

## **A Salvação cristã na modernidade\***

*Mário de França Miranda S.J.*

O tema proposto é demasiado rico e complexo para ser tratado honestamente num breve espaço de tempo. Pois teríamos de percorrer toda a história da teologia cristã dos dois últimos séculos, especialmente alguns grandes nomes da teologia evangélica que entraram em diálogo com o Iluminismo. Teríamos também de examinar as mudanças experimentadas na compreensão das principais verdades do cristianismo, devidas ao contexto cultural moderno, tais como na noção de Deus, de salvação cristã, de Jesus Cristo, de inspiração bíblica, de revelação, de dogma de fé, de Igreja, de sacramento, para só citar algumas. Aqui entraria também toda a problemática atual sobre a hermenêutica bíblica ou sobre a especificidade da moral cristã, enquanto procura articular exigências da fé e da razão prática.

Não poderíamos ainda deixar de falar da nova situação em que se encontra o cristianismo no mundo moderno, com o fim da cristandade e, portanto, da inspiração cristã dominante na constituição, estruturação e justificação da própria sociedade. Esta nova configuração social implica uma outra forma de relacionar-se com o mundo, diversamente realizada pelo cristianismo católico, evangélico ou ortodoxo, e que não deveria ser omitida. Além disso, a perda da hegemonia simbólica na sociedade moderna com sérias conseqüências para a própria autocompreensão e auto-estruturação do cristianismo, enquanto grandeza socio-cultural, estaria por si dentro de nossa temática<sup>1</sup>. A mudança no relacio-

---

\* Trabalho apresentado no Seminário "O impacto da modernidade sobre a religião", promovido pelo Centro João XXIII de Investigação e Ação Social (CIAS) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER). O tema originalmente proposto intitulava-se: "O impacto da modernidade no cristianismo: perspectiva teológica". Outras exposições trataram do tema central a partir da sociologia, da filosofia e da antropologia cultural.

<sup>1</sup> M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, 1985. M. CRÉPU, "La religion de la sortie de la religion. Entretien avec Marcel Gauchet", *Autrement* nº 75, 12-17.

namento Igreja-Mundo acarreta necessariamente questionamento das modalidades tradicionais da atividade pastoral da Igreja, que exigiria um discurso à parte; do mesmo modo que a crescida consciência da dignidade da pessoa humana ao exigir um maior espaço de liberdade para os fiéis, bem como uma postura mais evangélica no exercício da autoridade por parte da hierarquia.

Diante da extensão e da complexidade da problemática, nada nos resta a não ser optar por um determinado enfoque, que deverá satisfazer tanto a temática deste encontro como a finalidade de provocar ulteriores tomadas de posição. Opção aqui significa maior delimitação do tema. E disso estamos conscientes. Poderíamos enunciá-la deste modo: o impacto da modernidade *vivida* na noção de *salvação* cristã. O enfoque escolhido, se por um lado limita tanto a noção de modernidade como a de cristianismo, por outro não impede a abordagem teológica do tema deste encontro a partir de outras perspectivas. Pois no fundo a crítica da modernidade ao cristianismo é crítica sobretudo à pretensão do mesmo de ser instância de salvação, já que esta seria algo estranho ao homem, vindo de fora, dando-se depois de sua vida, alienando-o de sua responsabilidade na história, numa palavra, não seria a *realização* do ser humano. Temos de reconhecer – diga-se de passagem – que este duro juízo não deixava de encontrar, dentro do próprio cristianismo, razões para ser emitido.

A modernidade *vivida* distingue-se da modernidade *refletida* enquanto esta última representa toda uma corrente cultural dominante no pensamento ocidental, que pode ser estudada em suas raízes, em seu desenrolar através dos séculos e em suas diversas manifestações em nossos dias, com seus desafios e suas aporias. Numa palavra, modernidade como questão central, vital mesmo, para o futuro da humanidade, mas vista enquanto problema teórico, entregue a uma elite de especialistas dos mais diversos ramos do saber. Para o teólogo, cuja função é refletir sobre a fé da comunidade cristã, interessa mais a modernidade enquanto grandeza sociocultural já *difusa* na sociedade, determinante em seu modo de pensar e de agir, espelhada nos valores comuns que dão certa unidade cultural a uma comunidade humana. Naturalmente esta modernidade *vivida* não chega a ser objeto de um conhecimento reflexo e mesmo crítico por parte da grande maioria desta sociedade.

Podemos dizer, de um modo geral — que admite honrosas e por vezes heróicas exceções —, que a Igreja Católica, em sua hierarquia, procurou manter-se afastada de ambas as expressões da modernidade até o Concílio Vaticano II. Da primeira, porque a elaboração teológica das verdades da fé manteve-se fiel ao instrumental aristotélico-tomista, numa atitude meramente apologética, não entrando na problemática posta à fé pelo racionalismo moderno, tal como aconteceu na Igreja Evangélica, seja na teologia liberal como na dialética. A tentativa da resposta modernista foi abortada pela autoridade eclesiástica, mas a problemática a ela subjacente voltou a emergir em nossos dias, demonstrando assim sua veracidade e sua pertinência. Da segunda, porque a Igreja preocupou-se muito em criar seu próprio espaço cultural na sociedade cada vez mais secularizada, onde seus membros pudessem se abrigar e viver melhor sua fé,

diminuindo assim o impacto desta modernidade difusa nos católicos. As instituições católicas, necessárias e beneméritas em muitos sentidos para a cultura e o progresso da sociedade, transmitiam também uma certa desconfiança e mesmo hostilidade com relação às produções socioculturais não diretamente vinculadas à Igreja, desconfiança provocada talvez pela nostalgia da cristandade perdida.

Com a abertura do Vaticano II, a modernidade difusa na sociedade atinge fortemente os católicos, deixando-os, muitas vezes, perplexos e inseguros para perseverarem em sua vivência cristã, alicerçada em parte numa normatividade eclesial já desacreditada em nossos dias, com a demasiado rápida desapareição de referências simbólicas e práticas religiosas de um passado ainda recente. Além disso a cultura hoje difusa não é a mesma de trinta anos atrás, por ocasião do Concílio, já que os limites ou as degenerações da modernidade emergem fortemente levando-nos a falar mesmo de uma pós-modernidade, sem que tenhamos ainda muito claro tudo o que entra sob este rótulo. De qualquer modo, para o teólogo, o contexto sociocultural hoje representa um desafio ainda maior à vivência da fé. E este fato é tão relevante que podemos mesmo afirmar, omitindo matizações e gradações em si significativas, que o embate maior dentro da Igreja Católica em nossos dias se concentra exatamente na continuação ou no desaquecimento do diálogo da fé com a atual cultura, naturalmente com manifestações diversas nos vários países. Deste modo julgamos justificada nossa opção pela modernidade e pós-modernidade enquanto integrantes necessárias da vida concreta do cristão, mais do que como objetos de reflexão teórico-crítica.

Cabe-nos agora dar uma palavra sobre a escolha do tema *salvação cristã*. O cristianismo, como toda e qualquer religião, reivindica ser um caminho que leva à realização total da pessoa humana, oferecendo a seus seguidores a salvação. Daí podermos afirmar que todos os elementos constitutivos do mesmo só têm sentido enquanto apresentam uma incidência salvífica para o indivíduo. Esta verdade faz parte da consciência cristã, tanto no nível da teologia mais elaborada como no da religiosidade mais direta e vivida. Pois o cerne do querigma primitivo apenas exprime que, em Jesus Cristo, Deus nos oferece gratuitamente a salvação. A noção de salvação é, pois, central para o cristianismo, mas se apresenta numa multiplicidade de expressões simbólicas no Novo Testamento, que dificultam sobremaneira uma sistematização de ordem mais científica<sup>2</sup>. Talvez por isso mesmo ela nunca tenha sido objeto de uma decisão explícita do magistério eclesiástico<sup>3</sup>.

As sucessivas compreensões que o cristianismo foi tendo da mesma aparecem sempre contextualizadas, pagando um forte tributo à problemática cultural da época. Mas é exatamente esta necessidade de estar colada, por assim dizer, à realidade histórica de cada época, respondendo a seus anseios e vindo ao

<sup>2</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid, 1982, 92-452.

<sup>3</sup> G. GRESHAKE, *Gottes Heil. Glück des Menschen*, Freiburg, 1983, 50.

encontro de suas insuficiências, que a torna significativa e pertinente para cada geração. Na noção de salvação cristã por ele elaborada, reflete o homem a compreensão que tem de si próprio, do mundo e de Deus, do que para ele significa felicidade e plenitude. Daí sua importância para o nosso tema. Pois ao se defrontar com um outro contexto sociocultural, outra antropologia, outra mundividência, outra Teo-logia, ela experimentará, mais que nenhuma outra, a ameaça de se tornar in-significante, vazia, teórica, devido a uma compreensão e formulação de si mesma, válida no passado, mas já ultrapassada no presente. A transformação teológica que sofrerá esta noção no confronto com a atual cultura serve, portanto, de ilustração privilegiada para o nosso tema do impacto da modernidade no cristianismo.

Limitaremos o nosso estudo a três características da modernidade (pós-modernidade) difusa, escolhidas exatamente pelo impacto na noção cristã de salvação. São elas a consciência de emancipação do homem moderno (I), a repercussão nele do pluralismo cultural da sociedade (II) e a necessidade de conviver com outros sistemas religiosos que também oferecem salvação (III). Nossa metodologia será a seguinte: expor algumas características do nosso atual contexto cultural (A), analisar o impacto que elas causam no cristão (B), e enfim, num terceiro momento, examinar como procura a atual soteriologia repensar e reconstruir o discurso sobre a salvação cristã (C).

## ***I. Emancipação do homem moderno e salvação cristã***

### *A. O primado da razão, ontem e hoje*

Característica indiscutível de nossa cultura consiste na hegemonia da razão. Por seu crivo devem passar as crenças, as tradições, os costumes herdados das gerações anteriores. A ela, e somente a ela, cabe explicar e dominar a natureza, organizar a vida social e política, estabelecer as regras do mundo da economia, ditar padrões de moralidade e de comportamento, planejar a humanidade futura e tornar realidade a felicidade do homem nesta vida. Toda esta visão implica naturalmente uma confiança desmedida e ingênua na liberdade humana. Sabemos que ela está hoje fortemente abalada por várias razões: crise da racionalidade funcional, tirania da eficiência e da produtividade, deterioração do habitat humano, peso do Estado burocrático, hipertrofia do fator econômico, cultura de massa transnacionalmente padronizada, crise das ideologias e do mito do progresso, passagem de um antropocentrismo sadio para o individualismo moderno, etc.

### *B. O impacto na imagem de Deus e na idéia de salvação*

Mas apesar de enfraquecida, não deixa esta consciência do homem como dominador da natureza e construtor da história de ter um forte impacto na fé dos cristãos. Pois estes tinham uma imagem bem determinada de Deus, como

de um Ser autônomo e todo-poderoso, que existe em algum lugar e intervém quando quer neste mundo, conduzindo a história humana e produzindo milagres. Ele respondia pelos setores da realidade inacessíveis à razão humana e era invocado sobretudo para suprir a impotência do homem diante de situações que o sobrepujavam. Problema maior desta representação de Deus era conciliar sua onipotência, que tinha o domínio sobre todos os acontecimentos deste mundo, e sobretudo onipotência de um Deus Amor e Pai, com a enorme massa de sofrimentos, sobretudo dos inocentes e dos mais desprotegidos. Como chegou a exprimir A. Camus: "Ou não somos livres e o Deus todo-poderoso é o responsável pelo mal. Ou somos livres e responsáveis, mas Deus não é todo-poderoso"<sup>4</sup>.

Esta idéia de Deus vai sendo crescentemente questionada na consciência do cristão, na medida em que a ciência e a técnica vão trazendo soluções para problemas até então reservados à divindade. O recurso aos especialistas precede o apelo a Deus, que só tem lugar em casos desesperados, quando as soluções humanas fracassaram. A própria fé na Divina Providência parece ir cedendo lugar a um competente planejamento racional. A concepção tradicional de salvação cristã começa a perder em pertinência e credibilidade. Esta era entendida espiritualisticamente como salvação da alma, reservada para a outra vida, alheia às realidades deste mundo e à sua história. A iniciativa e a execução de salvar o homem cabia a Deus, que vinha em socorro de sua liberdade debilitada pelo pecado. Confrontada com a cultura moderna, a soteriologia cristã evocava a imagem de um homem menor e, de certo modo, irresponsável diante da história com seus desafios, e ainda tendo de acolher uma salvação que lhe vinha "de fora" (*hetero-soteria*). Desta mesma cultura, marcada pela idéia da autonomia e da emancipação humanas, vão brotar conseqüentemente soteriologias imanentistas, frutos da razão e da liberdade e dando-se dentro da história (*auto-soteria*).

### C. Transcendência de Deus e libertação do homem

A reflexão teológica vai reagir ao impacto da modernidade na noção tradicional de salvação cristã, corrigindo primeiramente uma errônea representação de Deus. Este não é um Ser ao lado dos outros seres, não se situa no nível do categorial, não pode ser objetivado, mas aparece implicado na própria compreensão que o homem tem de si mesmo, na linha da virada antropológica do pensamento moderno. Sem pretender entrar na problemática filosófica subjacente e muito menos na interpretação atéia da mesma, podemos dizer que Deus se situa num nível transcendental, como fundamento último de toda a realidade e do próprio exercício da razão e da liberdade humanas. Ele emerge quando o homem se pergunta pelo sentido último da totalidade de suas experiências. Numa palavra, Deus é transcendente e portanto sua ação não se situa no mesmo plano das causas criadas; é Ele quem dá a estas o seu existir

<sup>4</sup> A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.

e o seu agir. Assim sua atividade não se dá às custas da atividade humana, nem a originalidade e a liberdade humanas às custas da atividade de Deus, pois Deus atua transcendentemente nossa liberdade. Com isto o que caracteriza a relação Deus-criatura é diverso de qualquer dependência causal intramundana, pois autonomia e dependência crescem na mesma medida, e não ao contrário. Esta relação de natureza transcendental alcança o seu ponto alto na relação entre Deus e o homem livre: porque o ato livre "procede transcendentemente" de Deus, é ele livre; em outras palavras, é Deus quem possibilita a liberdade, quem a capacita a agir livremente<sup>5</sup>.

Esta representação mais correta de Deus terá sérias conseqüências para a concepção cristã da salvação. De fato, na concepção tradicional Deus entrava sobretudo como *meio* de salvação, para suprir a impotência do homem. Daí a errônea apresentação da relação graça de Deus liberdade humana, como se fossem duas instâncias rivais, implicando o crescimento de uma necessariamente a diminuição da outra, devendo-se acentuar a debilidade humana para se afirmar Deus, o que irá marcar toda a tradição cristã, desde Agostinho e Pelágio, Lutero e Erasmo, desembocando numa certa dificuldade em valorizar as conquistas humanas, vendo-as como pretensões prometéicas, dificuldade esta justificada em parte pelo enfoque polêmico e secularista da época.

A atual teologia da salvação procura responder ao desafio da modernidade ao superar o dilema "*auto-soteria*" ou "*hetero-soteria*", demonstrando que ambas estão mutuamente implicadas na noção cristã de salvação (*teo-soteria*). Volta-se à visão unitária predominante até a Idade Média, na qual Deus e Salvação aparecem identificados como a *causa final* da existência humana, como bem exprime Tomás de Aquino ao afirmar que a felicidade do homem é Deus<sup>6</sup>. Deus aparece aí não tanto para suprir a insuficiência humana, mas como a realização plena do homem<sup>7</sup>. Toda a Bíblia atesta que a ação de Deus na história não só revela quem é Deus, amor primeiro que arranca o homem do nada e o chama a viver de sua vida (autocomunicação salvífica), mas também quem é o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, como ser livre portanto, que chega à sua auto-realização ao acolher, na história, este amor primeiro. Deus como salvação do homem implica que o próprio homem vá percebendo, ao longo de sua história, na sucessão de suas experiências, o sentido radical das mesmas, que lhe revelam a sua própria verdade (GS 41). Em Jesus Cristo temos não só a revelação definitiva, plena e última deste Amor, mas também a realização acabada do ser-homem, pela entrega total de sua vida ao Pai. É neste sentido que a teologia pode afirmar ser Jesus Cristo a salvação do homem; pois a forma de sua existência revela o homem a si mesmo e leva-o à sua auto-realização, desde que ele assuma livremente igual "modo de vida". Então ele deixará que

---

<sup>5</sup> K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, São Paulo, 1989, 96-113.

<sup>6</sup> S. Th. I-II a. 2 q. 8: "in solo Deo beatitudo hominis consistit".

<sup>7</sup> W. KERN, "Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt", *Theologisches Jahrbuch* 1982, 172-192.

o Sentido Último de suas experiências determine sua existência, estabeleça sua hierarquia de valores e estimule suas decisões, como o fez Jesus Cristo que o chamava de "Pai"<sup>8</sup>.

Sintetizando o que vimos, podemos dizer que a modernidade concentrou o discurso teológico sobre a salvação em torno da *liberdade* do homem. Na medida em que, segundo o testemunho da Escritura, o Sentido Radical da existência humana aparece como Amor, então sua onipotência deverá ser repensada<sup>9</sup>. O poder do amor consiste em não coibir a liberdade de ser livre e em não impedir o homem de ser responsável. Por parte de Deus, há uma entrega real ao homem da natureza, da história e da sociedade. Os males e os sofrimentos devem questionar o próprio homem e não Deus. Este age na história através da liberdade humana, ação humilde em seu amor onipotente, atraindo-a contínua, mas respeitosamente para si. É a liberdade infinita capacitando a liberdade humana para ser livre. Aqui coincidem a experiência da fé (Gl 5,1: Cristo nos libertou para a liberdade) e a reflexão antropológica<sup>10</sup>.

E como esta é liberdade que atua no encontro com outras liberdades, dentro da sociedade e da história, deverá ela, para demonstrar sua autenticidade na vivência do amor que se quer eficaz, dedicar-se à construção de uma sociedade futura mais justa e fraterna. Deste modo é hoje a ação salvífica de Deus traduzida como "práxis libertadora", diversamente tratada pelas várias teologias da libertação. Foi no interior deste horizonte que a Igreja chegou em nosso continente a se comprometer na luta pela justiça, a assumir o seu papel na construção de uma nova sociedade, a pôr-se ao lado dos mais fracos e oprimidos. E o cristão hoje tem uma consciência cada vez mais clara de que sua resposta a Deus (e portanto sua salvação) não pode passar ao largo de seu semelhante empobrecido, e que a caridade evangélica tem necessariamente uma dimensão sócio-político-econômica.

Num passado recente, a soteriologia cristã aparecia como instância crítica diante das ideologias emancipatórias. Primeiramente ao recordar-lhes que, sendo Deus a salvação plena do homem, nunca este chegaria a uma organização social definitiva que implantasse neste mundo o Reino de Deus. Em seguida, ao apontar-lhes que a causa dos males que padece a humanidade é o próprio homem, fechado em seu egoísmo, que deve responsabilmente reconhecer-se culpado e ser perdoado. Só assim poderá ele ser protagonista da construção de uma sociedade justa, que não brota magicamente de um sistema socio-econômico<sup>11</sup>. Em nossos dias, com a crise das visões globais de sentido e o

<sup>8</sup> M. SECKLER, "Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus?", em: H.J. SCHULTZ (hrsg.), *Wer ist das eigentlich - Gott?*, Frankfurt, 1973, 181-191.

<sup>9</sup> "Il faut une longue expérience, il faut peut-être toute une vie, pour comprendre un peu que, dans l'ordre de l'amour, comme la richesse est pauvreté, la puissance est faiblesse. L'homme incline toujours, quand il pense à son Dieu, à sortir de la sphère de l'amour, à imaginer des attributs qui ne seraient pas ceux de l'amour. Il a fallu des siècles pour que le Dieu des armées soit enfin adoré comme le Dieu désarmé". F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris, 1974, 84.

<sup>10</sup> H. KRINGS, "Gott ill", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. III, München, 1973, 629-641.

<sup>11</sup> J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 1977, 104-119.

conseqüente esfriamento pelos grandes projetos históricos, tornam-se nossos contemporâneos presas fáceis do individualismo utilitário e hedonista. Aqui também a soteriologia cristã revela-se uma instância crítica ao testemunhar, por gestos e palavras, ser o amor, a gratuidade, os valores evangélicos, o que de fato realiza a pessoa humana<sup>12</sup>. Sua mensagem desperta esperança, estimula a liberdade e cria comunhão numa sociedade cada vez mais fria e solitária.

Evitando os extremos do supranaturalismo e do imanentismo, da *hetero* e da *auto-soteria*, ao se compreender como *teo-soteria* dando-se dentro da história humana, ganha a hodierna noção de salvação cristã em realidade, pertinência e significado. Sendo a resposta a Deus sempre mediatizada pelo semelhante, reveste-se ela de traços concretos, que atingem as várias dimensões da realidade humana. De um lado deve o cristianismo apontar para eventos históricos onde esta salvação esteja se realizando, sob pena de ser julgada mera ilusão da subjetividade humana; de outro lado deverá reconhecer neles, seja concretizações parciais, fragmentárias, antecipatórias da salvação plena, que é o encontro definitivo com o próprio Deus, seja acontecimentos com certa dose de ambigüidade, enquanto interpretados no curso da história, cambiante e aberta. Aceitamos com mais tranqüilidade tais ressalvas, se temos presente que a salvação cristã é o próprio Deus, conservando ela portanto sua dimensão de transcendência, de imprevisibilidade, de mistério. A compreensão que dela temos é sempre historicamente situada, inacabada, aberta. Só no final da história ela se nos revelará em toda a sua plenitude.

## **II. Pluralismo cultural e salvação cristã**

### *A. Luzes e sombras do atual pluralismo cultural*

O pluralismo cultural resulta de um longo processo emancipatório, no qual os diversos setores da vida do homem se vão tornando progressivamente autônomos, gozando de inteligibilidade e normatividade próprias e auto-suficientes, com base apenas na razão humana. Deste modo a política, a organização social, as ciências modernas, a arte, a economia, desvinculam-se da visão global cristã, até então dominante na interpretação e na estruturação do todo social. Portanto a sociedade atual é caracterizada por uma pluralidade de universos simbólicos, com suas respectivas instituições, concorrendo entre si para oferecer ao indivíduo sentido e estrutura para sua vida. E como cada um deles dispõe de valores próprios, não se pode evitar que se choquem e retroajam uns sobre os outros, relativizando-se mutuamente. Daí a grande dificuldade, para nossos contemporâneos, em aceitar uma só visão global da realidade, fato que traz conseqüências sérias para o cristianismo.

A hegemonia da razão, sob cujo crivo deveriam passar as tradições e os costumes, gerou o sonho de um progresso contínuo e de um futuro feliz para

---

<sup>12</sup> P. VALADIER, *L'Église en procès*, Paris, 1987, 86-96 (trad. br.: *Catolicismo e sociedade moderna*, São Paulo, 1991).

a humanidade, fundado sobretudo no desenvolvimento científico e no aprimoramento de suas técnicas. Contudo a predominância da racionalidade funcional acaba por voltar-se contra o próprio homem que a criou. Sente-se ele cada vez mais submetido à eficácia e pressionado pela produtividade, esmagado pelo moderno Estado burocrático, revoltado com o uso da ciência e da técnica para fins destrutivos, consciente dos limites dos recursos naturais, do desequilíbrio ecológico e da deterioração da qualidade de vida. Tudo isto concorre para agravar mais ainda o descrédito das fontes de sentido e a indiferença diante dos projetos históricos.

Mas o homem da moderna sociedade pluralista deve ter sua identidade social. Esta não lhe é oferecida (ou imposta) de antemão, como nas sociedades tradicionais (holistas). Logo deve ele ter a iniciativa de livremente construí-la. Reticente e desconfiado, em alguns casos até cético, diante dos projetos históricos, dos padrões éticos, dos critérios sociais e dos valores fundantes, não dispõe do material necessário para uma tal obra. Facilmente cederá ao charme e à pressão do contexto cultural em que vive, assegurando-se a aprovação da sociedade, ao buscar na eficácia econômica e no consumo os marcos de sua identidade. Esta mentalidade utilitarista atingirá também sua vida afetiva, regendo-se acima de tudo pelo próprio bem-estar pessoal. Deste modo sua vida girará em torno de si mesmo, sob o domínio do imperativo individualista. Não aderindo a uma fonte global de sentido apresenta-se ele como alguém sem convicções, frágil, instável.

### *B. A separação entre fé cristã e experiências humanas*

Esta situação sociocultural provoca sérios impactos na consciência do cristão. O primeiro deles diz respeito à *subjetivização* da visão cristã da realidade. Com a pluralidade dos universos simbólicos perde ela a característica de "natural", inevitável, auto-evidente, objetiva; é subjetivada por estar fundamentada, não na realidade do mundo exterior, mas na consciência do cristão. Isto vai permitir, no nosso caso, uma pluralidade de discursos ou de sistemas de salvação na atual sociedade.

Além disso, a diferenciação progressiva dos campos do saber e a enorme e sempre crescente massa de conhecimentos dificulta sobremaneira o encontro e a integração da fé com cada um deles. Deste modo a pretensão salvífica do cristianismo de ser o *sentido último* para o homem, o mundo e a história, encontra-se debilitada, deixando fora de seu foco setores diversos da realidade. O mesmo poderíamos afirmar em termos de experiências humanas. Devido à complexidade da vida moderna, muitas experiências humanas, significativas para nossos contemporâneos, dão-se em setores secularizados da vida, com inteligibilidade e normatividade próprias, sem referência alguma explícita à visão cristã da realidade. Na medida em que experiências de sentido, de plenitude, de fraternidade e de amor, com o comportamento e o agir nelas implicado, são vividas numa consciência secularizada, perde naturalmente o discurso e a prática cristã da salvação força e credibilidade.

A esse pluralismo cultural dentro da cultura ocidental deve-se acrescentar o pluralismo das culturas, uma realidade *vivida* em nossos dias devido aos modernos meios de transporte e de comunicação social. A tolerância e o reconhecimento de diferentes formas culturais de vida é conquista da modernidade, e deixa sérios problemas para a compreensão e a práxis da salvação cristã, que não pode abdicar de seu caráter de universalidade, mas que hoje toma consciência de estar sempre entendida e formulada dentro de uma cultura particular. O pluralismo cultural reconhecido pela Igreja desemboca necessariamente no pluralismo teológico, repondo hoje a problemática do primeiro milênio cristão, a saber, como manter a unidade da fé na pluralidade de suas expressões.

Tendo deixado de ser a instância hegemônica na sociedade pluralista, não consegue mais a Igreja controlar a interpretação e o uso de símbolos cristãos a partir de outras perspectivas, ao menos do modo descarado como se dá em nossos dias, enfraquecendo sua força semântica. Agrava ainda mais este estado de coisas a *bricolage* das representações cristãs com outras, de diferentes proveniências, mas que aparecem como realmente significativas para o cristão, enquanto iluminam e estruturam setores vitais omitidos ou mal compreendidos pelo discurso da Igreja. Não é nada fácil em nossos dias saber que idéia de salvação tem cada cristão e que agir correspondente ela implica.

Outro sério desafio posto pela moderna sociedade pluralista ao cristianismo diz respeito à transmissão da fé a outras gerações. Enquanto na sociedade tradicional a visão cristã garantia a homogeneidade cultural, dando, em última instância, sentido a toda a realidade, automaticamente implicava o processo de socialização do indivíduo na assimilação do cristianismo, como fator da própria integração social. Tornar-se pessoa era de certo modo tornar-se cristão. Tarefa posterior da Igreja era explicitar e aprofundar, sobretudo através da catequese, este "imaginário religioso", presente na socialização primária, e confirmado pelas práticas do contexto social. Hoje cabe ao indivíduo, conforme vimos, construir sua identidade social em meio às múltiplas visões globais da realidade, presentes nos variados setores da vida, com as quais ele entra inevitavelmente em contato no seu dia a dia. A criação de um "contexto católico", com seus próprios valores e instituições, afastado da cultura moderna, garantiu de certo modo a evangelização das novas gerações até o advento do Concílio Vaticano II. Mas esta "reserva de cristandade" está num progressivo processo de dissolução em nossos dias. Como fazer inteligível, significativa, pertinente, a mensagem cristã da salvação, razão última do cristianismo como grandeza sociocultural, aos jovens de hoje?

Se quiséssemos exprimir o *núcleo* de toda esta problemática, poderíamos dizer que o atual pluralismo cultural separou as expressões e as práticas da fé das experiências humanas significativas para os nossos contemporâneos. A crise atual do cristianismo hoje, decorre, em grande parte, desta ruptura. Na medida em que não consegue iluminar, dar sentido e estruturar tais experiências, perde o cristianismo em força, enquanto universo simbólico, e em número, enquanto organização social. Mesmo reconhecendo que haverá sempre um

certo distanciamento entre Igreja (Magistério) e a experiência dos fiéis, devido à própria institucionalização da comunidade de fé<sup>13</sup>, o grau que ele hoje atinge desacredita o discurso salvífico da Igreja, bem como a normatividade correspondente.

Dentro deste quadro, podemos entender serem vários os fatores responsáveis pelo divórcio entre fé e experiência, que enfraquece a pretensão salvífica do cristianismo em nossos dias. O primeiro deles vem da própria racionalidade funcional, técnica, visando à produtividade, que deixa fora de seu horizonte grande parte da realidade, tornando o homem de hoje "pobre" em experiências humanas. A cultura unidimensional tende a deixar de fora experiências gratuitas, estéticas, lúdicas, experiências do mistério da vida. Daí sua maior dificuldade em ter uma experiência salvífica em seu relacionamento com outros homens, com a natureza e a história, como se dava antigamente com maior espontaneidade e sempre foi uma constante na história da humanidade.

Outro fator diz respeito ao quadro interpretativo que pode estar sendo mais obstáculo do que ajuda para uma experiência salvífica, seja por serem formulações demasiado abstratas e arcaicas (documentos do Magistério, liturgia oficial, etc.), seja por serem impostas autoritativamente, levando o indivíduo a procurar alhures marcos teóricos para suas experiências humanas. Daí a possibilidade de estarem acontecendo autênticas experiências salvíficas, sem que as expressões das mesmas sejam refletidas na linguagem oficial, devido ao contexto secularizado em que elas se dão.

Também a identificação entre salvação e satisfação pessoal, própria da cultura moderna, dificulta ao nosso contemporâneo *perceber* também nas experiências negativas (sofrimento, fracasso, injustiça, morte) experiências de salvação, embora sejam freqüentemente tais experiências que fazem emergir no homem a nostalgia de Deus. Toda esta situação explica de certo modo a procura por experiências salvíficas, fora do âmbito do cristianismo ou da Igreja, tal como se vê hoje.

### C. O primado das experiências salvíficas e suas múltiplas expressões

A teologia valoriza hoje a *experiência salvífica* como um elemento fundamental da fé cristã. Se temos presente que toda experiência humana é experiência continuamente interpretada, já que toda percepção se dá dentro de um quadro interpretativo, corrigido e transformado por novas experiências, então experiência e interpretação relacionam-se dialeticamente: experimentamos interpretando. Ao exprimir-se na linguagem, permite ela o aparecimento de uma "tradição de experiência". Tradição e experiência não se opõem, já que a primeira possibilita a segunda, embora também a condicione. E como no horizonte hermenêutico entram também as expectativas da sociedade, estão implicados na experiência passado, presente e futuro. Uma tradição de experiências ganha

<sup>13</sup> P. EICHER, "A revelação administrada", *Concilium* 1978/3, 7-22.

força e plausibilidade na medida em que consegue integrar dinamicamente novas experiências, fazendo emergir suas virtualidades<sup>14</sup>.

Uma experiência salvífica, ou uma experiência de Deus, vem a ser uma experiência humana do sentido da realidade, interpretada à luz da fé. No fundo é isto o que querem dizer os livros da Bíblia, em seus diversos gêneros literários, desde que saibamos distinguir a experiência original de suas releituras posteriores<sup>15</sup>. A tradição bíblica e eclesial determinam o contexto interpretativo de uma experiência salvífica hoje; têm elas a função de uma "maiêutica histórica"<sup>16</sup>, já que ajudam o homem a tomar consciência de sua própria realidade profunda, revelada por Deus na história.

Esta experiência salvífica é no fundo a experiência de Sentido Radical, que emerge na consciência de quem a faz, já que a própria experiência humana, cristãmente interpretada, remete ao que a transcende e ao que a provocou. Mas ela não se esgota nesta percepção, já que implica uma afirmação deste Sentido Radical e uma práxis que lhe corresponda (fé vivida). A experiência salvífica diz mais do que a experiência da transcendência, pois se dá e se desenvolve na medida em que Deus (Salvação) afeta e determina minha existência concreta.

A sociedade pluralista desafia o cristianismo a realizar-se numa multiplicidade de expressões e práticas salvíficas, *significativas porque enraizadas em experiências humanas reais*. Para alguns autores seria esta a única maneira de se poder transmitir a fé às gerações futuras. Observam eles que esta realização plural de um mesmo cristianismo já se deu, de fato, no passado<sup>17</sup> e que a uniformização posterior, fiel à lógica de toda instituição, revela-se hoje ineficaz, porque não consegue integrar as múltiplas e diferenciadas experiências humanas de nossos contemporâneos<sup>18</sup>. Observam também que tal formulação uniformizada, mesmo querendo-se ou julgando-se universal, é, no fundo, seletiva e particular, e que a grande Tradição nos chega sempre nas tradições históricas (Congar). Nesta situação a unidade da fé se manterá não tanto através de uma formulação doutrinal, quanto pelo mútuo reconhecimento das diversas experiências e suas expressões<sup>19</sup>. Sem dúvida significa esta situação um desafio enorme para uma Igreja que se queira pluricultural<sup>20</sup>.

Na medida em que grupos de cristãos tivessem espaço livre para expressar sua fé, estariam eles capacitando o cristianismo a se apresentar pluralmente

<sup>14</sup> E. SCHILLEBEECKX, "Erfahrung und Glaube", em: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 25, Freiburg, 1980, 73-116.

<sup>15</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1986, 63s.

<sup>16</sup> Sobre esta categoria ver TORRES QUEIRUGA, ob. cit. 124-146.

<sup>17</sup> J.M. TILLARD, "Pluralismo teológico e mistério da Igreja", *Concilium* 1984/1, 91-105.

<sup>18</sup> K. RAHNER, "Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens", *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln, 1970, 244.

<sup>19</sup> N. LASH, "Teologias a serviço duma tradição comum", *Concilium* 1984/1, 106-120.

<sup>20</sup> Ver J.B. METZ, "Hacia una Iglesia universal culturalmente policêntrica", *Páginas* nº. 92, agosto 1988, 41-52.

diversificado à sociedade pluralista e diferenciada de hoje<sup>21</sup>. Com isto ele se tornaria acessível, entendido, iluminante, numa palavra, salvífico, pois apareceria como oferta de sentido para experiências humanas reais, ganhando cada vez mais em consistência à medida que receberia destas mesmas assim interpretadas sua confirmação.

A transmissão da fé aos jovens deve-se fazer progressivamente, partindo de suas experiências humanas e permitindo-lhes assimilar os dados da fé na medida em que respondem e trazem sentido às mesmas. É daí que recebem eles credibilidade e pertinência. Vai ser exatamente a experiência que possibilitará o jovem de hoje, submetido a uma oferta plural de sentidos, de expectativas e de papéis sociais, tomar posição crítica diante dos mesmos e construir sua identidade a partir dos valores cristãos<sup>22</sup>. Mais do que formulações universais alheias à sua vida concreta, muito ajudará o contato direto e continuado com pessoas, para si significativas e que vivam tais valores. Com elas procurará identificar-se, por estar afetivamente predisposto. Daí aparece, com nitidez cada vez maior, a importância dos simples fiéis para o futuro do cristianismo e da Igreja.

### **III. Pluralismo religioso e salvação cristã**

#### *A. A nova situação do cristianismo hoje*

A multiplicidade de culturas e de religiões é um fato tão antigo quanto a humanidade. Porém conhecê-lo teoricamente e ser por ele atingido em sua existência concreta representam duas situações bem diversas. A primeira foi típica até recentemente na América Latina. O catolicismo gozava de uma hegemonia tranqüila no campo religioso, não só pelo número de seus fiéis, como também pelo apoio e proteção que lhe dava o Estado. Havia troca de serviços: a religião sacralizava o poder civil dando-lhe maior sustentação, e o Estado respaldava-a, anulando assim a incidência social de outras instituições religiosas minoritárias. Estas eram vistas pelo católico médio como realidades exóticas, das quais devia manter-se afastado. Portanto, na consciência do católico predominavam um sentimento satisfeito de tranqüila superioridade e uma convicção inabalável de aderir à única religião verdadeira. As outras eram imperfeitas, ou simplesmente superstições.

Hoje a situação é outra. O pluralismo religioso atinge fortemente a consciência do católico. Pois gradativamente os fatores responsáveis pelo advento da modernidade no Primeiro Mundo vão conseguindo desenvolver suas virtualidades também entre nós, constituindo a atual sociedade pluralista com a conseqüente secularização da cultura, e independizando o Estado, de fato, de

<sup>21</sup> J. MOINGT, *La transmission de la foi*, Paris, 1976.

<sup>22</sup> F. X. KAUFMANN – G. STACHEL, "Religiöse Sozialisation", em: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 25, Freiburg, 1980, 117-164.

uma legitimação religiosa. Estes dois acontecimentos causam um sério abalo na hegemonia católica deste subcontinente, naturalmente em graus diferentes conforme as regiões. Deles decorrem outros fatores como o fim da repressão a outros credos e cultos, a invasão das seitas de origem norte-americana e a difusão de crenças orientais.

Esta coexistência de instituições religiosas lado a lado não poderia deixar de afetá-las. Já tendo de competir, numa sociedade pluralista, com outras fontes seculares de sentido, elas se apresentam como concorrentes entre si, numa situação incômoda, agravada pelo proselitismo fanático e interesseiro de algumas seitas. Já se escreveu que esta situação é a de um supermercado religioso, onde a necessidade de conquistar seus adeptos pode levar as instituições religiosas a transformarem e mesmo sacrificarem seus conteúdos salvíficos, condicionando-os às necessidades mais urgentes do homem contemporâneo<sup>23</sup>.

Com a chamada "volta do sagrado", torna-se o atual contexto religioso ainda mais complexo. Pois sob este termo agrupam-se não só manifestações de cunho religioso, mas ainda paracientíficas, disfarçadas em embalagens religiosas, todas elas oferecendo ao homem um conhecimento e um controle (poder) sobre o seu campo vital, inacessível à racionalidade funcional ou por ela ignorado, como o futuro, o além e o próprio homem, seja em sua vida afetiva, seja na relação de seu corpo com a totalidade do cosmo. Teosofia, meditação transcendental, técnicas adivinhatórias, horóscopo, magia, seitas autoritárias, cultos afros, são alguns exemplos para a complexidade deste emergir do sagrado<sup>24</sup>.

## B. O perigo do indiferentismo religioso

Antes mesmo de examinarmos o impacto deste pluralismo religioso na consciência do cristão, é importante fazer notar que ele se dá não só pela vizinhança dos vários sistemas, mas sobretudo pela compreensão secularizada que tem de si o homem moderno. É este fato que lhe possibilita pôr-se *diante* das várias ofertas religiosas de sentido, relativizando-as mutuamente<sup>25</sup>. A consequência maior vem a ser a chamada "subjativização" da própria fé. Já a explicamos e por ora basta que a assinalemos.

Interessa-nos mais examinar outros dados que problematizam sobremaneira esta subjativização da fé. A consciência histórica hodierna provoca certo mal-estar nos cristãos que recordam o passado. Culpa-se o eurocentrismo cristão pela destruição implacável de civilizações, culturas, tradições e religiões, em nome da pretensa superioridade da cultura européia e da religião cristã.

<sup>23</sup> P. BERGER - T. LUCKMANN, "Aspects sociologiques du pluralisme", *Archives de Sociologie des Religions*, jan.-jun. 1967, 117-127.

<sup>24</sup> F. CHAMPION, "Du mal nommé 'retour du religieux'", *Projet*, jul.-ag. 1986, 91-115.

<sup>25</sup> W. PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen, 1971, 275.

A tradicional representação de um cristianismo em crescente expansão, dobrando e conquistando as outras religiões no elã missionário provocado pelo Espírito, sendo apenas uma questão de tempo ser ele a religião universal, está passando hoje por uma séria crise. Pois ele está hoje, proporcionalmente, diminuindo, já que a população mundial cresce mais rapidamente que o número de cristãos, fato que acontece pela primeira vez em sua história.

Além disso os não-cristãos convivem tranqüilamente com o cristianismo, sem se sentirem questionados em suas crenças. E mais ainda, alguns deles se escandalizam pela maneira como vivem os cristãos, já que eles próprios têm um comportamento ético superior e mais coerente com suas convicções.

No contato inevitável entre as religiões em nossos dias, vemos algumas delas integrarem em si elementos do cristianismo, sem contudo se deixarem propriamente evangelizar; outras, neste mesmo confronto, vêem algumas de suas características serem assimiladas pelo próprio cristianismo.

De qualquer modo, pertence hoje à experiência do mais comum dos católicos o conviver com pessoas de outros credos, pessoas normais, bons pais de família, cidadãos honestos, profissionais competentes. Às vezes tais pessoas nem mesmo aderem a uma religião, e no entanto suportam com galhardia e retidão moral as pesadas obrigações da vida moderna.

E se tivermos em conta viver ele num continente majoritariamente católico, mas com uma minoria realmente praticante, e conhecer mais sobre as falhas e os pecados da Igreja ao longo de sua história, converte-se aos poucos esta sua experiência em instância crítica diante do que recebeu de uma apologética tradicional, que idealizava a Igreja e depreciava outras crenças.

Daí nascer a suspeita, em muitos de nossos contemporâneos, de ser alguém cristão simplesmente por ter nascido numa família ou num país marcados por esta tradição religiosa. No fundo alguém seria cristão, islamita, budista ou animista, simplesmente por acaso. O próximo passo será equiparar todos os credos, atribuindo-lhes igualmente a verdade e a pertinência salvífica. É indiferente para o homem aderir a esta ou àquela religião; importante é que o faça com convicção e que viva seus princípios.

### *C. A salvação universal de Cristo e as outras religiões*

Nunca o cristianismo conviveu numa tal proximidade com as outras religiões; nunca teve ele uma tal consciência dos limites de sua particularidade histórica; nunca se sentiu tão contestado em sua reivindicação de ser a religião universal. E a consciência desta situação atinge cada vez mais seus adeptos, não sendo privilégio de sua elite. Este desafio significa que a existência e a compreensão que tem o cristianismo de si próprio não pode mais prescindir das outras religiões<sup>26</sup>. Ele se concentra e se dramatiza na exclusividade da pretensão salvífica cristã.

---

<sup>26</sup> W. PANNENBERG, *ob. cit.*, 252-295.

Hoje é tranqüila entre os teólogos a questão da universalidade da salvação, manifestada e realizada em Jesus Cristo, já que se aceita, sem mais, que também os *não-cristãos* podem dela participar. Pois se ela implica que todo e qualquer homem só chegará à sua realização plena no encontro com Deus (universalidade) e que esta não pode prescindir da pessoa de Jesus Cristo (particularidade), consegue a reflexão teológica articular mutuamente ambas as afirmações. Embora o evento Jesus Cristo, situando-se dentro da história, necessariamente aconteça no particularismo de um tempo, povo, região e cultura, valendo isto também para o cristianismo enquanto realidade histórica sempre contextualizada, atinge contudo o Deus de Jesus Cristo *todos* os homens por meio de seu *Espírito*, cuja ação e presença é universal, transcendendo tempo, lugar e cultura. Esta ação, expressa de modo pluriforme no Novo Testamento, consiste afinal em levar o homem à mesma "atitude fundamental" que marcou a existência de Cristo, de abandono filial a Deus e de entrega desinteressada aos semelhantes<sup>27</sup>.

Portanto mesmo entre aqueles que não têm (ou não tiveram) um conhecimento explícito de Jesus Cristo, por não lhes ter sido anunciado, por barreiras de ordem cultural ou por bloqueios devido às falhas do cristianismo concreto, pode estar acontecendo a salvação cristã, desde que estejam acolhendo a ação do Espírito Santo (ou do Espírito de Cristo, como chama S. Paulo) que os leva a voltarem-se para seus semelhantes em necessidade, como confirma magistralmente a cena do juízo final no evangelho de S. Mateus (25,31-46). Aí aparece como critério decisivo da salvação a práxis cristã, a caridade efetiva, mesmo que não esteja sendo realizada por motivos explicitamente cristãos. Naturalmente esta verdade relativiza primeiramente o próprio cristianismo enquanto instituição sociocultural salvífica, mas também todas as demais religiões, pois por razões de ordem pessoal e pelo contexto secularizado da atual sociedade, pode alguém sem aderir a um credo religioso, estar acolhendo esta ação do Espírito pela consagração de sua vida à paz no mundo, ou à justiça entre os homens, ou mesmo à causa da verdade, para só citar alguns exemplos (LG 16; GS 22).

Bem menos tranqüilo do que a questão acima vista vem a ser o juízo teológico sobre as religiões não-cristãs. Mesmo reconhecendo nelas elementos de verdade e de santidade, não quis o Concílio Vaticano II entrar na questão da sua legitimidade salvífica<sup>28</sup>. Atualmente está em curso toda uma discussão que procura determinar melhor o sentido destas religiões na história salvífica, ou responder por que não podem elas reivindicar serem verdadeiras, como o faz o cristianismo. Ela foi levantada pelos cristãos em estreito contato com as religiões místicas do oriente, ao descobrirem nelas riquezas insuspeitadas, profundidade de doutrina, experiências místicas e valores evangélicos<sup>29</sup>. Mas também

<sup>27</sup> Para uma visão sintética desta elaboração teológica devida sobretudo a K. Rahner, ver N. SCHWEDTFEGER, *Grade und Welt*, Freiburg, 1982.

<sup>28</sup> *Nostra Aetate* 6; ver H. WALDENFELS, "Theologie der nichtchristlichen Religionen", em: E. KLINGER - K. WITTSTADT, *Glaube im Prozess*, Freiburg, 1984, 757-775.

<sup>29</sup> H. MAURIER, "The Christian Theology of the Non-Christian Religions", *Lumen Vitae* 21 (1976)

surge em ambientes muito marcados pela modernidade, onde a razão unificante busca esclarecer a pluralidade das crenças da humanidade, sente repugnância em reconhecer a superioridade de uma sobre as outras, e procura nelas uma origem comum, que a todas legitimasse.

Mesmo sabendo que corremos o risco de simplificar de certo modo o atual debate e de negligenciar os diferentes matizes encontrados em cada grupo, podemos reduzir a problemática a duas posições básicas, no interior da teologia cristã. Ambas reconhecem a *legitimidade* e a característica de *mediação salvífica* das religiões não-cristãs. Fundamentam esta convicção no fato de que, sendo todo homem um ser aberto para a transcendência, voltado constitutivamente para o que chamamos Deus, e tendo este Deus se revelado como Amor na pessoa de Jesus Cristo, está todo e qualquer homem sob a ação deste Deus, da qual tem uma certa consciência, envolta em mistério, e sente a atração em sua liberdade. Porém esta ação do Espírito é captada, entendida e expressa pelo homem sempre dentro de um contexto sociocultural, tematizando-se numa doutrina, num culto, numa ética.

Naturalmente estas expressões refletem não só a ação de Deus, mas também a ignorância e a limitação humanas, ou o uso egoísta de sua liberdade. Se definimos o ato religioso como aquele que põe o homem num relacionamento salvífico com Deus, num transcender real de si, ao assumir a práxis nele exigida, então entendemos religião como a produção sociocultural do homem, que manifesta, explicita, dispõe e ordena este relacionamento salvífico com Deus; é, no fundo, um sistema explicativo do mesmo<sup>30</sup>. Deste modo podemos dizer que toda expressão desta atitude salvífica fundamental é sempre inadequada, contextualizada, particular. Elas podem ser plurais nas várias culturas e religiões; apresentam sedimentações falhas ou culposas, o que vale não só para as outras religiões, mas também para o Antigo Testamento e mesmo para o cristianismo posterior, que tem no Evangelho que anuncia, sua instância crítica e contínuo corretivo. Com isto fica salvaguardada a autenticidade salvífica das religiões não-cristãs, sem negar, diga-se de passagem, que o relacionamento salvífico com Deus possa se dar fora do que culturalmente chamamos de religião.

Esta base comum vai permitir uma dupla leitura do atual pluralismo religioso. A primeira delas defende que as religiões não-cristãs não só são legítimas mediações salvíficas para seus adeptos, como ainda são *verdadeiras*, e não um cristianismo imperfeito ou diminuído. Fundamental para o homem é voltar-se para o Mistério que o envolve, e a quem chamamos Deus. Como Jesus Cristo, baseado em sua experiência religiosa, nos manifestou este Deus e ensinou-nos como a Ele responder, assim também outros grandes homens conseguiram

---

59-74. I. PUTHIADAM, "Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso", *Concilium* 1980/5, 673-686.

<sup>30</sup> M. SECKLER, "Der theologische Begriff der Religion", em: W. KERN - H. POTTMEYER - M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie, 1. Traktat Religion*, Freiburg, 1985, 173-194.

passar-nos suas experiências de Deus, embora diversamente formuladas, devido ao contexto cultural onde se deram. Sejam eles Buda ou Maomé, são também reveladores de Deus. A dificuldade maior desta posição está em conciliar estas afirmações com os textos do Novo Testamento, que exprimem ser Cristo o único mediador salvífico entre Deus e os homens (1Tm 2,5; At 4,12) e a revelação plena e definitiva de Deus. Querer relativizar as mesmas enquanto decorrentes de um contexto cultural semita<sup>31</sup> é, no fundo, questionar a veracidade de todo o Novo Testamento e tirar as bases da própria fé cristã. Outro sério problema a esta concepção, não claramente percebido por seus fautores, diz respeito aos conceitos *teológicos* empregados, tais como "religião" e "salvação", para só citar os dois mais importantes. Como caracterizá-los a não ser a partir de uma teologia determinada, seja ela cristã ou budista? Este fato porém implica necessariamente conteúdos semânticos diferentes, impedindo assim seu uso indiscriminado noutras religiões.

Mais correta parece-nos a posição que, reconhecendo serem as outras religiões mediações salvíficas, observa que elas o são enquanto *implicam* a salvação de Jesus Cristo. Pois a salvação de seus membros se dá pela ação do Espírito de Cristo, que os impele a assumirem a práxis de Jesus. Se acontece, portanto, salvação, é salvação de Jesus Cristo, ainda que vivida e expressa através de mediações diversas da cristã. Esta posição não implica imperialismo teológico ou consciência de superioridade por parte do cristianismo. Ela é apenas uma reflexão *teológica*<sup>32</sup> sobre as outras religiões elaborada a partir da fé cristã. E com esta fé ela deve ser coerente. Relativizar a pessoa de Jesus Cristo como a revelação plena e definitiva de Deus equivale a destruir os próprios fundamentos do cristianismo<sup>33</sup>.

O impacto da situação atual de pluralismo religioso tem levado o cristianismo a tomar maior consciência de si mesmo como grandeza sociocultural e histórica. Absoluto é Deus, absoluto é Jesus Cristo. A experiência feita com o Absoluto é sempre experiência contextualizada, portanto limitada e relativa; o mesmo vale para as suas expressões. Entenda-se bem, porém: são relativas em si, e não em relação ao Absoluto a Quem remetem<sup>34</sup>. Relativas enquanto o próprio contexto cultural acentua certos traços da experiência do Incondicionado e prioriza expressões, deixando outros aspectos e formulações apenas implícitos.

---

<sup>31</sup> P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christians Attitudes to the World Religions*, Maryknoll, 1985.

<sup>32</sup> A observação é importante, pois podemos manter a reflexão num nível meramente fenomenológico, chegando a conclusões que não mais se sustentam num campo propriamente teológico. Como exemplo desta falha ver H. KÜNG, "What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology", em: L. SWIDLER, *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, 1987, 231-250.

<sup>33</sup> W. PANNENBERG, "Die Religionen als Thema der Theologie", *Theologische Quartalschrift* 169 (1989) 99-110.

<sup>34</sup> P. TILLICH, *Korrelationen*, Stuttgart, 1975, 59-70.

Além disso, ter em Jesus Cristo a verdade definitiva de Deus não significa que tenhamos a plenitude total da mesma, mas um saber de certo modo provisório (1Cor 13,12). O falso dogmatismo do passado originou-se por não respeitar o "já" e o "ainda não" da verdade cristã. É no curso da história que a verdade que já conhecemos se nos vai revelando em toda a sua profundidade e riqueza<sup>35</sup>. Quer as experiências humanas enquanto tais, quer as mesmas enquanto vividas e entendidas num contexto religioso, têm elas força heurística para a compreensão e a vivência da fé cristã.

Aqui podemos compreender a importância do *diálogo* do cristianismo com as outras religiões. Não se trata de oportunismo de quem perdeu o trono. Mas de reconhecer que autênticas experiências de Deus se deram nas outras religiões, que expressões corretas da mesma se elaboraram graças ao contexto sociocultural onde tiveram lugar, e que, portanto, são elas importantes para a própria compreensão que o cristianismo tem de si próprio. Pois enquanto grandeza histórica, situada num determinado horizonte, inevitavelmente privilegiou ele determinadas experiências e tematizações. E as outras religiões podem lhe desvendar através das "sementes do Verbo" nelas presentes o que nele próprio estava escondido.

Mas a razão de fundo para este diálogo não é tanto sociocultural quanto propriamente teológica. Pois o cristianismo vem a ser uma experiência tematizada do encontro do homem com o Mistério, ao qual se encontra remetido. Este Mistério é assim o Sentido Radical das experiências humanas; nestas Ele é vislumbrado, enquanto elas remetem o homem para além de si. Mas estes encontros com o Mistério são históricos, finitos, não podem conter o Mistério Infinito<sup>36</sup>. Novas experiências, novos desafios, novas descobertas devem encontrar seu sentido radical neste Mistério e ser por Ele iluminadas e orientadas. Daí a sucessão de releituras feitas dentro de uma mesma tradição religiosa e da qual não está imune a fé cristã. A atual situação de pluralismo religioso vem a ser um desses desafios em nossos dias, que não deixará de ter conseqüências para a própria autocompreensão do cristianismo.

Se entendemos positivamente o conceito de *sincretismo*, não enquanto se baseia na indiferença como princípio organizativo, mas na medida em que indica força de expansão e de assimilação, então aparece o cristianismo, ao longo de sua história, como um exemplo claro deste sincretismo<sup>37</sup>, e nesta capacidade de abrir-se e assimilar o novo demonstra ele a sua grandeza. Não fixando o Mistério à finitude do histórico onde Ele emerge, mostra-se o cristianismo capaz de ultrapassar seu particularismo e de reconhecer em outras experiências religiosas a presença deste Mistério<sup>38</sup>. Com tudo o que foi dito, fica também definida a

<sup>35</sup> É nesse sentido que alguns teólogos aceitam a afirmação de que "Jesus é o Cristo, mas o Cristo não é somente Jesus". Ver M. AMALADOSS, "The Pluralism of Religions and the Significance of Christ", *VJTR* 53 (1989) 401-420.

<sup>36</sup> W. PANNENBERG, *ob. cit.*, 285.

<sup>37</sup> M. SECKLER, "Synodos der Religionen", *Theologische Quartalschrift* 169 (1989) 5-24.

<sup>38</sup> P. TILLICH, *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart, 1964, 98.

atitude básica do cristão neste diálogo. Não busca ele uma reflexão comparativa das religiões e nem fica detido em suas expressões, mas procura, para além delas, testemunhar e auscultar o mistério de Deus ativo na história e na vida dos homens.

No nosso país, o pluralismo religioso tem provocado grande instabilidade religiosa entre os cristãos. Carentes de uma evangelização profunda, premidos por necessidades urgentes, marcados pela racionalidade funcional e pelo individualismo da sociedade moderna, buscam eles alhures o que um cristianismo tradicional (isto vale sobretudo do catolicismo) não parece mais lhes oferecer. O encanto atual com todo este universo que escapa ao domínio da razão técnica ou a onda de misticismo sobretudo de cunho oriental situam-se num contexto bem diverso do que pressupomos até aqui em nossa reflexão. Pois uma análise sociocultural pode muito bem explicar boa parte destes fenômenos, sem o recurso a razões teológicas. O problema é complexo pela diversidade dos fatores que o constituem. Função da teologia é não deixar que, devido à cultura atual, crenças e ritos (o sagrado) sejam vistos e usados, numa mentalidade mágica, para manipularem Deus, pondo-O a seu serviço e interesse, carecendo conseqüentemente tal sagrado de sua pertinência salvífica<sup>39</sup>.

**Mário 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). *Sacramento da Penitência: o perdão de Deus na comunidade eclesial* (1986). *Libertados para a práxis da justiça* (1980). *Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade* (1989). Todos por Edições Loyola (São Paulo).

**Endereço:** Caixa postal 5047 – 31611 **Belo Horizonte** – MG

<sup>39</sup> Ver M. FRANÇA MIRANDA, "A volta do sagrado. Uma reflexão teológica", *PerspTeol* 21 (1989) 71-83.