflexão teológica nos últimos anos.

A partir do Concílio Vaticano II, uma nova consciência religiosa ante o pluralismo religioso tem propiciado não apenas novas reflexões teológicas, mas, também, novas posturas ante as diferentes tradições religiosas. Daqui emerge a prática do diálogo inter-religioso.

Pensar o pluralismo religioso como de princípio ou de direito não é relativizar a fé cristã, mas pensar a pluralidade religiosa de forma positiva. Ao refletir a respeito da singularidade cristã e a abertura plural, Teixeira (2012b, p. 174) faz a seguinte afirmação:

A abertura ao pluralismo religioso e o reconhecimento do valor da diversidade são componentes que acompanham a dinâmica cristã em sua essência, e a razão para isso encontra-se na própria prática de Jesus: sua abertura aos outros e sua compreensão do Reino de Deus. E também na sua relação de proximidade e amor ao Deus do Reino, para o qual ele aponta sem cessar.

O entendimento do autor é de que o Deus revelado por Jesus, que é o mesmo da fé judaica, é um Deus que suscita e abraça as diferenças.

Na abordagem deste item, serão apresentados alguns pontos do teólogo Faustino Teixeira, que nasceu em 1954 em Juiz de Fora, Minas Gerais. Graduou-se em Filosofia e Ciência da Religião na Universidade de Juiz de Fora (UFJF), mestrado em Teologia na PUC-Rio, e doutorado e pós-doutorado em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Já nos anos 80, começou a aprofundar-se na Teologia das Religiões. Hoje é um dos principais especialistas brasileiros nessa área, bem como no campo do diálogo inter-religioso. É autor de vários livros, entre os quais destacamos: *A Espiritualidade do Seguimento* (São Paulo, 1984) e *Teologia e Pluralismo Religioso* (São Bernardo do Campo, 2012).

O pluralismo religioso é uma realidade que se impõe na contemporaneidade, e faz parte, inevitavelmente, do cenário do século XXI. Não há dúvida de que o pluralismo é um componente “intransponível”, que desafia todas as religiões ao exercício fundamental do diálogo.

Ao referir-se a Küng, Teixeira (2014, p. 67) faz a seguinte afirmação:

As opções hoje são muito claras, ou a rivalidade entre as religiões, o choque de culturas, a guerra de nações - ou diálogo das culturas e paz entre as religiões, como condição para a paz entre as nações!.

Certamente, é parte integrante do diálogo a busca por uma unidade que venha preservar e salvaguardar a diferença e a liberdade. O diálogo é, acima de qualquer pressuposto humano, um caminho para a promoção de mudanças de paradigmas individuais, e uma atitude de flexibilização mental, com o objetivo de reconhecer e valorizar o outro. É nessa linha que serão abordados os tópicos subsequentes.

3.3.1 A abertura ao valor da alteridade

O fundamento do diálogo é a sua percepção do valor da diversidade, o que vem traduzir a riqueza da experiência humana. É ilusório pensar que é fácil a prática do diálogo com o outro, principalmente porque supõe certo grau de conhecimento e aceitação da própria identidade e da realidade vivenciada pela outra parte. Além do mais, as diferenças precisam ser respeitadas mutuamente.

De forma muito apropriada, o teólogo Teixeira (2014, p. 209-210) afirma que:

Não é simples esta dinâmica de abertura a alteridade. A realidade da diversidade provoca no interlocutor não apenas uma experiência de maravilha e encantamento, mas também de agonia, pois convoca a um exercício de liminaridade e fronteira, de um embate com um irreduzível, que se remove as entranhas intelectuais e afetivas. No diálogo experimenta-se a radical experiência da contingência e da vulnerabilidade. Daí ser o diálogo um 'lugar inquietante' onde a autocompreensão dos interlocutores vem radicalmente provocada, no sentido da apropriação de outras possibilidades: o que era antes estranho, distante e diferente torna-se possível.

Destarte, o verdadeiro diálogo não prescinde dos marcos identitários de referência, uma vez que eles são imprescindíveis para a disposição dialogal. Para alçar voos seguros, é necessário estar pisando em chão seguro. Não é demais ressaltar, por oportuno, que a verdadeira abertura ao diálogo inter-religioso está firmada na tranquilidade da própria experiência de fé e no exercício do zelo a ela dedicado.

Nesse mundo tão bem caracterizado pelo pluralismo religioso, não há espaço para enclausuramento de uma ou outra religião, uma vez que o nosso tempo carece, acima de tudo, de esperança, solidariedade, de abertura, respeito à alteridade, hospitalidade e afirmação da própria fé. Esse é o momento de abrir-se ao desafio da arte de compreender o outro e deixar-se transformar pelo encontro.

É imperioso dar continuidade ao espírito que moveu o Vaticano II, em cujos rastros aprendemos a manejar a linguagem do diálogo e da abertura. Na atual contemporaneidade, torna-se imprescindível o desafio do diálogo inter-religioso, tanto pelas valiosas lições deixadas pelo Vaticano II, quanto pelo novo momento que vive a Igreja Católica com a eleição do papa Francisco, que tem diante de si a honrosa missão histórica de promover o grande diálogo entre as outras tradições religiosas.

Teixeira e Dias (2015, p. 142), em concordância com a reflexão de Paul Tillich, que é teólogo protestante, assim escrevem:

Deve-se reconhecer que o verdadeiro diálogo entre representantes de tradições religiosas distintas só pode de fato ocorrer quando se respeita o valor da convicção religiosa do outro e o fato de ela se fundar numa experiência de revelação.

Assim, o diálogo pressupõe o respeito da convicção religiosa do outro, bem como o reconhecimento de que ela está baseada na experiência de revelação. É necessário que as janelas para a prática do diálogo estejam sempre abertas, e que tenham como referência suas paredes de sustentação.

Na linguagem do Profeta Isaías encontram-se as bases para um diálogo inter-religioso promissor. Eis o que diz o profeta: alargar a tenda, alongar as cordas e reforçar as estacas (Is 54,2).

Outro autor que retrata muito bem a questão da abertura dialogal é Panikkar (2007, p. 14), e aqui vale reforçar a sua posição sobre a essência do diálogo inter-religioso, com a seguinte expressão:

Quanto à sua essência, o diálogo inter-religioso só pode acontecer numa constitutiva abertura em que não se vise a unanimidade - o verdadeiro ecumenismo deve ser livre de qualquer tentação proselitista - em que nenhum participante seja excluído à partida, pois 'as chamadas 'religiões' não têm o monopólio da religião', em que tudo seja possível, inclusive realçamos o 'risco' da perda do prévio 'ponto de apoio', com a 'confusão' das nossas perspectivas ou a 'conversão' ao outro.

Ainda segundo o mesmo autor, esta abertura dialogal precisa ser nutrida por uma fonte interior, que é o "silêncio" ou a "sede humana de verdade", sem o qual se constituirá em uma mera degradação de "intercâmbios de opiniões superficiais". Panikkar, sem dúvida, é um dos maiores expoentes do diálogo inter-religioso. Ele o apresenta em uma dimensão ampla, quando se refere a uma experiência holística,

na qual o ser humano se compromete e fica isento de disciplinas ideológicas e ou doutrinárias.

Na verdade, a prática dialogal deve transcender aos aspectos políticos, ideológicos e até mesmo se desvencilhar de pré-conceitos das suas crenças e tradições religiosas. Deve-se considerar que para existir diálogo, primeiro deve haver abertura e desprendimento entre os dialogandos, em preparação prévia e precedido de um clima de silêncio que deixe fluir espontaneamente o diálogo.

Deve-se lembrar, também, que existe a componente política nessa comunicação entre as tradições religiosas, o que implica dizer que todo encontro inter-religioso recai, muitas vezes, em problemáticas humanas. Eis a importância de quem vai dialogar entrar em clima de abertura, a fim de que haja empatia e convergência, para que haja encontro no encontro. Sem espírito de respeito e valor à alteridade o diálogo pode ser comprometido e, conseqüentemente, não haver diálogo.

Em suma, o diálogo inter-religioso continua sendo um desafio a ser perseguido na contemporaneidade. Urge, pois, caminhar nessa direção e compreendê-lo como instrumento capaz de promover a paz entre as religiões, assunto que será objeto da reflexão no Capítulo 4.

3.3.2 Diálogo inter-religioso e pluralidade religiosa na contemporaneidade

Um dos grandes desafios na contemporaneidade é o desafio da acolhida do pluralismo religioso. Para Teixeira (2014, p. 83), “o pluralismo religioso é um fato incontornável de nosso tempo. As diferenças estão aí, por toda parte, a convocar novas perspectivas de conversação e entendimento”.

Na verdade, vive-se em um tempo de mobilidade crescente, onde se percebe que o contato entre as pessoas de crenças diversificadas tem se intensificado muito na atualidade. Em meio a esse novo panorama mundial, com diferenças de crenças, às vezes dominadas por radicalismo, o diálogo inter-religioso apresenta-se como o grande desafio para suscitar a reconciliação no século XXI.

Voltando-se o olhar para o século passado, percebe-se que ele deixou como herança um “estado de inquietação”, marcado por terríveis índices de violências em suas diversas formas. O século que se inicia traz amplas possibilidades de se estabelecer um diálogo alternativo e frutífero.

Segundo Vigil (2006, p. 26),

O fenômeno da mundialização, que cresceu exponencialmente no passado século XX na medida do desenvolvimento dos meios de comunicação com as novas tecnologias, está convertendo o mundo numa grande sociedade unitária, uma aldeia mundial, na qual as culturas e as religiões de cada sociedade, até agora isoladas e mutuamente ignorantes, fazem-se vizinhas e se veem obrigadas a conviver. Hoje, 'praticamente todas as religiões entraram em contato' mútuo e todas estão presentes umas nas outras, inevitavelmente.

Diferentemente de como ocorria no passado, quando a vida habitual de uma sociedade era delimitada exclusivamente por sua própria cultura e religião. Evidentemente, sabia-se da existência de sociedades com outras culturas e religiões, mas era difícil dialogar com outras religiões, pois as distâncias não o permitiam. Diante de um passado caracterizado por tantas distâncias e dificuldades de encontro entre as culturas e religiões, não se tem nenhuma dúvida de que o encontro entre as religiões torna-se, não apenas necessário, mas é um imperativo humano nos dias atuais.

No entendimento de Teixeira (2014, p. 85),

O diálogo aparece como um desafio singular para captar e compreender a extraordinária diversidade das tradições religiosas, bem como deixar-se enriquecer por ela. Nenhuma religião consegue exaurir o campo da experiência religiosa humana, sempre aberta a novas significações. As religiões não são 'mônadas isoladas' e destacadas da dinâmica plural do real. Elas se inserem numa teia complexa de relações e aprendizados, que relativiza as seduções particularistas.

Deste modo, o diálogo é fundamental, pois traduz o movimento de aproximação entre os dois mundos distintos. Mesmo reconhecendo a importância do diálogo inter-religioso na contemporaneidade, não se pode desconhecer que os males que pontuaram o século podem atingir o século XXI. O novo século não está isento de acontecimentos que possam conturbar a sociedade moderna. Aliás, o mundo permanece carregado de temor e tremor, inquietações, misérias e carente de uma ética global, como bem coloca Küng (2003, p. 10), ocasião em que ministrara uma palestra em Davos, que teve como tema a seguinte indagação: "Por que para sobreviver nós precisamos de padrões éticos globais?". Esse autor já vislumbrava uma situação futura conturbada, ressaltando que as religiões devem acentuar mais aquilo que as une do que aquilo que as separa.

4 RUMO A UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO AUTÊNTICO QUE PROMOVA A PAZ EM UM MUNDO GLOBALIZADO

Alguns autores, a exemplo de Hans Küng (2003), Raimond Panikkar (2007) e Faustino Teixeira (2012a; 2012b; 2014) têm tratado a respeito do diálogo inter-religioso como instrumento promotor da paz mundial. Obviamente, uma relevante forma de diálogo ocorre no âmbito da cooperação religiosa em favor da paz.

Evidentemente, é preciso que seja um diálogo em que estejam presentes obras, envolvendo ações e espírito de colaboração em busca de um mundo mais humano e justo; justiça a partir dos mais carentes, dos que se encontram excluídos.

O diálogo é uma experiência humana indispensável no processo de convocação à construção da paz mundial. Para Teixeira e Dias (2015, p. 152): “A luta em favor da paz constitui um desafio não apenas para núcleos restritos de especialistas ou estrategistas, mas trata-se de uma ‘responsabilidade universal’”. É inadmissível querer ser religioso ignorando o caminho do humano.

Segundo Küng (2003, p. 7): “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões”. No atual contexto mundial cabe às religiões em todo mundo uma responsabilidade especial: a promoção da paz mundial. A paz instrumentaliza a arte do diálogo e a celebração com as demais tradições religiosas, sempre na busca de um aprendizado recíproco.

Corroborando com a posição de Küng, Panikkar (2007, p. 92), além de pontuar a permanência do diálogo, afirma:

Hoje, em concreto, para muitos, conseguir a paz entre as religiões e promover a confiança mútua equivale a uma genuína atividade religiosa, com independência de fato de que um pertence a uma tradição concreta.

Resta, doravante, persistir na busca de um diálogo inter-religioso autêntico que promova a paz nesse mundo que se tornou globalizado, assunto que será explanado no item sobre a necessidade do diálogo inter-religioso em um mundo globalizado.

Segundo o entendimento de Teixeira (2014, p. 70),

Para que haja um diálogo inter-religioso autêntico é necessário reconhecer o valor do pluralismo como um pluralismo de princípio, ou seja, um pluralismo que vem acolhido positivamente no desígnio misterioso de Deus.

Mesmo reconhecendo o valor do pluralismo religioso, o diálogo autêntico e profundo com o outro nem sempre é possível, mas é necessário e premente na pós-modernidade, o que instiga aprofundar a reflexão no tópico seguinte.

4.1 Diálogo inter-religioso na contemporaneidade

Um dos traços característicos da modernidade é a pluralidade religiosa, que não é mais uma novidade na história, mas um traço que acompanhou o seu desenvolvimento. Os impactos da pluralidade religiosa têm sido incisivos no campo das religiões. Com o advento da sociedade pós-tradicional ou contemporânea as tradições têm mudado de status. Com essa mudança de status elas não estão mais garantidas, carecendo de mudanças e explicações.

Outro fenômeno característico desse tempo é a globalização, assim entendida como uma afirmação de uma nova consciência global e planetária, que também produz impactos decisivos sobre a sociedade e os indivíduos, com rebatimentos nas religiões. Nessa nova perspectiva planetária, com traços evidentes de intercomunicação e interdependência, aumenta a consciência viva, embora dolorosa, da presença das religiões e de suas respostas ao Mistério supremo da divindade.

Certamente, existem aqueles que convivem com essa dinâmica plural e até a ela se adaptam. Outros, no entanto, vivem mergulhados nos seus questionamentos e resistem aos desafios desse novo tempo, chamado de contemporâneo. Em meio a esse novo tempo, com tantas inquietações, indagações e a pluralidade de tantas opções religiosas, por vezes sem resposta plausível para as inquietações e questionamentos, surge a necessidade do diálogo inter-religioso, com todos os grupos, em todos os níveis, bem como seus desafios e frutos.

Segundo Teixeira e Dias (2015, p. 190),

A dinâmica atual da globalização e da pluralização correlata provoca a emergência de uma “ordem social pós-tradicional”, em que as tradições, sem perder o seu sentido de identidade, mudam de status: são discursivamente forçadas a uma exposição. Numa sociedade pós-tradicional as identidades religiosas são permanentemente provocadas a se declarar, a entrar em contato e se enriquecer com o diferente.

Obviamente, nessa nova perspectiva as tradições têm duas opções: a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal. A

escolha da primeira opção implica muitas vezes a assunção do fundamentalismo¹³, que consiste na “defesa da tradição de forma tradicional”, em reação às novas circunstâncias da comunicação global. A segunda opção, da comunicação dialógica, impõe-se, hoje, como um dos desafios mais fundamentais da humanidade (TEIXEIRA e DIAS, 2015).

4.1.1 A necessidade do diálogo inter-religioso no mundo globalizado

Diante do atual momento em que vive o mundo, com os mais diversos conflitos econômicos, sociais e religiosos, e ainda com o advento da globalização, os povos das diversas nações estão cada vez mais próximos. Sem dúvida, essa aproximação entre as nações vem possibilitar o diálogo inter-religioso, este tão necessário e urgente, a fim de que possam diminuir as guerras entre as religiões e promover a paz mundial. Na sua reflexão sobre diálogo inter-religioso como encontro e perspectivas, Panasiewicz (1999, p. 80) afirma que “o diálogo é condição *sine qua non* de evolução cultural e religiosa das pessoas e dos povos”.

A globalização é um dos fenômenos característicos desse novo tempo e que impacta decisivamente a religião. Não é apenas uma globalização que se restringe a uma dimensão econômica, mas atinge a transformação de contextos culturais, sociais e até locais. Este fenômeno incide igualmente sobre as diversas crenças, cujos fins simbólicos não mais controlam suas fronteiras.

Não é demais lembrar, por oportuno, que o diálogo inter-religioso anseia por construir uma sociedade em que predomine a justiça e valorize a diversidade religiosa e a identidade das tradições religiosas. De acordo com Tillich (*apud* TEIXEIRA, 2012b, p. 173), “o diálogo verdadeiro não se dá através do abandono da tradição religiosa, mas de seu aprofundamento mediante a oração, o pensamento e a ação”. Para dialogar não é preciso negar a tradição religiosa, uma vez o pressuposto básico do diálogo é a alteridade.

Com o surgimento da globalização acontece um processo de decomposição da identidade individual e coletiva que afeta e fragiliza os limites simbólicos das crenças e seus pertencimentos. A dinâmica dessa globalização e da pluralização correlata provoca a emergência de uma “ordem social pós-tradicional”, em que as

¹³O fundamentalismo é um fenômeno marcadamente moderno, expressão de uma reação às influências da globalização e do pluralismo.

tradições, sem perder o seu sentido de identidade, mudam de posição e são obrigadas, do ponto de vista do discurso, a uma exposição. Na verdade, em uma sociedade pós-tradicional as identidades religiosas estão sendo sempre provocadas a se declarar, a manter contato e buscar o enriquecimento com o diferente.

O teólogo Queiruga (2011, p. 38) faz a seguinte afirmação:

Mas de pouco valeria, definitivamente, o diálogo, se não desembocasse em colaboração. A presença maciça do ateísmo e a tarefa imensa de construir nova humanidade em transe de unificação impôs a urgência de algo evidente por si mesmo: a necessidade de as religiões se compreenderem hoje umas com relação às outras e unirem seus esforços em prol do mundo.

Ainda refletindo sobre um Deus para hoje, Queiruga (2011, p. 39) revela que na última conferência que Paul Tillich proclamou em sua vida, ele externou que, “se pudesse começar de novo, haveria de escrever sua teologia a partir do diálogo com a história das religiões”.

Vê-se, pois, que em meio a tantos conflitos religiosos que existem no mundo, inclusive com a presença de fundamentalismos, a instrumentalização de credos religiosos para fins terrivelmente bélicos, causando a inquietude espiritual, além de outros malefícios que afetam o planeta, com consequências ao meio ambiente e, principalmente, ameaçando a tranquilidade dos povos de diversas nações, não há com prescindir do diálogo inter-religioso.

4.1.2 Diálogo com todos os grupos e em todos os níveis

O mundo pós-moderno está cada vez mais entrelaçado por novas tecnologias de comunicação. Esse mundo, que é também policêntrico, será ao mesmo tempo um mundo transcultural e multirreligioso. Certamente, as diferenças entre as culturas e religiões não devem ser um impedimento para o diálogo, mas sua possibilidade.

Na verdade, o grande desafio que vem acompanhando o limiar do século XXI é a procura por uma nova compreensão entre as culturas e as religiões. Segundo Küng (2003, p. 205), é evidente, que “os nossos problemas decisivos do futuro na relação com outras religiões não são somente problemas a distância, mas também de proximidade”. Este autor tem a compreensão de que é necessária uma

nova visão geral religiosa. Nessa perspectiva, deve-se buscar novos caminhos que possam ser trilhados.

Diálogo nessa magnitude tem por objetivo uma nova abertura, encontros e ligações inter-religiosas. O diálogo é para além das fronteiras eclesiais; e aqui a Igreja tem um grande desafio nessa caminhada de promover o diálogo com todos os grupos, seja na esfera política, empresarial e com os cientistas de um modo geral. A Igreja precisa atravessar o grande mar dos limites desconhecidos.

Segundo Brighenti (2016, p. 112),

A Igreja, que sempre reconheceu no Simão do Tabor, sobretudo nos dias atuais, está chamada a seguir os passos de Pedro que parte de Cesaréia. Está desafiada a continuar afrontando, como fez o Vaticano II, o grande mar aparentemente hostil na sociedade secular, da autonomia do temporal, da razão autônoma e da miséria que suga a vida de dois terços da humanidade. Parecia que a renovação do Vaticano II era irreversível. Mas voltaram o medo do mundo moderno, posturas inquisidoras e defensivas diante dos valores da Modernidade, que vão dos direitos humanos à liberdade religiosa.

É o retorno da nostalgia da clareza e da uniformidade que proporcionava a cultura pré-moderna. Sem medo e preconceitos, o contexto atual desafia a Igreja a respeitar a autonomia do ser humano e, acima de tudo, a liberdade de consciência, no âmbito de uma sociedade caracterizada pelo pluralismo.

Brighenti (2016, p. 113) afirma que: “é preciso vencer o medo e continuar a viagem, ‘atravessar o grande mar’ do projeto civilizacional moderno em profundas mudanças, com humildade, capacidade de escuta, diálogo e busca em comum”.

Küng (2003, p. 206), que defende o diálogo com todos e em todos os lugares, assim se expressa:

Em todos os continentes, nós precisamos de pessoas mais bem informadas e orientadas sobre as pessoas de outros lugares e culturas, pessoas que assumam intuições de outras religiões e, nisso, simultaneamente aprofundem a compreensão e a prática da própria religião.

O diálogo precisa ser feito com todos os grupos, sem exclusão, incluindo homens e mulheres da política, empresários, diplomatas, funcionários e cientistas, todos voltados para os desejos da humanidade por uma reconciliação e paz, desejos estes evocados pela religião.

É necessário que o diálogo inter-religioso se desenvolva na linha de construção de uma sociedade mais justa e humana que valorize a diversidade religiosa e a identidade das religiões.

Panikkar (2007) defende que o encontro entre as religiões seja um processo contínuo, e que esteja sempre em marcha. É sempre buscar o outro e estar com os outros.

Nesta perspectiva, Panikkar (2007, p. 102, 103) afirma que:

O diálogo é contínuo. Permanece sempre inclusivo e, no entanto, todo diálogo está em si mesmo autenticamente completo – é um fim em si mesmo. [...] [Deste modo], [...] o diálogo é um processo que nunca se acaba, pertence à própria vida do homem.

O diálogo é com todos e para todos. Vale a pena persistir nessa busca permanente. Sendo o diálogo com todos os grupos em todos os níveis, ele precisa ser ampliado.

De acordo com Knitter (2008, p. 143),

Na atualidade, muitos dos esforços por estender ainda mais longe o alcance da religião católica às demais crenças, sem romper as cordas salva-vidas atadas à tradição passada, são marcadas por uma 'guinada para o Espírito Santo'. Percebe-se isso em dois dos mais proeminentes porta-vozes do debate teológico católico: Gavin D'Costa e Jacques Dupuis, sj.

Estes dois teólogos mencionados desejam seguir a liderança de João Paulo II e buscam demonstrar que, tendo o Espírito Santo como ponto de partida e centro de interesse, certamente os cristãos podem ter uma abertura maior em relação aos outros, bem como ter maior fidelidade ao Evangelho. Para Knitter (2008, p. 145): “Por causa de suas crenças no Espírito Santo, os cristãos estão predispostos a encontrar a verdade de Deus em outras religiões, mas não têm como predeterminar qual será essa verdade”.

O maior vigor na mensagem do Vaticano II é de que a Igreja cristã há de ser uma Igreja dialógica. E vai mais além: sem dar ouvidos às demais religiões, a Igreja não pode ser, verdadeiramente, uma Igreja. Uma Igreja que vive sob a égide do Espírito Santo, há de ter, inevitavelmente, um olhar para além dos seus guetos eclesiais. Segundo Queiruga (2011, p. 39), uma Igreja quando inserida nessa perspectiva, “alarga-se o espírito e surge como força a necessidade de novas proposições”.

Nessa nova perspectiva para além das fronteiras eclesiais, a comunidade dos discípulos de Jesus, que é a Igreja, é companheira de caminho e de trabalho de todas as pessoas de boa vontade pertencentes a outras Igrejas ou a outros credos, a professantes de um humanismo “aberto ao absoluto”. Se o diálogo é com todos os grupos e em todos os níveis, invariavelmente, estarão incluídos o diálogo científico e espiritual, o diálogo filosófico e teológico tanto entre os teólogos quanto entre os cientistas da religião. Um diálogo que leve a sério a pluralidade religiosa.

Em Jesus, certamente encontramos um dos maiores exemplos de diálogo com todos os grupos e em todos os níveis. Durante o seu ministério terreno, por ocasião das caminhadas de Jesus pelas estradas poeirentas da Palestina, é fácil perceber o quanto o Filho de Deus exerceu o diálogo entre os religiosos da sua época.

4.1.3 Os desafios e os frutos do diálogo inter-religioso

O encontro com o diferente, certamente, causará um choque de ideias e percepções. Sem dúvida, isso poderá resultar em um fator que venha contribuir para a quebra de preconceitos enraizados e de visões de mundo limitadas. Nesse caso, o diálogo é, a ao mesmo tempo, frutífero e desafiador.

Segundo Capello (2005, p. 127),

Os frutos e os desafios caminham juntos na construção do diálogo inter-religioso. Os frutos possuem sua base na reciprocidade, na troca, no aprofundamento da fé, na quebra de preconceitos. Ao mesmo tempo em que somos beneficiados com a disposição para o diálogo, somos desafiados a evidenciar esses frutos em ações concretas no nosso cotidiano.

O entendimento da dimensão desse desafio passa pela compreensão da teologia cristã, mesmo antes de qualquer outra possibilidade, como uma teologia dialógica, ou seja, edificada sobre a prática do diálogo inter-religioso. É evidente que os frutos do diálogo têm sua base na reciprocidade, na permuta, no aprofundamento da fé, na própria quebra de preconceitos, até então arraigados. Ao tempo em que reconhecemos os benefícios do diálogo, também somos desafiados a demonstrar esses frutos em ações reais todos os dias.

Exatamente por ser dialógica, a teologia não pode ser universal. Assim, para que exista harmonia entre as comunidades, não se faz necessária uma teologia que

venha solucionar contradições ou contornar divergências. Na verdade, o que necessita mesmo é de teologias que levem a sério o pluralismo e as diferenças entre as religiões, realizando assim, o papel de intermediação do diálogo, com vistas a contribuir para o aperfeiçoamento das experiências cotidianas.

O que deve ficar bem claro, e deve ser ressaltado, é que em meio à pluralidade religiosa, o caminho do entendimento é o diálogo. Entretanto, para que o diálogo seja uma realidade é necessário cada tradição manter a convicção da sua experiência pessoal de fé, sem cair nas armadilhas do egoísmo e da pretensão de ter a verdade absoluta. No encontro inter-religioso é fundamental manter a convicção da própria fé, bem como da sua identidade e tradição.

A partir desse modo de pensar, estarão postas as bases para o encontro com o outro e assim experimentar da outra tradição. Esse encontro entre as tradições, além de um aprendizado, é um conviver com as diferenças, enxergando nelas a possibilidade de crescimento e maior aproximação.

Para Capello (2005, p. 128): “dialogar significa repensar todo esse problema, isto é, sair do cristocentrismo para o reinocentrismo”. Na medida em que o diálogo é um desafio que precisa ser enfrentado na contemporaneidade, ele o é, também, uma expressiva oportunidade da colheita de frutos entre os dialogantes.

Segundo Panasiewicz (2007, p. 171),

Essa condição convida, portanto, as tradições religiosas em diálogo a uma profunda atitude de tolerância religiosa. Ser tolerante não significa ‘abrir mão’ da verdade, nem ficar neutro e sem se posicionar, mas sim escutar a diferença do outro que se manifesta. Ser tolerante significa ‘afirmar o direito sagrado de divergir’.

Aqui deve ser levado em conta o direito concedido por Deus de ser e pensar de forma diferente. Em outras palavras, é dar liberdade para que o outro mantenha suas características próprias e exclusivas de um indivíduo, sua própria identidade. Conseqüentemente, é manter o respeito ao outro na sua diferença que é, por vezes, o que forma sua identidade.

As condições de possibilidades do diálogo inter-religioso ocuparam um lugar de destaque no debate a respeito da teologia das religiões. Uma das preocupações de Knitter foi tornar praticável esse diálogo. Para tanto, entre os pluralistas ele foi um apologista da passagem do cristocentrismo para o teocentrismo, ou seja, do inclusivismo ao pluralismo. Assim, o problema cristológico está no centro da teologia do diálogo, exatamente como se encontra e permanece no centro da teologia das religiões.

Segundo Dupuis (1999, p. 514),

Observa-se que o diálogo só pode ser sincero se acontece num plano de paridade entre os interlocutores. Portanto, será que a Igreja e os cristãos podem professar sinceramente a vontade de entrar em diálogo com os outros se não estiverem prontos para revogar suas tradicionais afirmações sobre Jesus como Salvador “constitutivo” da humanidade? Essa pergunta envolve o problema da identidade religiosa em geral e da identidade cristã em particular, justamente com o problema da abertura aos outros exigida pelo diálogo.

Nessa perspectiva, é preciso distinguir vários aspectos que podem ser considerados como desafios do diálogo. Pelo menos dois desafios podem ser apresentados como ponto de partida nessa primeira reflexão. Em primeiro lugar, adesão e abertura. A profundidade de cada relacionamento depende muito do compromisso na adesão e na abertura. O acolhimento a essa abertura e adesão não significa abandono da própria fé. Pelo contrário, a honestidade e a sinceridade no diálogo exigem que os interlocutores sejam fiéis e íntegros à sua própria fé.

Em seu livro *Pluralismo Religioso Contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré* (*apud* PANASIEWICZ, 2007, p. 173) afirma que: “é preciso, portanto, manter a própria identidade, se quisermos que haja um verdadeiro diálogo”. Esse entendimento é de que não é negando a própria fé nem seu vínculo a uma tradição religiosa específica que vai conferir maior abertura para o diálogo. Essa fé religiosa não pode ser mercadejada no diálogo. O diálogo autêntico não combina com esse tipo de expediente.

Visto que a seriedade do diálogo não permite diminuir o tom das convicções profundas que caracterizam as duas partes, de igual modo aquilo que é relativo não pode ser absolutizado, seja pela incompreensão ou por intransigência.

Ainda segundo a reflexão de Dupuis (1999, p. 516),

Em toda fé e convicção religiosa há sempre o risco, e um risco real, de absolutizar o relativo. Vimos um exemplo concreto no Cristianismo quanto à ‘plenitude’ da revelação de Jesus Cristo. Essa plenitude não é quantitativa, e sim qualitativa; não é uma plenitude extensiva e onabrangente, mas uma plenitude de intensidade. Ela não se opõe de maneira nenhuma a natureza limitada da ciência humana de Jesus e, portanto, muito menos àquela da revelação cristã expressa numa cultura particular, relativa.

Não é demais afirmar, que essa plenitude não esgota, e nem poderia esgotar, o mistério de Deus, bem como não nega a verdade da revelação divina por intermédio dos profetas de outras religiões. O entendimento é de que a adesão à

própria fé e a abertura ao “outro” devem ser combinadas entre si. Assim, uma cristologia “constitutiva” que professa a salvação universal no evento Jesus Cristo parece tornar que ambas sejam possíveis.

Um segundo desafio para o diálogo inter-religioso, diz respeito à fé pessoal e a experiência do outro. Uma vez que o diálogo pressupõe a integridade da própria fé pessoal, há de requerer, também, abertura à fé do outro na sua diversidade. Segundo Dupuis (1999, p. 517), “cada interlocutor do diálogo deve entrar na experiência do outro, esforçando-se para colher essa experiência a partir de dentro”.

Essa possibilidade para ser concretizada deve estar acima do nível dos conceitos com que tal experiência é imperfeitamente expressa, para atingir, na medida das possibilidades, por meio e além dos próprios conceitos, a experiência enquanto tal. Em meio a essas considerações, sempre surgem indagações de como é possível a partilha de fés diferentes, e fazer de cada uma delas a própria fé e vivê-las ao mesmo tempo na própria vida religiosa. Certamente, visto à luz do absoluto, isso é totalmente impossível. Afora os conflitos interiores que teriam possibilidade de surgir no indivíduo, cada fé religiosa é um todo indivisível e requer uma adesão total da pessoa.

Feitas essas considerações, convém lembrar que, segundo Dupuis (1999, p. 520), “o agente principal do diálogo inter-religioso é o Espírito de Deus que anima seus interlocutores”. É esse mesmo Espírito que age em ambas as partes, tanto na cristã quanto na outra que não é cristã, o que deixa evidente que o diálogo não pode ser um monólogo. Resulta, assim, que os interlocutores cristãos não serão apenas doadores, mas também receptores de alguma coisa. Nem mesmo a “plenitude” da revelação em Jesus Cristo vai dispensá-los de ouvir, uma vez que eles não detêm o monopólio da verdade.

De algum modo os cristãos poderão adquirir benefício por intermédio do diálogo. Como por exemplo, por meio da experiência e o testemunho dos outros, serão capazes de conhecer com mais profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, dos quais haviam percebido com menor clareza e que também foram comunicados com essa menor clareza pela tradição cristã.

Sem dúvida, conforme afirma Dupuis (1999, p. 521), “o choque do encontro muitas vezes levantará questões, obrigará os cristãos a rever coisas assumidas gratuitamente e a destruir preconceitos profundamente arraigados, ou mudar concepções ou visões excessivamente restritas”.

De modo que os benefícios do diálogo são, ao mesmo tempo, um grande desafio para o cristão. Ao referir-se à importância das experiências recíprocas entre os dialogantes, Teixeira (2012a, p. 22) assim se expressa:

As experiências dialogais, vividas em profundidade, podem suscitar uma perspectiva inédita de Cristianismo, ou seja, de uma 'síntese inédita' entre os valores positivos do Cristianismo e das outras religiões. O Cristianismo mesmo pode ser transformado e transfigurado pela presença de perspectivas singulares oferecidas pelas outras religiões, que facultam a possibilidade de captação de virtualidades e potencialidades do Mistério que não foram explicitadas no âmbito do próprio Cristianismo histórico.

Em nível mais profundo, pessoas radicadas nas suas próprias tradições religiosas podem compartilhar as suas diversas experiências religiosas, de fé, de oração, compromisso e caminhos que possam conduzir os dialogantes ao enriquecimento recíproco.

Pela exposição feita até o momento, pode-se constatar que os frutos e os desafios do diálogo caminham de braços dados uns com os outros. Porém, acima e além dos benefícios garantidos, pode-se afirmar que o encontro e o intercâmbio têm valor enquanto tais. Como a pressuposição inicial é de uma abertura ao outro e a Deus, certamente está no seu envolvimento uma abertura mais profunda a Deus de cada um por meio do outro. O diálogo é, no entendimento de Panikkar (2007, p. 12), "Intercultural e inter-religioso como condição fundamental da paz, numa atitude que concilia o mais profundo rigor e erudição acadêmicos com a busca e partilha de uma experiência vivida que transcende o mero domínio do intelecto".

Para Panasiewicz (2007, p. 177), tem sido uma das preocupações da Igreja Católica nas últimas décadas

Possibilitar que aconteça de forma concreta o diálogo inter-religioso sua efetivação visa, internamente, a que as tradições religiosas possam conhecer mais de si mesmas, ampliem sua percepção de Deus e compreendam que o mistério divino é sempre mais do que podem conceber. Como objetivo externo, propiciar que a humanidade progrida na construção da paz, no respeito à vida e, sobretudo, que a pessoa humana seja mais valorizada em sua dignidade própria, à luz do status de ter sido criada à imagem de Deus.

Sem dúvida, as religiões têm muito a contribuir para o progresso da humanidade; elas não podem e nem devem se omitir ante esse papel fundamental e indispensável na marcha rumo a um diálogo autêntico e à paz mundial.

Com o advento do Concílio Vaticano II, houve uma mudança de visão acerca

das religiões não cristãs. É interessante notar que, passados cinquenta anos, o Vaticano permanece como fonte de inspiração para a vida da Igreja. A abertura promovida pelo Vaticano II continua diante de nós como tarefa aberta. Embora essa abertura tenha acontecido no ambiente católico, ela tem um alcance maior, podendo se estender para os protestantes e demais tradições religiosas que almejam integrar-se ao espírito do diálogo inter-religioso, com vista aos frutos desse diálogo.

De acordo com Brighenti (2016, p. 82),

O Vaticano II estabeleceu um diálogo da Igreja também com a sociedade civil autônoma, pois, como diz a *Gaudium et Spes*, a Igreja não tem todas as respostas aos problemas do mundo de hoje: Guarda do depósito da palavra divina, onde se vão buscar os princípios da ordem religiosa e moral, a Igreja, embora nem sempre tenha uma resposta já pronta para cada uma destas perguntas, deseja, no entanto, juntar a luz da revelação à competência de todos os homens, para que assim receba luz o caminho recentemente empreendido pela humanidade (GS 33b).

Mesmo sem ter resposta pronta para cada indagação, a Igreja tem o dever e a missão de contribuir com a solução dos diversos problemas que afetam a humanidade, o que seria uma tarefa impossível sem ela se colocar como interlocutora de todas “as pessoas de boa vontade”, mediante a expressão de João XXIII.

A larga visão do Vaticano II, bem como os frutos das mudanças que ele provocou, há de impregnar, primeiramente os cristãos e, em esforço de abertura e desapego, as demais tradições religiosas, de modo que o diálogo seja a ponte segura por onde cristãos e demais tradições religiosas vão passar, de mãos dadas, rumo a um verdadeiro diálogo, tendo como marco os acontecimentos inspiradores do Concílio Vaticano II, de alegria, esperança e paz, sobretudo para o mundo hodierno, com características de cicatrizes profundas na sociedade, a qual está ávida por uma âncora segura para enfrentar as vicissitudes desse tempo, eivado de tanta pluralidade religiosa, que é um chamamento ao diálogo. Urge, pois, que esse chamamento seja o grande desafio a ser enfrentado pelo Cristianismo na contemporaneidade, com a teologia das religiões em constante processo de renovação e de abertura ao pluralismo e ao diálogo com as mais diversas tradições religiosas.

Nessa estrada infinita de abertura, é evidente o surgimento de uma nova agenda para o desencadeamento mais audacioso de um encontro multirreligioso, cujo objetivo maior é Reino de Deus. A presença da Igreja é importante na vanguarda desse encontro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após conclusão do presente trabalho, que buscou abordar o diálogo inter-religioso a partir da centralidade de Jesus, ficou claro que existe a possibilidade de outros caminhos que possibilitam o acolhimento de Deus quanto ao processo salvífico de outras tradições religiosas, estas não incluídas no âmbito do Cristianismo.

O ponto de partida desse estudo foi apresentar uma visão das três posições no âmbito da teologia das religiões, conhecidas como exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, e a partir de uma análise mais ampla de cada posição, desenvolver a prática dialogal entre as diversas tradições religiosas.

Não obstante ser considerada ainda jovem, a Teologia das Religiões tem percorrido um bom caminho. Um olhar para trás vai dar conta de que ela registra marca variada de posições e multiplicidades de respostas dadas pelos teólogos ao problema central do significado da pluralidade das religiões que é, inevitavelmente, uma questão da modernidade.

E nessa perspectiva, pode-se afirmar, definitivamente, que o conhecimento de outra tradição religiosa requer, indiscutivelmente, o diálogo inter-religioso. Assim, para que haja um diálogo autêntico, conforme já ressaltado em páginas anteriores desta dissertação, é necessário reconhecer o valor do pluralismo religioso.

Por outro lado, não se pode esquecer o relevante papel inicial do Concílio Vaticano II nessa abertura ao diálogo com as outras tradições religiosas, abertura que permanece viva diante de todos que desejem a práxis do diálogo.

Um aspecto importante a ser sublinhado, e desenvolvido no capítulo segundo, foi considerar o diálogo inter-religioso a partir da centralidade de Jesus, cuja riqueza do assunto, passou por uma análise mais aprofundada da cristologia, até mesmo porque a cristologia pode ser uma disciplina pluralista, uma vez que o próprio Evangelho apresenta uma pluralidade de cristologias.

Deste modo, e é prudente esclarecer, a cristologia no pluralismo religioso não significa uma violação da perspectiva cristã, nem tampouco exclui a singularidade do Cristianismo, principalmente partindo da premissa de que o Novo Testamento prescreve uma cristologia no pluralismo religioso, assunto que também já foi abordado nesta dissertação.

Com efeito, não se pode esquecer que, junto à aceitação do valor do pluralismo religioso, vem o reconhecimento da alteridade, que é uma das condições fundamentais para o exercício do diálogo: o respeito pelo que há de irreduzível e irrevogável nas outras tradições religiosas, ou seja, de algo que jamais será tematizado ou mesmo totalizado no Cristianismo. É fundamental a compreensão e aceitação da existência do patrimônio espiritual das outras tradições religiosas, e assim não intentar reduzi-las a experiências meramente naturais.

Sem dúvida, com o advento do Vaticano II, que marca uma descontinuidade com a situação de então da Igreja, um novo horizonte é descortinado e vem convocar a teologia para reavivar a sua dimensão hermenêutica, e mais que isso, propor a atualização da mensagem cristã, de modo a reconhecer que a vontade salvífica universal de Deus, que alcança sua densidade máxima em Jesus Cristo, ganha igualmente expressão em outras figuras e tradições salvíficas portadoras de “verdade e graça”.

Quanto à abordagem do terceiro capítulo, que envolveu o diálogo como um desafio para o Cristianismo na contemporaneidade, o eixo principal da discussão foi a universalidade do Reino de Deus, com vistas a construir uma reflexão em uma perspectiva reinocêntrica, que teve como suporte uma caminhada teológica, mas passando por uma dimensão cristológica trinitária.

Em relação ao quarto capítulo, a pesquisa discorreu sobre o diálogo inter-religioso como instrumento da paz em um mundo globalizado, levando em consideração que um dos traços característicos da modernidade é a pluralidade. Outra questão que se levou em consideração é que os impactos da pluralidade têm sido muito incisivos no campo das religiões.

Ressaltou-se, ainda, a respeito dos desafios e os frutos do diálogo, e ficou claro que os frutos e os desafios caminham juntos na construção do diálogo inter-religioso. Como já explicitado nesta dissertação, a larga visão do Concílio Vaticano II, bem como os frutos das mudanças provocadas por ele, há de impregnar, primeiramente os cristãos e, em esforço de abertura e desapego, as demais tradições religiosas.

Alguns comentários finais poderão ser compartilhados nesta pesquisa: em primeiro lugar, não vislumbrar um caminho único para a evolução da teologia, uma vez que, tanto as teologias quanto os teólogos estão, atualmente, ainda, em posições muito variadas, e, em alguns pontos, até contrastantes. O que não era

apenas previsível, mas considerado como algo bom, e é um indicativo de que o diálogo, prático mais que teórico, a respeito do futuro da teologia está em marcha, e porque não dizer, longe de chegar ao seu final.

Como segundo comentário, no futuro cada vez menos vai se falar de “teologia”, e mais “das teologias”, e muito diversificadas. Um outro ponto que merece realce, é que a teologia foi sempre confessional, e é claro que sempre será necessária tal teologia confessional no interior das religiões. Vislumbra-se, no entanto, que a presença de uma teologia supra-confessional vai abrindo lugar, passo a passo, a partir das veteranas teologias ecumênica e macroecumênica, a outras formas muito diversas, atualmente em experimentação. Na verdade, o debate teórico e prático está aí, e é um dos eixos principais que estão gestando o modelo futuro da teologia.

Vê-se, assim, que em uma perspectiva futura, quem superar os temores e os preconceitos poderá ver que vão surgindo propostas cada vez mais sérias a respeito da possibilidade de uma teologia inter-religiosa, deixando de fora toda e qualquer ambiguidade, indefinição e sincretismo. Obviamente, em uma sociedade cada dia mais plurirreligiosa, a teologia vai ter de ser cada vez menos monoconfessional.

Vale lembrar, já caminhando para a conclusão das considerações finais, a afirmativa de Teixeira: “Nada mais essencial no tempo atual do que o diálogo entre as religiões” (TEIXEIRA, 2012, p. 166). E é com esse desafio fundamental que se lança o futuro entre as religiões.

De resto, não há como persistir em atitudes hostis e discriminatórias em relação às demais tradições religiosas. Há, portanto, uma urgência em recuperar o essencial “espírito de diálogo”, bem como uma atitude otimista quanto aos desígnios misteriosos de Deus para a humanidade.

Assim, em meio ao contexto plural na atual contemporaneidade, não há que pensar em exclusivismo. Inclusivismo, este sim, é o caminho da convergência. Quanto ao pluralismo, deverá ser o caminho, no futuro, a que todas as religiões possam trilhar por ele. Por enquanto, o inclusivismo é uma opção plausível, com a qual concordo e defendo, uma vez que tem Jesus Cristo como centro e caminho para a salvação do ser humano.

Por conclusão, vale lembrar a expressão de Küng (2003, p. 210), que diz: “Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem um diálogo entre as religiões”.

Em meio a esse mundo globalizado, o grande desafio do Cristianismo na contemporaneidade é aceitar que a realidade do Reino de Deus é vivida de modo antecipado em uma troca mútua entre os cristãos e os “outros”.

Na verdade, a intenção é mais ampla, e o ânimo é mais abrangente. O verdadeiro propósito é delinear um percurso em direção a uma “teologia do pluralismo religioso”.

Por conclusão, defendo a pertinência de aprofundar cada vez mais a pesquisa do tema ora explorado nesta dissertação, por entender que o mundo hodierno não comporta uma postura fechada dos teólogos em relação ao diálogo inter-religioso. E aqui é pertinente lembrar o que escreveu Duquoc (2006, p. 51): “A marginalização da teologia tradicional deve-se em parte à sua falta de adaptação aos desafios contemporâneos. Ela não soube lançar mão do diálogo, incentivado pelo Vaticano II, entre a Igreja e o mundo”.

Ademais, muitos teólogos contemporâneos estimam que a teologia tradicional faz omissão, em sua elaboração, de uma constante dos nossos costumes ocidentais: o debate, que é uma maneira eminente do exercício da democracia de opiniões.

Assim sendo, os fundamentos estão lançados e as portas estão abertas. Agora, é quebrar paradigmas e buscar o diálogo em favor da boa convivência entre os povos e as diversas tradições religiosas. Urge que esse seja o caminho dos que desejam um mundo de paz, e que a busca pelo diálogo inter-religioso possa ser uma atitude humana básica.

REFERÊNCIAS

- AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- ARAGÃO, Gilbraz de Souza. **Entrevista**. Diário de Pernambuco Impresso. Recife, 2017. Disponível em: <http://www.impresso.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/cadernos/vida-urbana/2017/04/15/interna_vidaurbana,166815/entrevista-gilbraz-aragao.shtml>. Acesso em: 02 jun. 2017.
- AZEVEDO, Sílvio Murilo Melo de. **Teologia das religiões: rumo a um inclusivismo bíblico**. São Paulo: Clube de Autores, 2015.
- BÍBLIA SAGRADA. **O Antigo e o Novo Testamento**. Rio de Janeiro: IBB, 1991.
- BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- CAPELLO, Irene Martins. **O desafio do diálogo inter-religioso no pensamento de Jacques Dupuis**. Bauru: Edusc, 2005.
- DUPUIS, Jacques. **Introdução à cristologia**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. **O Cristianismo e as religiões**. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUQUOC, Christian. **A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HAIGHT, Roger. **Jesus símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. **O futuro da cristologia**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- HICK, John. **Teologia cristã e o pluralismo religioso**. São Paulo: Editorial, 2005.
- MANCUSO, Vito. **Eu e Deus: um guia para os perplexos**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- KNITTER, Paul F. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- LOPES, Claudinei Jair. **Pluralismo teológico e cristologia: nos caminhos da relevância teológica da história e da relevância histórica da teologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MIRANDA, Mário de França. **Inculturação da fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

MOLINER, Albert. **Pluralismo religioso e sofrimento eco-humano**: a contribuição de Paul F. Knitter para o diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 2011.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Diálogo e revelação**: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: Arte, 1999.

_____. **Eclesiologia relacional e ecumenismo**. In: VIGIL, José María. **O atual debate da teologia do pluralismo**: Depois da Dominus Iesus. Livros Digitais Koinonia, vol. 1, vers. 1.01, out. 2005.

_____. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. São Paulo: Paulinas, 2007.

PANIKKAR, Raimon. **O diálogo indispensável**: paz entre as religiões. Portugal: Zéfiro, 2007.

PERRIN, Christine Lienemann. **Missão e diálogo inter-religioso**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **A teologia depois do Vaticano II**: diagnóstico e propostas. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. **Autocompreensão cristã**: diálogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **O diálogo das religiões**. 4. impres. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **O fim do Cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Repensar a Cristologia**: sondagens para um novo paradigma (São Paulo: Paulinas, 1988)

_____. **Repensar a revelação**: a relevância divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **Um Deus para hoje**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA Daniel Santos. **A teologia das religiões em foco**: um guia para visionários. São Paulo: Paulinas, 2012.

SCHILLEBEECKX, Eduard. **Cristo sacramento do encontro com Deus**: estudo teológico sobre a salvação mediante os Sacramentos. Petrópolis-RJ: Vozes, 1967.

_____. **História humana**: revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

SEGALLA, Giuseppe. **A cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1992.

SOUZA, Daniel Santos. **Cristologia na encruzilhada**: possibilidades de uma cristologia pluralista da libertação a partir de J. Dupuis e J. Sobrino. São Paulo: Reflexão, 2016.

TEIXEIRA Faustino. **Cristianismo e diálogo inter-religioso**. São Paulo: Editorial, 2014.

_____. **Buscadores do diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2012a.

_____. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012b.

_____. **Para uma teologia cristã do pluralismo religioso a propósito de um livro (II)**. Perspectiva Teológica, 1998. Disponível em: <faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/download/676/1101>. Acesso em: 02 jun. 2017.

_____; DIAS Zwinglio Mota. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso**: a arte do possível. Aparecida-SP: Santuário, 2015.

URETRA, Floral. **Elementos de teologia cristã**. Rio de Janeiro: Juerp, 1995.

VIGIL, José Maria. Ponto de partida: rumo à uma teologia pluralista, inter-religiosa, laica, planetária... o futuro da teologia como ponto de partida de nossa pesquisa *In*: _____ (Org.). **Por uma teologia planetária**. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. **Teologia do pluralismo religioso**: para uma releitura pluralista do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.