

## **O ENCONTRO DAS RELIGIÕES**

*Mario de França Miranda*

O objetivo destas linhas é oferecer uma introdução à atual discussão teológica em curso sobre as religiões. Nossa principal preocupação é de ordem informativa, isto é, deixar que falem os que escreveram sobre o tema nestes últimos anos. Não temos a menor pretensão a sermos completos, cientes da imensa bibliografia já publicada. E nem sempre poderemos oferecer ao leitor uma conclusão clara sobre todos os pontos desta problemática, pois alguns deles são ainda autênticas "questões disputadas".

### ***1. História, método e finalidade da teologia das religiões***

A Teologia das religiões não apresenta ainda um estatuto epistemológico bem definido (Seckler 1986 166). Aqui reside uma das causas da atual discussão. Pois trata-se de uma ciência relativamente recente, originada da confluência de diversos fatores. Elenquemos alguns deles, mesmo com o perigo de sermos incompletos: uma proximidade inédita do cristianismo com as outras religiões; a enorme riqueza de conhecimentos sobre as mesmas hoje disponível; o testemunho moral de muitos membros destas religiões; o escasso fruto recolhido depois de séculos de trabalho missionário em alguns países; a relativização das religiões devido à sua pluralidade, acentuada ainda pela compreensão das mesmas como sistemas simbólicos funcionais; uma má consciência da parte de alguns teólogos cristãos com relação à atividade missionária do passado, unida à política colonial das grandes potências européias; a atração exercida no ocidente pelas religiões orientais.

Na teologia católica, ao se tratar da salvação dos que ignoravam o cristianismo, duas linhas de pensamento influirão nos textos do Con-

cílio Vaticano II (Sartori 405-409). Uma representada por *Jean Daniélou*, *H. de Lubac e outros*, que afirmava a “revelação cósmica” como autêntica revelação positiva de Deus, situando-a entre a revelação bíblica e a manifestação de Deus através da razão metafísica. São tais religiões apenas expressões do *homo naturaliter christianus*, não tendo um papel na história da salvação (Dupuis 1992 122). De fato tinham elas “as sementes do Verbo”, continham em si valores reais, mas, em razão das ambigüidades devidas ao pecado, não eram valorizadas como religiões, tendo no cristianismo sua realização última e definitiva, ao qual deviam se converter. A outra linha era representada sobretudo por *Karl Rahner* que afirmava atingir a graça de Deus a transcendência de todos os homens e mulheres, fazendo-os sentirem sua ação, e mesmo iluminando-os, já que era captada em suas consciências, embora de um modo não temático. O ser humano ao acolher esta realidade em sua transcendência satisfaz a noção da “fé implícita”, necessária para a salvação. Por outro lado, sendo a sociabilidade uma característica essencial do homem, ganham as religiões certa qualificação, pois tematizam social e explicitamente o relacionamento do homem com Deus, embora em si mesmas contenham elementos de ignorância e de pecado.

O Concílio Vaticano II apresenta-se otimista com relação à salvação dos não cristãos (LG 16; GS 22), já que a salvação de Jesus Cristo é oferecida a todos os seres humanos; estes podem portanto serem associados ao Mistério Pascal de um modo conhecido por Deus. Nas outras tradições religiosas vê o Concílio um “raio desta Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2), afirma nelas a presença de “sementes do Verbo” e assinala “as riquezas que, por sua munificência, Deus dispensou às nações” (AG 11). Reconhece positivamente que estas procuram encontrar respostas “aos enigmas escondidos da condição humana” (NA 1) e alude ao bem semeado não só no “espírito e no coração dos homens”, mas também “nos ritos e nos costumes dos povos” (LG 17), embora o mesmo deva ser “sanado, elevado e consumado” (AG 9). Tendo que justificar a universalidade da salvação cristã diante das outras religiões e tendo, conjuntamente, de oferecer um juízo teológico sobre as mesmas, o Vaticano II satisfaz a primeira tarefa ao reafirmar a salvação de toda a humanidade em Jesus Cristo, mas não tratou explicitamente da outra, de tal modo que o sentido salvífico das religiões permaneceu confuso (Waldenfels 1984 760).

João Paulo II reconhece a ação do “Espírito de verdade operando fora dos limites visíveis do Corpo Místico” (RH 6; RMi 28; cf. DV 53). Depois do dia de oração em Assis, dirigindo-se à Cúria Romana, o Papa afirma ser toda oração autêntica suscitada pelo Espírito Santo e estabelece as bases para um contato positivo com as outras religiões: todos, homens e mulheres, são criados por Deus à sua imagem, dota-

dos de um destino comum, dentro de um único plano salvífico em Jesus Cristo, com a presença ativa universal do Espírito Santo (DA 27-28). O documento "Diálogo e Anúncio" reconhece que "pessoas sinceras, inspiradas pelo Espírito de Deus, marcaram a elaboração e o desenvolvimento de suas respectivas tradições religiosas, embora nem tudo o que nelas se encontra seja 'fruto da graça'" (DA 30).

Atualmente ganha força a exigência de um maior conhecimento de cada religião, antes de se elaborar uma teologia da mesma. Já que em cada tradição religiosa se encontram elementos de origem e alcance bem diversos, deve a reflexão teológica limitar-se a considerar fenômenos concretos e bem definidos. Assim se evitará um juízo global e apriorístico sobre as duas questões mais candentes hoje: *se uma religião é depositária da revelação e se pode ser considerada mediação salvífica*. Deste modo alguns propugnam uma teologia da história das religiões (Pannenberg 1967); outros levam a sério a evolução histórica das religiões, suas especificidades respectivas, por vezes incompatíveis entre si (Ratzinger 1964); outros ainda reconhecem a importância do material fenomenológico e histórico fornecido pelo estudo das religiões, sem contudo invalidar o método dedutivo (Rahner 1975 370; 375) cujos resultados deverão ainda ser verificados (Rahner 1978 341); e outros ainda, na mesma linha, recusam-se a dar, sem mais, um reconhecimento positivo a todas as religiões (Seckler 1989 17). Nos estudos em conjunto sobre o nosso tema em nossos dias podemos encontrar monografias, centradas em algum aspecto ou tema particular de uma ou mais religiões, lado a lado com trabalhos que privilegiam princípios gerais ou perspectivas mais teóricas e universais.

Numa época em que se cultua o diálogo, a busca de compreensão, a tolerância, nada mais natural que apareçam tentativas de elaborar uma teologia das religiões a partir de critérios que sejam por todos aceitos, não sendo portanto exclusivos de uma determinada tradição religiosa. Para fugir de um certo dogmatismo, que esteve, por vezes, presente na reflexão cristã do passado, busca-se padrões "de fora" que permitam avaliar a verdade de uma religião. Os esforços feitos nesta direção, que serão vistos mais adiante, não chegam a convencer. Se a teologia é "a fé que busca entender" não se vê como abandonar o "princípio dogmático" (Seckler 1986 173) ou refletir teologicamente prescindindo de sua própria perspectiva (Rahner 1962 138). Neste sentido teremos sempre uma pluralidade de teologias das religiões, elaboradas a partir de pressupostos diferentes.

Uma teologia cristã das religiões deverá se apresentar diversamente conforme as múltiplas tarefas com que se defronta. *Primeiramente* deverá o cristianismo procurar se compreender e se avaliar a si mesmo no contexto de uma pluralidade de religiões. No interior deste horizonte deverá refletir sobretudo a verdade e a universalidade por

ele reivindicadas. *Em segundo lugar* deverá buscar o sentido, a função e mesmo o valor próprio das religiões não cristãs na totalidade da História da Salvação. *Finalmente*, deixando uma perspectiva mais abstrata, deverá a teologia cristã estudar e examinar religiões concretas, conteúdos e dados bem definidos, que deverão ser confrontados com os conteúdos e dados cristãos. Naturalmente é necessário que se chegue aos critérios que permitam uma discussão crítica deste material e a uma hermenêutica que o interprete (Seckler 1986 169s).

## 2. Valor salvífico das religiões

A questão de fundo é a seguinte: são as religiões, de fato, mediações de salvação para seus membros? A resposta afirmativa desdobra-se em duas novas perguntas: são mediações salvíficas autônomas ou é a salvação de Jesus Cristo que nelas se realiza? Neste último caso, esta salvação se dá *apesar* desta tradição religiosa ou, de certo modo, *através* dela? (Dupuis 1989 162). Trata-se portanto de definir o *statut* do cristianismo e das outras religiões, enquanto grandezas sócio-culturais, com relação à questão da salvação do homem. Não se deve confundir esta questão com a problemática do indivíduo, cristão ou não, com relação à salvação. Esta última examina a experiência religiosa, a retidão e a autenticidade nela presentes, etc. Esta distinção nem sempre vem sendo devidamente observada por alguns teólogos, como veremos mais adiante.

O Concílio Vaticano II, em seus textos mais pertinentes para o nosso tema (LG 16s; AG 9 e 16; NA 2), não chega a se colocar explicitamente a questão e respondê-la de modo claro (Waldenfels 1984 760), embora, para alguns, ofereça uma base que *aponta* para a afirmação de que as religiões são caminhos salvíficos para seus membros (Dupuis 1989 176-179). Há teólogo que encontra nos textos citados mais do que afirma o Concílio (Knitter 1986 106), como há também quem considere qualificar, por princípio, as religiões como vias salvíficas um disparate teológico (Seckler 1989 18).

Os diferentes posicionamentos teológicos diante desta questão acarretam uma multiplicidade de classificações. Vejamos algumas: "Cristo contra as religiões, nas religiões, acima das religiões e junto com as religiões" (Knitter 1986); "universo eclesiocêntrico (cristologia exclusiva), universo cristocêntrico (cristologia inclusiva), universo teocêntrico (cristologia normativa) e universo teocêntrico (cristologia não normativa)" (Schineller; Dupuis 1989). A divisão tripartita "exclusivismo, inclusivismo e pluralismo" é a mais adotada pelos teólogos (Schmidt-Leukel 1993) e se assemelha bastante a uma outra: "eclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo". Tendo que esco-

lher uma delas para seguir com nossa reflexão, ficaremos com esta última, completando-a com as outras, sempre que for necessário.

O *eclesiocentrismo* rígido, fruto de um determinado sistema teológico (Barth) ou de uma compreensão errônea da expressão "fora da Igreja não há salvação", já não mais é defendido pelos teólogos católicos, depois das claras afirmações do Vaticano II sobre a possibilidade de salvação fora da Igreja. Discute-se ainda (Dupuis 1989 135) sobre a relação da Igreja com a salvação: como mediação constitutiva análoga à mediação de Cristo, ou como mediação de sinal ou sacramento.

O *crisocentrismo* aceita que a salvação aconteça nas outras religiões, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo. Esta posição é hoje, sem dúvida, a mais aceita entre os teólogos católicos (Sullivan 181), embora haja diferenças entre eles. Procura ela conciliar a vontade salvífica universal de Deus com o fato de que todo homem vive e se realiza como homem dentro de uma tradição cultural, que tem na religião respectiva sua expressão mais elevada e sua fundamentação última. Exposta primeiramente por K. Rahner (1962), com base em sua teologia do "existencial sobrenatural", limitava a legitimidade (provisória) das religiões ao tempo anterior a Jesus Cristo ou à ausência do cristianismo como grandeza sócio-cultural *efetiva* num determinado contexto (Rahner 1962 141). Fora destas condições perdiam as religiões sua legitimidade salvífica diante do cristianismo (Rahner 1967 371).

Esta reflexão teológica ganha popularidade e começa a ser utilizada para justificar serem as religiões legítimos caminhos de salvação. Esta afirmação feita de modo global, apriorístico e sem ulteriores matices, provocou algumas críticas, sem dúvida alguma sérias e pertinentes. A passagem sutil de um *dado de fato* (cada um se salva necessariamente dentro de um contexto cultural-religioso) para uma *afirmação teológica* que faz, sem mais, das religiões caminhos salvíficos legítimos, atribui às mesmas um significado salvífico exagerado (Moingt 102). Pois a salvação apareceria então como o prêmio pela pertença a uma religião ou pelo comportamento conforme a um determinado sistema religioso (Ratzinger 1972 171), que teria o monopólio da mediação salvífica (Seckler 1986 179). Além disso passa-se da subjetividade do *homem* sob a influência da graça para a afirmação da constituição salvífica de *todas as religiões*. Este passo carece de sustentação (Seckler 1989 19s). Não estaríamos correndo o perigo de substituímos o monopólio salvífico do cristianismo pelo monopólio salvífico das religiões (Seckler 1992 127) ?

De fato as premissas postas por Rahner levam a conclusões mais vastas. Pois qualquer contexto sócio-cultural, mesmo não religioso, pode ser o local onde se realiza a salvação para o homem, conclusão

mais tarde reconhecida pelo próprio autor (Rahner 1978 347). Com isto emerge a questão do *critério salvífico* para as práticas humanas em busca de salvação (Seckler 1992 128). Revelado por Jesus Cristo é um critério *definitivo* (Pannenberg 1987 188) e consiste na prática do amor a Deus e ao próprio semelhante (Moingt 102; Ratzinger 1972 172), e não na participação em cultos de outras religiões (Pannenberg 1989 110).

A oposição entre Evangelho e religião, mesmo sendo válida, pois é afinal a prática do Evangelho o que realmente salva, não deve significar uma depreciação das religiões. O homem de coração sincero, que deve seguir os ditames de sua consciência, só existe dentro de um contexto religioso-cultural, que o torna consciente da realidade de sua salvação, tematizando a questão de Deus (Pannenberg 1989 102). E mesmo que não proponha a salvação contribui para a sua acolhida (Doré 211). Neste sentido a prática sincera das próprias tradições religiosas, na medida em que estas contêm valores religiosos autênticos (evangélicos?), pode significar a adesão implícita à oferta salvífica de Jesus Cristo (DA 68).

O *teocentrismo* pretende ser uma superação do cristocentrismo, uma mudança de paradigma, uma revolução copernicana (Hick). Schineller, seguido por Dupuis, distingue um teocentrismo no qual Jesus Cristo, sem ser constitutivo, é entretanto normativo da salvação (Troeltsch, Tillich) e um outro, no qual Jesus Cristo nem mesmo é normativo (Hick). No primeiro caso, sem negar que outros possam também mediatizar a salvação, reconhece-se em Jesus Cristo o mediador que melhor a expressa. O amor de Deus se revela mais claramente em sua pessoa e em sua obra. Cristo é assim o paradigma para outros mediadores. Mas sem Ele não ficaríamos sem salvação, e sim sem sua manifestação mais perfeita. No segundo caso Jesus Cristo não é nem constitutivo e nem normativo para a salvação do homem. Deus é de tal modo transcendente e incompreensível que não podemos julgar seus desígnios por nossos padrões humanos. Assim também não podemos avaliar ou comparar os vários sistemas religiosos (Schineller 556-561). Não entraremos mais em detalhes sobre esta posição, pois ela será explicitamente abordada nos temas ulteriores.

### **3. A questão da verdade**

Nota-se hoje uma tendência a relegar para o segundo plano, na reflexão teológica sobre as religiões, a questão da verdade, acentuando-se mais o valor salvífico das mesmas (Waldenfels 1985 242). De fato esta questão traz problemas sérios de ordem teórica e prática, sendo que, no passado, teve conseqüências negativas no encontro entre as religiões. Daí a tendência a diminuir, incriminar ou privatizar esta

questão (Seckler 1986 179), pela afirmação de que os critérios de verdade só valem para a respectiva religião (Kueng 1987 239).

A discussão sobre a verdade, ora em curso na Filosofia, acaba por repercutir na Teologia. Assim aparecem as distinções entre “verdade-enunciado” e “verdade-existência”, entre “verdade objetivada” e “verdade relacional”, e a conclusão de que a verdade implicada na fé cristã, ou na religião em geral, não se relaciona com uma realidade objetiva e nem reivindica correspondência com a mesma, mas apenas exprime uma situação subjetiva, uma evidência fundada na experiência, uma autenticidade da respectiva situação existencial, uma veracidade da confissão, uma originalidade da decisão, uma eficiência pragmática. Entretanto não se pode negar que toda verdade existencial implica necessariamente a verdade objetiva. Além disso a distância entre verdade científica e verdade religiosa diminuiu com as conclusões da atual pesquisa filosófica. Esta situa o conhecimento científico dentro de um quadro maior, onde pesa seja a questão dos valores seja a problemática existencial. Além disso o critério da verificação não mais qualifica a concepção objetiva da verdade (Kreiner 1987 112-118).

Aqueles que introduzem uma noção mais existencial de verdade, olhando mais a pessoa que tem uma conduta de vida correta, embora suas crenças possam ser recriminadas, estão no fundo confundindo “estar-na-salvação” com “estar-na-verdade” (Kreiner 1990 27; 41). Dever-se-ia pensar mais, na perspectiva cristã, *a salvação como verdade e o estar na verdade como salvação* (Seckler 1986 180). No momento em que a fé cristã não mais reivindicar a realidade objetiva de seus conteúdos transforma-se ela em mera expressão de estados de ânimo subjetivos, provindos de raízes emocionais ou resultantes do compromisso assumido. Com isto o único critério para sua validade seria de ordem pragmática ou terapêutica: é verdadeira se ajuda o fiel, a comunidade ou a sociedade (Kreiner 1987 119). Além disso a omissão do discurso sobre a verdade acarreta a equiparação superficial de todas as religiões, esvaziando-as, no fundo, de seu potencial salvífico, já que afirmar serem todas verdadeiras equivale a declarar serem todas falsas. Toda proposição afirma algo e exclui algo; se nada exclui também nada afirma. Assim a afirmação budista de que não existe um deus criador, deve excluir a asserção cristã de que toda realidade foi criada por Deus. Se o islamismo nega que Alá tenha um filho, não pode aceitar Jesus Cristo como Filho de Deus (Ward 2). Sacrificar a questão da verdade é incompatível com a posição cristã (Pannenberg 1987 188).

A concepção epistemológica subjacente à posição pluralista utiliza a distinção de Kant entre *noumenon* e *phenomenon*. Sendo Deus, ou a Realidade Última, transcendente e inacessível ao homem, só poderá portanto ser experimentado como “phenomenon”, que será então

expresso com imagens e noções condicionadas culturalmente. Daí que as representações diversas da mesma realidade não necessitam se excluir a priori.

A questão da verdade é ainda mais relativizada pela introdução do conceito de *verdade mitológica* (Hick), que não diz adequação com uma realidade, mas simplesmente desperta no sujeito uma disposição adequada para com o enunciado. O importante é a pertinência salvífica da verdade. Naturalmente expressões tão contrastantes do “noumenon” acabam, de fato, por dissolvê-lo, esvaziando assim o sentido da verdade mitológica (Kreiner 1990 40). Há também uma concepção subjacente, mas muito atuante, que separa radicalmente o Transcendente, o Mistério, o Absoluto, de sua representações que, sendo todas elas relativas, porque imperfeitas e inadequadas, não reivindicam exclusividade na questão da verdade (Samartha 75-77). Alguns optam pela expressão “tradição religiosa” aproximando a religião da cultura. Como não se pode dizer ser uma cultura verdadeira e outra falsa, assim também não se pode comparar tradições religiosas sob a ótica da verdade. Deste modo nenhuma delas pode reivindicar exclusividade e universalidade.

Entretanto tais posições não resistem a uma crítica mais séria. Se a Realidade Última é completamente inefável como podemos saber que existe? E como podem as tradições religiosas dizer algo sobre ela? E como podem ser todas elas válidas? Ou ainda com outras palavras: se o transcendente não pode ser de modo algum conhecido, como posso afirmar que todas as experiências do mesmo são igualmente autênticas e que todos os caminhos para sua experiência mais plena são igualmente válidos? (Ward 5;17).

Por outro lado, mesmo se mantendo a noção clássica de verdade é importante ter igualmente presente que: 1) o processo em que se chega ao conhecimento da verdade não é apenas um reflexo passivo da realidade, mas também um processo produtivo, ativo e neste sentido, subjetivo; 2) as categorias, os conceitos e as idéias subjetivas presentes neste processo não implicam que correspondam a priori à estrutura da realidade, já que atuam mais como modelos; 3) a realidade subjacente às formas contingentes pelas quais se manifesta é histórica, e não uma grandeza estática, pois uma verdade absoluta pressupõe o fim da história. Com isto se evita o dogmatismo sem se cair no relativismo. Mais concretamente significa reconhecer o caráter análogo e fragmentário do nosso conhecimento de Deus. E se temos em conta a dimensão escatológica da mensagem cristã então a verdade na compreensão cristã está voltada para e aberta ao futuro (Kreiner 1987 121s). Alguns já chamam esta posição de *pluralismo moderado* (soft pluralism) por reconhecer em todas as tradições religiosas conteúdos

sujeitos à revisão e correção e por recomendar o diálogo inter-religioso para complementar, corrigir e reformular sua própria tradição (Ward 16).

A busca de um *critério para a verdade* de uma religião que, para ser aceito pelas outras religiões, deve se situar fora da mesma (?), é tarefa séria para a reflexão teológica, que deve poder criticar nas religiões o que há de falso e depravado (Seckler 1986 180). Contudo as tentativas até agora realizadas não conseguem convencer. Procura-se (Hick) fugir de uma conotação cristã para expressar realidades como Deus (Eternal One, Ultimate Reality, Real) ou designar a correta conduta salvífica (reality-centredness, e não self-centredness). Nota-se porém que tais expressões ou manifestam dependência de uma determinada tradição (cristã), ou se tornam de tal modo abstratas, que pouca utilidade conservam.

O recurso ao *humanum* (Kueng 1987) não convence por se tratar de um critério meramente fenomenológico, que tornaria a teologia das religiões dependente da antropologia dominante em cada época. Pannenberg aponta como religião verdadeira a que conseguir melhor, seja conciliar a finitude, provisoriedade e mutabilidade de sua autocompreensão com a infinitude para a qual aponta, seja trazer à unidade (força integrativa) a pluralidade de experiências da realidade e das concepções religiosas (Pannenberg 1967). Mas sua proposta depende muito de sua compreensão da história e apresenta pontos discutíveis (Bernhardt 1990 89-94).

#### **4. A questão de Deus**

A posição pluralista pretende tirar do cristianismo qualquer pretensão de exclusividade ou de superioridade com relação às outras religiões. Para isso deve afirmar ser idêntica a realidade última das diversas religiões e, simultaneamente, relativizar as expressões cristãs de Deus no que tivessem de dogmático ou vinculante. Deste modo distingue Deus em si mesmo, inacessível ao homem ("the Godhead in its own infinite depths beyond human experience and comprehension") e Deus manifestado na experiência humana ("the Godhead as finitely experienced by humanity"). As imagens de Deus são constituídas pela experiência da transcendência e pelo contexto sócio-cultural respectivo. Todas elas não são Deus, mas apontam corretamente para Deus, mesmo as representações não personalistas da divindade. Conseqüentemente nenhuma delas pode se considerar exclusiva (Bernhardt 1990 217-220).

Daí serem todas as religiões relativas, não enquanto apontam para o Absoluto, mas em suas expressões e em seus silêncios. Havendo um único Deus e um mesmo plano salvífico para a humanidade, estão as

expressões religiosas ordenadas umas às outras, sendo complementares entre si (Amaladoss 1990 230). Sendo o Mistério universalmente ativo e presente, nenhuma de suas manifestações pode reclamar ser a última e definitiva (Amaladoss 1990 238). Deste modo está a questão sobre Deus intimamente conexa com o problema da revelação.

A concepção pluralista revela-se contudo insuficiente ao nos apresentar uma noção de Deus vazia e indeterminada, contraditória ao pressupor em Deus vontade de se revelar (traços pessoais), e incoerente por depender da tradição cristã ao caracterizar Deus como amor, benevolência, compaixão. Mesmo afirmando resultar tudo isto do estudo comparativo das diferentes imagens de Deus, não nos oferece entretanto os critérios utilizados para a seleção das múltiplas características da divindade (Bernhardt 1990 220-222). Ainda que reconheçamos implicar toda experiência autêntica de Deus uma manifestação divina e que a noção de revelação divina ganha consistência num contexto religioso (Pannenberg 1987 183), permanece esta noção de Deus ainda pouco distinta e demasiado generalizada. Suas representações nas diversas religiões podem apresentar características que se contradizem (Vroom 89s). Com isto se chega à problemática conclusão de que ela está presente em *todas as religiões* e que estas possuem, afinal, o monopólio da mesma (Seckler 1989 21).

Relacionada com a questão da revelação está o fenômeno da oração, encontrada nas várias religiões. Sob nomes diversos é, afinal, o mesmo destinatário que é invocado nas preces dos fiéis? Divindades e poderes religiosos, forças hipostasiadas da natureza, da vida, da sociedade, projeções psíquicas ou míticas, tudo isto representa a mesma realidade? (Seckler 1989 23). Não haveria aqui uma passagem indevida de uma atitude subjetiva para um juízo objetivo? Que possa haver uma oração de um politeísta que se dirija ao verdadeiro Deus, já que pode um ato salvífico se dar através de uma mediação categorial errônea (Rahner 1978 348), não significa reconhecimento objetivo desta mediação religiosa como mediação salvífica, e sim que esta oração autêntica foi suscitada pelo Espírito Santo (DA 27).

Ainda aqui entraria a questão do sentido e do valor salvífico das Escrituras não cristãs. É ponto pacífico que as mesmas podem trazer manifestações de Deus, depois do que foi afirmado no Vaticano II, ou que elas podem mesmo ajudar os cristãos a descobrirem com maior profundidade aspectos de sua própria fé (Dupuis 1989 227). Menos claro é em que sentido podem ser consideradas como inspiradas (Amaladoss 1990 169). Já mais problemático nos parece o proibir, sem mais, o uso das próprias Escrituras como critério de juízo com relação às Escrituras de outras religiões. A razão estaria na afirmação global de que as diferentes Escrituras se referem ao mesmo Mistério, do qual revelam diferentes aspectos (Ibid. 174).

De um lado, mesmo sem entrar já agora na questão cristológica subjacente, pode-se reconhecer em Jesus Cristo a plenitude da revelação, não quantitativa mas qualitativa. De fato o mistério infinito de Deus não consegue se expressar como é na consciência humana de Cristo (Dupuis 1989 223), sem falarmos da limitação imposta pelo contexto sócio-cultural. Mas, de outro lado, este fato não anula a verdade da revelação escatológica de Deus em Jesus Cristo, que não poderá ser superada por “revelações” de outras religiões. Remeter este critério a Deus, ao Espírito, ao Mistério de Cristo, experimentado em minhas próprias Escrituras e nas dos outros, ou pelo meu sentido de Mistério, guiado por minha experiência de Cristo e do Espírito (Amaladoss 1990 174-176), exige ser melhor explicitado para não se cair num mero subjetivismo, e para que a dimensão comunitária (eclesial) da fé, sem a qual não haveria Escrituras, possa entrar também em consideração. Positivo neste critério é procurar não permanecer nas representações (letra) das Escrituras, mas voltar-se para a realidade mesma por elas expressa.

## 5. O debate cristológico

Por detrás da problemática teo-lógica, vista anteriormente, esteve sempre presente a questão cristo-lógica, que será agora abordada. Ambas estão intimamente conexas; optamos por tratá-las separadamente apenas por razões didáticas. A dificuldade maior do cristianismo sempre se centralizou na “encarnação de Deus”, que confere à pessoa e à ação de Jesus Cristo as características de *unicidade* e de *universalidade* em ordem à salvação da humanidade. Como pode um evento particular e histórico ter uma tal pretensão universal? Como entrar num diálogo inter-religioso respeitando as outras religiões, sem considerá-las de antemão como imperfeitas e inferiores, se reconhecemos em Jesus Cristo e apenas nele o Salvador único e universal do gênero humano? Não se poderia conceber a pessoa e a ação de Deus a partir de outros mediadores além de Jesus Cristo?

Esta preocupação deu lugar ao teo-centrismo salvífico, que possibilita um pluralismo de mediações salvíficas legítimas e verdadeiras. Dentro desta posição um grupo de teólogos ainda atribui a Jesus Cristo um papel *normativo*. Sem ser exclusiva (eclesio-centrismo) ou constitutiva (cristo-centrismo) da salvação, revela entretanto a pessoa e a vida de Jesus Cristo, de modo mais claro e decisivo, o amor de Deus pelos homens. Sem Jesus Cristo não faltaria a graça de Deus e sim a manifestação decisiva da mesma (Schineller 557s). Para Dupuis (1989) defendem esta concepção, que não exclui a presença de outros mediadores salvíficos ao lado de Cristo, E. Troeltsch, P. Tillich, P. Knitter (236), H. Kueng (253), S. Ogden (261) e R. Panikkar em seus

escritos mais recentes (239). Dificuldade maior desta posição está em não oferecer, para dentro e para fora do cristianismo, uma fundamentação que explique ser Jesus Cristo normativo como mediação salvífica (Schineller 565).

Outro grupo de teólogos vai mais longe e defende um teo-centrismo salvífico junto com uma cristologia *não normativa*. Desvincular Cristo de Deus priva o cristianismo de qualquer pretensão universalista da salvação, possibilitando assim o diálogo autêntico com as outras religiões, mas implica por outro lado ter que enfrentar-se com o dogma de Calcedônia. É o que procura fazer J. Hick, que o vê como uma expressão historicamente condicionada pela filosofia grega e que deve ser atualizada, porque impede o diálogo inter-religioso (Bernhardt 212s). Pois a *encarnação* é apenas uma expressão não objetiva, mas metafórica, poética, mitológica. Pretende apenas significar o amor de Deus encarnando-se em homens e mulheres, cujas vidas refletem assim a ação salvífica de Deus. Pode mesmo ocorrer, de diferentes formas e graus, em muitas pessoas (Hick 1987 32). A própria exclusividade salvífica de Jesus Cristo pode ser explicada pelo contexto histórico-cultural: cultura classicista (só uma verdade, certa e imutável), mentalidade escatológico-apocalíptica (profeta final, revelação definitiva) e expressão de uma minoria (linguagem de sobrevivência, único Salvador) (Knitter 1985 182-186).

Consequência mais importante desta concepção é que Jesus Cristo não mais pode ser considerado o único e exclusivo mediador de Deus. Para os cristãos é a forma humana de Deus, que possibilita adequadamente o encontro do homem com Deus, embora sem exclusividade. "Totus Deus" por que realmente é o amor ativo de Deus nesta terra, mas não "totum Dei", pois não esgota em si o amor de Deus. Poderíamos também dizer: "totum Verbum, sed non totum Verbi". Sendo assim o *Logos* maior do que Jesus, pode se encarnar também nos fundadores de outras religiões (Bernhardt 1990 215s).

Assim vemos que as opções teológicas nesta questão refletem claramente concepções cristológicas correspondentes (Dupuis 1989 249). Para salvar um pluralismo salvífico era necessário romper o vínculo salvífico de Jesus Cristo com Deus como único e exclusivo, era preciso separar Cristo-logia de Teo-logia. Contudo a fé cristã afirma ser Jesus Cristo não apenas mediação manifestativa ou normativa, mas sobretudo *constitutiva* da salvação. Por ser Filho de Deus é mediador salvífico único e universal. Aqui está a especificidade da soteriologia cristã: Deus mesmo é o mediador! (Gesché 317). Portanto em Jesus cristo se revela uma realidade de Deus que é *interna* ao próprio Deus, daí poder Ele ser revelação de Deus (Doré 199). E revelação última, que não poderá mais ser ultrapassada, pois já presente no irromper do Reino definitivo em suas ações e palavras, bem como na presença antecipada

do escatológico em sua ressurreição. A fé cristã não pode renunciar a esta verdade definitiva na pessoa de Jesus Cristo (Pannenberg 1989 108).

Por detrás da posição teocêntrica está o esquema mental que rejeita toda atitude exclusivista com relação às questões últimas e que também demonstra grande sensibilidade pelo mistério (Samartha 75). Já vimos que, por ser transcendente e inacessível, pode esta realidade última receber vários nomes, símbolos relativos, histórica e culturalmente condicionados. Este esquema provoca em alguns autores a distinção entre o Absoluto, sempre o mesmo em todas as crenças, e as religiões, diversas enquanto situadas em diversos contextos sócio-culturais, e portanto relativas entre si, como o são as culturas. Porém no cristianismo o Absoluto ligou-se à história em Jesus Cristo, que lhe confere um conteúdo próprio, impedindo que *todas* as expressões cristãs sejam sem mais relativas, podendo ser trocadas por outras. Com outras palavras, o ato de fé do cristão não se dirige apenas a um Absoluto indeterminado. Em Jesus Cristo temos a manifestação última do mistério (Ratzinger 1972 185s). Mesmo se sócio-culturalmente contextualizada, esta expressão é *verdadeira*. Como significa a plenitude, não quantitativa, mas qualitativa da revelação (Dupuis 1989 303), poderá ser aprofundada e mesmo completada em sua compreensão, mas não revidada ou substituída por outra. Assim não vemos como se possa renunciar à definitividade das expressões da fé cristã vivida (ITA 213), ou nivelar o cristianismo com todas as outras religiões, expressões insuficientes da "Grande Religião" (?) (ITA 214).

Esta mesma problemática volta quando se afirma que Jesus é Cristo, mas Cristo é mais do que Jesus. Há uma maneira correta de se entender esta expressão. Aqui pode se dar uma separação indevida entre o Cristo da fé e o Jesus da história. Isto facilita sobremaneira a universalização da ação do Logos em outras religiões. Mas os textos neotestamentários não concebem o Logos de Deus prescindindo de Jesus (Dupuis 1989 243s). Portanto, mesmo que a ação universal do Logos inclua todas as manifestações autênticas de Deus na história, estas não são alheias à revelação definitiva feita em Jesus (Amaladoss 1990 257). Sendo assim não vemos como a revelação de Deus em Jesus não possa ser critério de juízo para toda a realidade, sem que tenhamos que esperar o fim da história e a plenitude do Cristo cósmico (Ibid. 261).

Outro modo de argumentar na mesma linha consiste em atribuir ao Espírito Santo a ação salvífica universal de Deus, que não necessariamente levaria à fé em Jesus Cristo (Amaladoss 1990 260). Sobre isso duas observações poderiam ser feitas. Primeiramente o Espírito Santo é o Espírito de Cristo que, tendo nele agido durante sua vida terrestre e através desta ação se manifestado, é por Ele enviado aos homens e mulheres. Não se pode conceber que tenha tido uma ação salvífica

bem determinada em Jesus Cristo e que vá ter outra, no curso da história, sem relação alguma com a primeira. A outra observação diz respeito à freqüente mudança de nível observada neste tipo de argumentação. Passa-se sem mais do plano subjetivo para o plano objetivo. Uma coisa é não conhecer Jesus Cristo ou não chegar a um ato de fé explícito em sua pessoa (nível subjetivo); outra coisa refere-se à ação salvífica do Espírito, que leva os seres humanos a assumirem a salvação de Jesus Cristo (nível objetivo).

Desfeito o vínculo entre Jesus Cristo e Deus então o pluralismo religioso facilmente se explica a partir da diversidade cultural e da liberdade de Deus, que pode revelar a si mesmo diversamente para os não cristãos. O plano de Deus para o mundo consistiria então numa rede de relações (Amaladoss 1990 263s). Fica entretanto a pergunta central: o que afinal estamos afirmando quando cremos e invocamos Jesus Cristo, o Pai por Ele revelado, o Espírito Santo, numa palavra, a Trindade?

## **6. Missão e diálogo inter-religioso**

Naturalmente as diferentes posições teológicas diante das religiões irão provocar compreensões diversificadas com relação à *atividade missionária* da Igreja e ao *diálogo inter-religioso*. Se as outras religiões são sem mais outros caminhos para a salvação (posição pluralista), então a conversão deixa de ser o objetivo primário da missão, já que o importante é que cada um, através do mútuo testemunho, viva profundamente sua fé. O anúncio do Evangelho deveria levar um cristão a ser um melhor cristão e um budista a ser um melhor budista (Knitter 1985 222).

A posição inclusivista não mais considera a missão como tarefa para impedir a condenação dos não evangelizados (posição exclusivista). Mesmo reconhecendo a ação universal do Espírito Santo, observa contudo que esta, na economia salvífica querida por Deus, possui uma dinâmica encarnatória que a leva a se exprimir e objetivar. Deste modo a proclamação da Palavra conduz à plenitude esta mesma dinâmica, não significando apenas uma tematização da transcendência elevada (Dupuis 1992 124), mas uma super-realização da mesma ao colocar o homem diante de uma decisão radical (Rahner 1969 549). O anúncio explícito da fé faz crescer a chance salvífica e também a responsabilidade pessoal. Além disso se considera hoje a missão como tarefa dirigida não só aos indivíduos, mas sobretudo aos povos e às culturas. Só assim Cristo será de fato uma presença atuante nestas nações (Rahner 1970 512-515).

O *diálogo inter-religioso* não consiste apenas numa comunicação verbal, acadêmica ou não, porém mais fundamentalmente numa "ati-

tude interna de abertura ao encontro” (Bernhardt 1992 131), num “modo novo de pensar” (Swidler XI); pressupondo-se essa comunhão interpessoal e esse espírito de diálogo, consiste ele mais propriamente “no conjunto de relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de crenças diversas com a finalidade de um conhecimento e enriquecimento mútuos, na obediência à verdade e no respeito à liberdade de cada um” (DA 9).

Daí a necessidade da experiência real com pessoas de outras religiões (DA 14), da “práxis do diálogo” (Knitter 206), de se colocar no nível existencial do chamado de Deus e da resposta pessoal do homem (Amaladoss 1992 8), que abre perspectivas e oferece *insights* inacessíveis a uma abordagem apenas teórica. De fato, esta última situa-se dentro de um quadro “mono-religioso-cultural” e de uma perspectiva especulativa e acadêmica (ITA 210). Deste modo reflete sempre a partir de um horizonte de compreensão que é diverso daquele da outra religião. Ao compreendê-la dentro de meus quadros teóricos acabo por despojá-la do que tinha de mais específico e incapacitá-la para questionar meu horizonte de compreensão. Somente a experiência do encontro pode problematizar e conseqüentemente ultrapassar os limites de um determinado horizonte, sempre que não puder ser por ele totalmente equacionada e explicada. Deste modo ela o alarga, o modifica, o enriquece (Bernhardt 1992 135-137). Se sempre pensamos dentro de um modelo, por uma série de condicionamentos das mais diversas ordens, e se nos é inacessível um metamodelo de pensamento, só nos resta um multimodelo para compreendermos a realidade, veiculado pelo diálogo inter-religioso (Swidler 5-21).

É interessante observar também os esforços para se dar uma *fundamentação teológica* ao diálogo inter-religioso. Pois, de alguma maneira, eles repetem a problemática sobre Deus vista anteriormente. O dilema está no seguinte: quanto mais determinada estiver esta fundamentação, tanto menor será sua neutralidade, e quanto menos especificada estiver ela, tanto menor será sua utilidade (D’Costa 81). Não podemos partir de uma *mesma* experiência de Deus que seria, num segundo momento, tematizada diversamente devido às diferentes tradições culturais, justificando e urgindo assim um diálogo entre elas, porque sabemos muito bem que toda experiência é experiência interpretada. O mesmo se diga da distinção entre “faith” e “beliefs” (Panikkar 1-23; Barnes 126s; Vineeth 239), já que toda fé é fé interpretada; falar da unidade da fé por detrás da diversidade de religiões é como afirmar uma unidade da alma subjazendo numa variedade de corpos (Amaladoss 1992 6). Também apelar para uma realidade que se situe para além dos conceitos e das imagens, como “o último fato religioso” (Panikkar 57), e que pretensamente desempenharia o mesmo papel nas diversas religiões (Ibid. 33), revela-se problemático. Pois

no fundo um exame atento dos conceitos empregados ou do horizonte de compreensão nela implicado revela a existência de inequívoca dependência da tradição ocidental-cristã, afirmação que vale também para os que falam de um mesmo “acontecimento transcendental” (Seckler 1986 176).

Para a posição mais seguida hoje na teologia cristã (cristocêntrica) trata-se de explicar que sentido pode ter o diálogo inter-religioso, dado o pressuposto da revelação definitiva de Deus em Jesus Cristo (Schmidt-Leukel 1992 59). Ela deve oferecer uma fundamentação teológica que *abarque* também as outras religiões, enquanto diferentes, e *justificar* como podem elas ser fontes de conhecimento para o cristianismo. Afirma-se portanto a unidade do gênero humano, criado por Deus à sua imagem, com um destino comum e destinatário de um mesmo plano salvífico, levado a cabo pelo Espírito Santo que atua em todas as tradições religiosas (DA 28). Para responder a outra questão observa-se que: 1º) há um progresso no conhecimento e na compreensão da revelação até a plenitude escatológica (DA 37); 2º) dizer que em Jesus Cristo nos foi dada a plenitude da verdade não significa que a tenhamos de fato (DA 37), devido à limitação e à pecaminosidade humana (DA 32; 36); 3º) a verdade não é algo que possuamos, mas uma pessoa por quem devemos nos deixar possuir, o que significa um empreendimento sem fim. Daí deverem os cristãos estar prontos a aprender e receber das outras tradições religiosas os valores positivos das mesmas (DA 49). Conseqüentemente afirma-se já que o diálogo inter-religioso não é apenas um método ou uma opção, e sim um dever e uma necessidade (Amaladoss 1992 3).

Do que foi dito aparecem claramente os *frutos* do diálogo inter-religioso. Se a religião é uma modalidade cultural, a sua mais elevada expressão, “in-religiosação” implica inculturação da fé onde melhor se exprime a experiência da ação do Espírito em outras tradições (Queiruga 34-38). Além disso ao procurar entender o outro a partir de seu horizonte, acabo modificando meus próprios quadros de compreensão, enriquecendo minha fé com outras perspectivas (Bernhardt 1992 139). Naturalmente devo aceitar ser questionado (DA 32), podendo então corrigir preconceitos inveterados, revisar idéias preconcebidas e mesmo aceitar uma purificação da fé (DA 49). Então minha fé cristã sairá mais profunda e ganhará novas dimensões (DA 50; 82). Deste modo a teologia das religiões não deixará de afetar os conteúdos da fé e o modo de articulá-los (ITA 211).

## Bibliografia

- AMALADOSS, Michael, *Making all Things New*, Gujarat 1990.
- \_\_\_\_\_, *Walking Together*, Gujarat 1992.
- BARNES, Michael, *Christian Identity & Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville 1989.
- BERNHARDT, Reinhold, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Guetersloh 1990.
- \_\_\_\_\_, "Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs", *Bibel und Liturgie* 65 (1992) 131-143.
- CLOONEY, Francis X., "The Study of Non-Christian Religions in the Post-Vatican II Roman Catholic Church", *Journal of Ecumenical Studies* 28 (1991) 482-494.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX — CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, "Dialogue et annonce", *Doc. Cath.* 20/10/91 n° 2036 874-890.
- D'COSTA, Gavin, "Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions", *Relig. Studies* 29 (1993) 79-95.
- DORÉ, Joseph, "Foi en Dieu et identité chrétienne": J. DORÉ (ed.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris 1990.
- DUPUIS, Jacques, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989.
- \_\_\_\_\_, "Vie divine di salvezza o espressioni dell'uomo religioso?": *Cristianesimo e Religione*, Milano 1992 100-134.
- GESCHÉ, Adolphe, "Le christianisme et les autres religions", *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 315-341.
- HICK, John, "The Non-Absoluteness of Christianity": J. HICK — P. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987 16-36.
- INDIAN THEOLOGICAL ASSOCIATION (ITA), "Towards an Indian Christian Theology of Religious Pluralism. Our Ongoing Search", *VJTR* 54 (1990) 209-217.
- KASPER, Walter, "Das Christentum im Gespraech mit den Religionen": A. BSTEH (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Moedling 1987 105-130.
- KNITTER, Paul, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York 1985.
- \_\_\_\_\_, "A teologia católica das religiões na encruzilhada", *Concilium* 22 (1986) 105-114.
- KREINER, Armin, "Ueberlegungen zur theologischen Wahrheitsproblematik und ihrer oekumenischen Relevanz", *Catholica* 41 (1987) 108-124.
- \_\_\_\_\_, "Die Relevanz der Wahrheitsfrage fuer die Theologie der Religionen", *MThZ* 41 (1990) 21-42.
- KUENG, Hans, "What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology": L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987.
- MOINGT, Joseph, "Rencontre des religions", *Études janv.* 1987 97-110.
- PANIKKAR, Raimundo, *The Intra-Religious Dialogue*, New York 1978.
- PANNENBERG, Wolfhart, "Erwaegungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", *Grundfragen systematischer Theologie*, Goettingen 1967.
- \_\_\_\_\_, "Religion und Religionen": A. BSTEH (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlichen Theologie*, Moedling 1987 179-196.
- \_\_\_\_\_, "Die Religionen als Thema der Theologie", *ThQ* 169 (1989) 99-110.
- QUEIRUGA, Andrés Torres, *El diálogo de las religiones*, Madrid 1992.
- RAHNER, Karl, "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen", *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1962 136-158.
- \_\_\_\_\_, "Mission und implizite Christlichkeit", *Sacramentum Mundi III*, Freiburg 1969 547-551.
- \_\_\_\_\_, "Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche", *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970 498-515.

- \_\_\_\_\_, "Ueber die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen", *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978 341-350.
- RATZINGER, Joseph, "Der christliche Glaube und die Weltreligionen", : H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Gott in Welt II*, Freiburg 1964 287-305.
- \_\_\_\_\_, *Das neue Volk Gottes*, Duesseldorf 1972.
- SAMARtha, Stanley J., "The Cross and the Rainbow. Christ in a Multireligious Culture" : J. HICK — P. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987 69-88.
- \_\_\_\_\_, SARTORI, Luigi, "Teologia delle religioni non cristiane", *Dizionario Teologico interdisciplinare*, vol. 3, Torino, Marietti, 1977, 400-415.
- SCHINELLER, Peter, "Christ and Church: a Spectrum of Views", *Theological Studies* 37 (1976) 545-566.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, "Der schwierig Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen", *Una Sancta* 47 (1992) 54-77.
- \_\_\_\_\_, "Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle", *Catholica* 47 (1993) 163-183.
- SECKLER, Max, "Theologie der Religionen mit Fragezeichen", *ThQ* 166 (1986) 164-184.
- \_\_\_\_\_, "Synodos der Religionen", *ThQ* 169 (1989) 5-24.
- \_\_\_\_\_, "Wohin driftet man in der Theologie der Religionen?", *ThQ* 172 (1992) 126-130.
- SULLIVAN, Francis A., *Salvation outside the Church?*, New York/Mahwah 1992.
- SWIDLER, Leonard, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990.
- VINEETH, Francis, "Theology of Religions from the Perspective of Inter-Religious Dialogue" : K. PATHIL (ed.), *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, Delhi 1991.
- VROOM, Hendrik M., "Do all Religious Traditions Whorship the Same God?", *Relig. Studies* 26 (1990) 73-90.
- WALDENFELS, Hans, "Theologie der nichtchristlichen Religionen" : E. KLINGER — K. WITTSTADT (Hrsg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg 1984 757-775.
- \_\_\_\_\_, "Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit" : W. KERN — H. J. POTTMEYER — M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie II*, Freiburg 1985 241-265.
- \_\_\_\_\_, "Ist der christliche Glaube der einzig wahre?", *StZ* 112 (1987) 463-475.
- WARD, Keith, "Truth and the Diversity of Religions", *Relig. Studies* 26 (1990) 1-18.

**Mario de França Miranda S.J.** é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte - MG). Publicou: *O mistério de Deus em nossa vida* (1975). *Sacramentos da Penitência: o perdão de Deus na comunidade eclesial* (1980, 3ª ed.). *Libertados para a práxis da justiça* (1991, 2ª ed.). *Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade* (1992, 2ª ed.). Todos por Edições Loyola (São Paulo).

**Endereço:** Rua M. de S. Vicente, 293 — 22451-041 Rio de Janeiro - RJ