

PARA UMA TEOLOGIA CRISTÃ DO PLURALISMO RELIGIOSO A PROPÓSITO DE UM LIVRO (II)¹

Faustino Teixeira

O tema da teologia das religiões vem ganhando a cada dia uma importância mais decisiva no cenário da reflexão teológica contemporânea. São inúmeros os livros e artigos, que sob as mais diversas perspectivas, buscam situar a questão no contexto atual do pluralismo religioso. O tema é extremamente complexo e sua abordagem exige um cuidadoso tratamento, de forma a evitar tanto o risco da absolutização de uma perspectiva determinada como o risco contrário de sua relativização. O teólogo belga Jacques Dupuis, professor da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, lançou-se em arrojado empreendimento destinado a responder de forma histórica e temática a desafiante questão de uma “teologia cristã do pluralismo religioso”. Esse é o título de sua obra recentemente traduzida para o italiano.² Estamos diante de um trabalho de grande fôlego, que busca num primeiro momento situar o estudioso ou leitor no grande leito histórico-teológico onde o tema se gestou e se desenvolveu, para então, num segundo momento, apontar novos e corajosos horizontes

¹ Cf. PT 30 (1998) 57-84.

² DUPUIS, J., *Verso una teologia cristã del pluralismo religioso*. Brescia, Queriniana, 1997 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 95). Os números citados entre parênteses, ao longo do texto, correspondem às páginas desta tradução.

para sua atualizada abordagem. Como interpretar a experiência existencial dos “outros” à luz da fé cristã e do mistério de Jesus Cristo? Como justificar teologicamente a legitimidade do pluralismo religioso, não apenas como um fato conjuntural, mas como uma realidade de princípio? Estas são questões essenciais que Dupuis busca responder ao longo das 583 páginas de seu livro.

Em trabalho anterior, apresentamos a primeira parte de seu livro, que busca justamente situar historicamente o tema e favorecer a compreensão das várias e diversas posições assumidas no debate sobre a teologia das religiões. Ao final da primeira parte, Dupuis lança sua proposta de uma reflexão cristã mais séria sobre o pluralismo religioso, entendido agora como uma realidade de direito. Para Dupuis, a pluralidade das religiões não constitui um desvio para o caminho da unidade presente na proposta de Deus para a humanidade, mas tem um lugar definido neste mesmo desígnio de Deus. A teologia das religiões ganha, assim, uma nova densidade como teologia do pluralismo religioso.

Jacques Dupuis entende sua proposta de uma teologia cristã do pluralismo religioso, a ser desenvolvida na segunda parte do livro, como um caminho de superação dos paradigmas inclusivista e pluralista, que até o presente momento delimitaram a discussão sobre o tema. A porta de entrada encontrada pelo autor para a elaboração de um novo modelo integral foi a cristologia trinitária (277),³ que significa de fato a superação de uma perspectiva cristocêntrica restritiva sem cair num pluralismo relativista. Para Dupuis, uma falsa dicotomia determinou a recíproca contraditoriedade entre os paradigmas inclusivista e pluralista. “Modelos que em si mesmos deveriam ser vistos como reciprocamente complementares foram de fato transformados em paradigmas entre si contraditórios” (277). O novo modelo teológico permite a interação da fé cristã com outras perspectivas de fé, resguardando a singularidade de cada adesão particular. A afirmação da identidade cristã não entra em tensão com o legítimo reconhecimento da identidade professada pelas outras comunidades de fé.

A abertura das relações de Deus com a humanidade não se restringe em razão da adoção de uma perspectiva cristocêntrica. A restrição só acontece quando se trabalha o “cristocentrismo” em tom menor, deslocado de sua perspectiva trinitária. É o que ocorre quando não se desenvolve adequadamente a relação de Jesus com Deus (sua relação recíproca de proximidade e distância) e a tensão construtiva entre a centralidade do evento histórico Jesus Cristo e a ação

³ Dupuis pretende, assim, dar uma particular atenção à dimensão interpessoal da cristologia, o que significa, de um lado, explicitar as relações interpessoais entre Jesus e Deus e, de outro, a relação de Jesus com o Espírito.

universal do Espírito de Deus. Não se pode desconhecer, lembra Dupuis, a função insubstituível do evento-Cristo no desígnio de Deus para a humanidade, mas tal evento “não pode ser tomado isoladamente, mas sempre considerado no contexto das múltiplas modalidades da auto-revelação e da auto-manifestação divina através do Verbo e do Espírito”. A legitimidade de “percursos convergentes” e direcionados para a única meta do mistério absoluto da divindade encontra sua razão de ser na “expansividade da vida interna de Deus que transborda da própria divindade” (283).

A singularidade da reflexão de Dupuis está em conjugar sua abertura para o pluralismo religioso com um cristocentrismo aberto. O caminho proposto pelo paradigma pluralista mostra-se insuficiente: “Um só Deus — Percursos convergentes”. Trata-se de um “pluralismo sem ordem ou unidade”. Igualmente limitado apresenta-se o paradigma cristocêntrico tradicional: “Um só Deus — Um só Cristo”. Este caminho não está livre de um “exclusivismo monolítico”. A proposta de Dupuis indica um novo modelo: “Um só Deus — Um só Cristo — Percursos convergentes”. Neste modelo garante-se o caráter fundante do evento Cristo e a gratuidade da disposição salvífica de Deus. Estamos diante de uma economia da salvação que abrange perspectivas distintas, mas que está organicamente estruturada. Mediante tal economia, “os diversos percursos tendem a convergir uns para com os outros no absoluto Mistério divino que constitui o fim último de todos” (284).

História e Aliança: uma e muitas

O primeiro capítulo da segunda parte do livro de Dupuis tem como propósito demonstrar como as várias tradições religiosas da humanidade constituem distintas manifestações de Deus na história, embora harmonizadas com o seu desígnio de unidade para a humanidade. Para este autor, uma correta visão cristã da história da salvação favorece necessariamente uma avaliação positiva das outras tradições religiosas, que passam a ganhar “um papel permanente e um significado específico no mistério global das relações divino-humanas” (286).

A “cristologia trinitária”, e o seu destaque dado à presença e atividade universal do “Verbo de Deus” e do “Espírito de Deus”, serve de chave hermenêutica para Dupuis desocultar o significado das várias alianças estabelecidas por Deus com a humanidade e que se encontram entrelaçadas e ordenadas segundo um plano divino.

Uma reflexão teológica pertinente sobre a história da salvação não mais permite considerar como ponto inicial da história da salvação a vocação de Abraão, isto equivaleria a reduzir sua verdadeira exten-

são. Numa reflexão que prolonga a pista aberta por Karl Rahner e outros, Dupuis sublinha a coincidência da história da salvação com a história do mundo. A história da salvação não significa uma história paralela à história da humanidade, mas esta mesma história humana lida à luz da fé. Os óculos da fé facultam perceber nesta história “um ‘diálogo de salvação’ assumido por Deus com a humanidade desde a criação e prolongado nos séculos até a realização final do Reino” (293).

Esta nova perspectiva rompe com qualquer possibilidade de entender as “religiões cósmicas” como sendo “pré-história da salvação”, ou “religiões naturais”, já que pressupõe a presença da auto-revelação de Deus desde o início. A história humana é uma história que acontece sob a permanente acolhida de Deus e de sua vontade salvífica universal. Conforme a reflexão aberta por Rahner, a história universal da salvação (por ele identificada como transcendental) assume uma feição concreta não apenas na história das pessoas, mas igualmente nas religiões históricas da humanidade. As religiões, enquanto mediações históricas da experiência transcendental de Deus podem, segundo Dupuis, “provocar” positivamente a salvação, ou seja, comunicar a dinâmica do Deus salvífico.⁴ Elas “podem, portanto, ser consideradas como queridas por Deus enquanto concretizam a oferta divina de graça universalmente presente e operante na história” (295).

A reflexão de Rahner torna-se um pouco mais problemática ao estabelecer uma distinção entre história da salvação “transcendental” e história especial da salvação, com a qual a história da salvação ganha sua interpretação reflexa. Dupuis partilha com Rahner a convicção de que a história especial da salvação encontra sua clara realização nas tradições hebraica e cristã, mas avança a reflexão ao considerar que esta história especial da salvação não se reduz a tais tradições. Outras tradições são igualmente portadoras de “palavras proféticas que interpretam os acontecimentos históricos como intervenções divinas na história dos povos” (295-296).⁵ Para Dupuis, seria

⁴ Dupuis faz aqui menção à reflexão de Rahner. Mais adiante, estabelecerá alguns esclarecimentos terminológicos importantes a respeito. Como indicará de forma mais precisa, “somente o Absoluto constitui o agente último da salvação humana. (...) Dizer que as religiões salvam, ou também que o ‘cristianismo salva’, constitui um abuso linguístico”. Elas podem, sim, “ser utilizadas por Deus como ‘canais’ de sua salvação; podem assim tornar-se ‘caminhos’ ou ‘meios’ que comunicam a potência do Deus salvífico: ‘caminhos’ de salvação para aqueles que os percorrem” (412).

⁵ Na linha de reflexão dos bispos da Ásia, Dupuis considera que a história “especial” da salvação estende-se para além dos confins da tradição hebraico-cristã. Considerando-se a relevância salvífica garantida pelas palavras proféticas presentes em outras tradições, Dupuis sugere que na ordem da salvação estas mesmas tradições exercem um “papel análogo ao desenvolvido pelo povo hebreu da história de Israel” (297).

hoje problemático estabelecer uma tão clara demarcação entre uma história geral e outra especial da salvação. Tal demarcação poderia servir de base para afirmações que indicam o caráter “obsoleto” ou mesmo “ilegítimo” das outras tradições religiosas com o advento da história especial da salvação e, em particular, com o evento-Cristo.⁶

Em coerência com sua proposta de trabalho, Dupuis indica o caráter trinitário e crístico da história da salvação. O acento trinitário do cristocentrismo proposto por Dupuis constitui a garantia contra qualquer cristomonismo. Como assinala este autor, “a centralidade do evento-Cristo não obscura, mas pressupõe, chama e evidencia a universalidade da presença ativa do ‘Verbo de Deus’ e do ‘Espírito de Deus’ na história da salvação e, especificamente, nas tradições religiosas da humanidade” (298). A ação universal e antecipadora do Logos e do Espírito na história extra-bíblica da salvação insere-se na única economia da salvação cujo evento histórico pontual é Jesus Cristo. Este evento favorece a percepção de Deus como “Deus-dos-povos-em-forma-plenamente-humana” (301).⁷

Como indica a tradição cristã, ao longo da história da salvação Deus estabeleceu alianças com a humanidade. Mediante uma iniciativa gratuita, Deus inaugura uma profunda relação de amizade com os seres humanos. Santo Irineu distingue quatro alianças: uma por meio de Adão, uma por meio de Noé, e as outras duas por meio de Moisés e Cristo. Em todas estas quatro alianças o Logos permanece ativo. De modo particular, a aliança com Noé ganha um particular significado na reflexão sobre a teologia das tradições religiosas extra-bíblicas, ou seja, das tradições anteriores ou posteriores ao evento Cristo. Também estes povos são envolvidos numa relação de aliança com Deus. Constituem, portanto, “povos da aliança, merecendo o título de ‘povos de Deus’” (306).

Em cada uma das alianças estabelecidas por Deus com a humanidade pulsa o “ritmo trinitário”. O Deus trino constitui, como lembra Rahner, o fundamento originário da história da salvação. Toda auto-comunicação de Deus é trinitária, comportando necessariamente a

⁶ Para Dupuis, semelhante questionamento pode ser feito à distinção estabelecida por R. Latourelle entre história da salvação e história da revelação. O processo da auto-revelação divina, como indica Dupuis, ocorre também mediante palavras diversificadas. Neste sentido, ocorre também nas outras tradições religiosas uma palavra de Deus, daí ser legítimo falar em termos de presença de revelação. Não só a história da salvação é coextensiva à história da humanidade, mas também a história da revelação. Todas as duas “abraçam a inteira história da humanidade” (FARRUGIA, M., “Universalità del cristianesimo”, em *Dialogo con Jacques Dupuis*. Torino, San Paolo, 1996, p. 301 – dibattito).

⁷ Dupuis segue aqui a pista de Schillebeeckx, para o qual no Antigo Testamento Deus se faz “Deus dos homens” enquanto no Novo Testamento “Deus dos homens de modo humano”.

presença ativa de Deus, de seu Verbo e de seu Espírito. Quando se fala, pois, de presença da graça fora da economia cristã, antes ou depois do evento Cristo, trata-se sempre da graça do Deus-Trindade.⁸ Os “traços” da Trindade estão igualmente presentes na aliança com Noé, o que implica sua manifestação nas tradições religiosas extra-bíblicas. Todos os seres humanos, complementa Dupuis, enquanto envolvidos na dinâmica de comunicação amorosa de Deus, encontram-se intimamente vinculados “no ritmo trinitário da auto-comunicação de Deus” (308).

No contexto do atual diálogo hebraico-cristão a questão do número das alianças é retomada. Em singular discurso proferido em 1980 na Alemanha, João Paulo II afirma que a antiga aliança não foi “jamais revogada”, rompendo assim com um repertório tradicional cristão que com frequência afirmava o caráter obsoleto desta primeira aliança depois da instituição da nova aliança com o evento Cristo (309).⁹ O teólogo Norbert Lohfink mostrou em importante reflexão exegética como para Paulo Israel continuava a ser o povo de Deus. Quando fala de “antiga aliança”, como na segunda carta aos Coríntios (2 Cor 3,14), não se trata de uma aliança abolida, mas “desvelada pela nova”. Neste sentido, Lohfink prefere falar numa única aliança e um duplice caminho de salvação. Uma única aliança, já que não existe mais que um desígnio de Deus para a humanidade, e dois caminhos para hebreus e cristãos.¹⁰

A proposta de Lohfink restringia-se às relações entre hebreus e cristãos. Com o propósito de alargar a questão, G. D’Costa adota uma outra terminologia: “uma única aliança normativa, no interior da qual existem muitas outras alianças legítimas”.¹¹ Este autor fala em “única aliança normativa”, mas deixa em aberto outras alianças distintas e complementares. A insistência de D’Costa em manter a presença de outras alianças (e não de uma única aliança) justifica-se,

⁸ Em sua encíclica sobre o Espírito Santo, *Dominum et vivificantem* (1986), João Paulo II já sublinhara que a ação da graça, mesmo fora da economia cristã, traz consigo uma “característica cristológica e conjuntamente pneumatológica” (DUPUIS, J., *op. cit.*, p. 298-299).

⁹ O Concílio de Florença (1442) havia afirmado que as prescrições legais do Antigo Testamento perdem o seu valor após o anúncio do Evangelho (*post promulgatum evangelium*), e a continuidade de sua observância coloca em causa a salvação eterna. O recurso a Rahner é aqui novamente acionado por Dupuis para superar os bloqueios presentes neste decreto do Concílio. Quando é que se pode dizer que o Evangelho foi de fato promulgado? Para Rahner, esta promulgação só acontece quando a oferta da fé divina é existencialmente assumida pela consciência individual de determinada pessoa (310-311).

¹⁰ LOHFINK, N., *L'alleanza mai revocata*. Brescia, Queriniana, 1991, pp. 86-91. Este autor restringe sua reflexão à problemática do diálogo entre cristãos e judeus.

¹¹ D’COSTA, G., “One Covenant or Many Covenants? Toward a Theology of Christian-Jewish Relations”, *Journal of Ecumenical Studies* 27 (1990) 441-452. Cit. em DUPUIS, J., *op. cit.*, p. 313.

segundo Dupuis, em função da necessidade de manter a plausibilidade de outros caminhos e evitar o risco de sua absorção num único caminho considerado normativo (313). A tese de D'Costa mantém viva a idéia de “muitas alianças possíveis no interior de uma única história da revelação que alcança em Cristo sua realização normativa mas prolética”.¹²

Na opinião de Dupuis, independentemente da adoção de uma ou outra das formulações indicadas, o importante é evitar tanto o extremo da “teoria da realização”, que desconsidera o “caráter não revogável” da aliança com Israel, como a impressão oposta de uma dualidade de caminhos paralelos de salvação, que minaria a unidade do desígnio divino para a humanidade. Sob o prisma cristão, uma “posição intermédia”, como indica Dupuis, vai na seguinte direção: “uma só aliança e duas vias interconexas no interior de um único e orgânico desígnio de salvação” (314).¹³ Com Jesus Cristo este único desígnio salvífico alcança sua realização escatológica. Mas este evento-Cristo “não existe sem Israel ou dele fazendo abstração”. Não é correto afirmar que um “novo” povo de Deus vem substituir um outro povo, a partir de então considerado “antigo”, mas o que ocorre é “uma expansão até os confins do mundo do único povo de Deus, cuja eleição de Israel e a aliança com Moisés foram e permanecem ‘a raiz e a fonte, o fundamento e a promessa’” (314).

As novas reflexões associadas ao diálogo entre cristãos e hebreus constituem, para Dupuis, “catalizadores para uma reorientação da relação entre o cristianismo e as outras religiões” (315). Assim como se pode falar de uma aliança “jamais revogada” com respeito à “antiga aliança” com Israel, é igualmente pertinente falar do “valor permanente da aliança cósmica”. Assim como o povo hebreu da história de Israel tem um lugar garantido na ordem da salvação, já que portador de uma palavra profética, de forma análoga as outras tradições religiosas, envolvidas no mistério de uma aliança cósmica (simbolizada na tradição cristã pela aliança com Noé), conservam igualmente “um valor permanente” (315).

Palavra de Deus, única e universal

O tema específico da revelação de Deus diante do desafio das outras religiões será desenvolvido por Jacques Dupuis no segundo capítulo, intitulado: Palavra de Deus, única e universal. A carta aos

¹² G. D’COSTA, *One Covenant*. Cit. em DUPUIS, J., *op. cit.*, p. 314.

¹³ A grande questão, indica Dupuis, é saber se existem diferentes alianças ou “todas as alianças mencionadas na Bíblia fazem referência a uma única aliança cósmica, estabelecida por Deus com a humanidade na criação” (303).

hebreus serve de ponto de arranque para a sua reflexão, particularmente o trecho em que o autor da carta indica que Deus já nos tempos antigos havia pronunciado uma palavra à humanidade (Hb 1,1-2). Dupuis sublinha a analogia deste texto com o Prólogo do Evangelho de João, que reconhece no Verbo (palavra de Deus em ação) a “luz verdadeira que ilumina todo homem” (Jo 1,9). A sintonia entre os dois textos faculta sua aplicação para além da intenção do autor da carta aos Hebreus,¹⁴ e encoraja Dupuis a lançar sua proposta de uma compreensão mais ampla da revelação divina, que transborda a história bíblica para se estender no horizonte mais amplo da história da salvação.

A superação da dicotomia presente na teologia tradicional entre história da salvação e história da humanidade levou a uma compreensão mais unitária da mesma, facultando uma perspectiva que envolve na história da salvação a totalidade da história. Esta nova reflexão, como indica Dupuis, abre caminho para a universalidade da revelação. A revelação e a salvação constituem “dimensões inseparáveis da auto-comunicação divina”.¹⁵

Nos últimos decênios houve uma significativa evolução no campo da teologia cristã da revelação, corroborada também pelo impulso proporcionado pelo Vaticano II. A novidade consiste em acentuar a revelação como “evento e auto-manifestação divina”, superando-se assim a antiga compreensão que limitava o seu alcance ao enfatizar o traço doutrinal ou de “comunicação de verdades”. Karl Rahner foi um dos teólogos que acentuou com vigor esta idéia de revelação como dimensão de “auto-comunicação de Deus na graça divinizante”. O evento da revelação já acontece mediante a presença desta graça iluminante antes mesmo da “aceitação de uma específica mensagem divinamente revelada”. Neste sentido, não somente o cristianismo testemunha a auto-revelação de Deus, mas também, em graus diversos, isto ocorre com as outras tradições religiosas (323).

Para Dupuis, a reflexão de Rahner sobre a oferta da auto-comunicação de Deus como “existencial sobrenatural” constitui um rico recurso para legitimar teologicamente a universalidade da revelação divina na história humana e, de modo particular, favorecer o reconhecimento de “elementos de verdade” — hauridos na revelação divina —, nas diversas tradições religiosas do mundo (324).

A experiência viva do divino não constitui apanágio das tradições hebraica e cristã. A perspectiva de uma economia da revelação presente

¹⁴ O autor da carta aos Hebreus quando fala da presença da palavra de Deus em “tempos antigos” não visa senão sua presença entre os profetas de Israel.

¹⁵ O’COLLINS, G., *Retrieving Fundamental Theology*. New York/Mahwah, Paulist Press, 1993. Cit. em DUPUIS, J., *op. cit.*, p. 319-320.

na “aliança cósmica” desvela a realidade de uma autêntica experiência religiosa em muitos daqueles que participam de outras tradições. A oração autêntica constitui sempre um sinal da iniciativa, ainda que misteriosa e oculta, feita por Deus de avizinhar-se pessoalmente aos seres humanos, comunicando-se aos mesmos e por eles sendo acolhido na fé (325). A experiência religiosa vivida pelos outros permanece, porém, sempre além da possibilidade de sua expressão numa linguagem particular. A real experiência religiosa permanece velada. Para acessar tal experiência e nela descobrir os elementos de verdade e graça, “somos obrigados a avançar para além dos conceitos que a enunciam” (325-326). Mesmo que mediante conceitos ainda limitados, somos sempre provocados a colher o significado mais profundo presente na experiência religiosa do outro.

Conforme a tese defendida por Dupuis, “onde quer que se dê uma genuína experiência religiosa é seguramente o Deus revelado em Jesus Cristo que entra de maneira escondida e misteriosa na vida dos homens e mulheres” (326). E este Deus que se revela é o Deus uno e trino. Este autor sublinha com insistência a estrutura trinitária da auto-revelação de Deus. O Deus que falou e fala na história humana, sempre o faz mediante o seu Verbo, no seu Espírito.

Quando se confirma o valor de revelação divina à auto-manifestação de Deus na história das nações, novas e instigantes questões são suscitadas, entre as quais o valor de mediação das escrituras não bíblicas na atividade exercida pelo Espírito na vida religiosa de outros fiéis; o valor de “palavra de Deus” destas mesmas escrituras; o verdadeiro significado da “plenitude” da revelação divina presente em Jesus Cristo etc. Dupuis reconhece o valor de revelação divina presente na auto-manifestação de Deus ao longo da história, embora pontue que esta revelação encontra-se “ordenada à revelação hebraica e cristã”. Este autor faz recurso à noção de “revelação progressiva e diferenciada”, bem como ao “conceito analógico de inspiração escritural” para responder às interrogações acima delineadas.

Em coerência com sua reflexão teológica, Dupuis discorda da opinião daqueles que visualizam nos livros sagrados das outras religiões unicamente um “discurso humano” sobre Deus. Para este autor, a experiência religiosa que anima os sábios e “profetas” das nações vem animada pela dinâmica do Espírito e sua experiência de Deus “é uma experiência no Espírito de Deus”. De forma semelhante, as sagradas escrituras das nações são igualmente portadoras de palavras de Deus aos seres humanos, mediante a ação misteriosa do Espírito. Trata-se de palavras “destinadas pela providência divina a conduzir outros seres humanos à experiência do mesmo Espírito” (335). Estas palavras, destaca Dupuis, não representam “a palavra decisiva de Deus à humanidade”, mas podem ser entendidas em sentido real como “inspiradas por Deus”, desde que “não se dê uma interpreta-

ção muito rigorosa do conceito e que se leve suficientemente em conta o influxo cósmico do Espírito Santo” (335).¹⁶

Retomando a reflexão feita em seu livro anterior sobre Cristo ao encontro das religiões,¹⁷ J. Dupuis desenvolve a outra interrogação presente no debate atual da teologia das religiões, ou seja, o tema da plenitude da revelação em Jesus Cristo. Para Dupuis, com base na distinção feita pela *Dei Verbum* 4, a plenitude da revelação não está dada na palavra escrita do Novo Testamento, o que ali ocorre é seu testemunho e interpretação oficial. Esta plenitude só é desvelada em seu sentido profundo na “totalidade do evento mesmo de Jesus Cristo”. Com este evento “Deus pronunciou ao mundo a sua palavra definitiva” (337).

Jesus Cristo é, portanto, a plenitude da revelação, mas esta plenitude é qualitativa e não quantitativa. Em Jesus a revelação divina alcança a sua plenitude qualitativa, e nenhuma outra revelação do mistério de Deus pode a ela se igualar em profundidade. Esta revelação “Não é, contudo, absoluta. Ela permanece relativa. A consciência humana de Jesus, mesmo sendo aquela do Filho, é todavia uma consciência humana e, pois, limitada. (...) Nenhuma consciência humana, nem mesmo a consciência humana do Filho de Deus, pode exaurir o mistério divino” (337).¹⁸

¹⁶ A posição aqui proposta por Dupuis é bem mais clara e aberta do que a defendida pela Comissão Teológica Internacional em recente documento publicado sobre o cristianismo e as religiões. A propósito deste tema destaca o mencionado documento: “Nem todas as religiões têm livros sagrados. E embora não se possa excluir, nos termos expostos, alguma iluminação divina na composição desses livros (nas religiões que os têm), é mais adequado reservar o qualificativo de inspirados aos livros canônicos (cf. DV 11). A denominação de ‘palavra de Deus’ reservou-se na tradição aos escritos dos dois testamentos”. Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O cristianismo e as religiões*. São Paulo, Loyola, 1997, n. 92. Dupuis comenta em nota de seu livro que este documento “mantém o tradicional uso restritivo das locuções (palavra de Deus, sagrada escritura e inspiração) aplicando-as exclusivamente às sagradas escrituras das tradições hebraica e cristã” (339, n. 43). Para Dupuis, “por mais importante que seja salvaguardar o especial significado da palavra de Deus contida na revelação hebraica e cristã, é igualmente importante reconhecer o efetivo valor e significado das palavras de Deus contidas nos livros sagrados das outras tradições religiosas. Palavra de Deus, sagrada escritura e inspiração constituem conceitos analógicos, que se aplicam de maneira diferente às várias fases de uma revelação progressiva e diferenciada” (340).

¹⁷ Cf. DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*. Assisi, Cittadella, 2ª 1991, p. 239ss.

¹⁸ A expressão adotada neste último trabalho é teologicamente mais precisa, se comparada com aquela usada no livro anterior de Dupuis. Aqui o autor sublinha que “nenhuma consciência humana, nem mesmo a consciência do Filho de Deus, pode exaurir o mistério divino” (cf. p. 337). No seu livro anterior Dupuis fala em “consciência de Deus”, o que pode suscitar dificuldades na sua interpretação. Cf. DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, op.cit., p. 240. Ao adotar uma perspectiva trinitária em sua cristologia, Dupuis reforça singularmente a idéia de que Jesus Cristo não pode se substituir ao Pai. A proximidade única que uma Jesus com Deus,

A plenitude qualitativa (de intensidade) da revelação em Jesus Cristo não significa, como lembra Dupuis, que após a realização deste evento histórico, Deus deixe de continuar se revelando por meio dos sábios e profetas das outras tradições religiosas, como no caso do profeta Maomé. A história continua a ser palco da auto-revelação de Deus. Daí se afirmar que a plenitude é não quantitativa. Mas “nenhuma revelação pode, todavia, superar ou se igualar, antes ou depois de Jesus, àquela realizada no Filho divino encarnado” (338).

Dupuis abre espaço em sua reflexão para uma compreensão da revelação como evento progressivo e diferenciado. Mesmo reconhecendo como chave da identidade cristã o caráter único do evento Jesus Cristo e a singularidade da comunidade eclesial no recolhimento oficial deste mesmo evento, permanece aberto o “espaço para uma teologia aberta da revelação e das sagradas escrituras” (338). Uma teologia que deverá reconhecer que mesmo havendo Deus “pronunciado sua palavra decisiva em Jesus Cristo e além de haver falado por intermédio dos profetas do Antigo Testamento, pronunciou palavras iniciais aos seres humanos por meio dos profetas das nações, palavras das quais se pode encontrar traços nas sagradas escrituras das tradições religiosas do mundo. A palavra decisiva não exclui as outras palavras mas, ao contrário, as pressupõe” (338-339).

O conceito de uma revelação diferenciada não quebra a unidade da história da salvação e da revelação, que permanece uma só. O que pode ser destacado são suas diferentes fases: cósmica, israelita e cristã. Em cada uma destas fases, se manifesta a ação universal do Espírito. Dupuis acrescenta ainda que, entre a revelação bíblica e extra-bíblica existe uma verdadeira complementaridade, e isto sem prejuízo para o caráter decisivo do evento-Cristo. Complementaridade que se aplica igualmente aos livros sagrados destas tradições. Este autor chega inclusive a afirmar que as escrituras não bíblicas podem “conter aspectos do mistério divino que a Bíblia, incluindo o Novo Testamento, não acentua com a mesma evidência” (341). E acrescenta

em virtude do próprio mistério da encarnação, não pode, segundo Dupuis, apagar a “distância abissal que permanece entre o Pai e Jesus na sua existência humana”. E este autor conclui: “Deus, e somente Deus, é o mistério absoluto, e enquanto tal está na origem, no coração e no centro de toda a realidade. Se é verdade que o homem Jesus é Filho de Deus numa maneira única, é igualmente verdade que Deus está também para além de Jesus (278-279). Ainda sobre esta questão, cf. SCHILLEBEECKX, E., *Umanità la storia di Dio*. Brescia, Queriniana, 1992, pp. 218-219. Este último autor, em instigante artigo, reafirma o caráter transcendente de Deus com respeito a qualquer sistema terreno. Deus não pode, assim, ser “parte constitutiva” de uma religião. Igualmente equivocada é, segundo Schillebeeckx, a posição que transporta para o homem Jesus as qualidades de Deus, contrariando o próprio Concílio de Calcedônia. Para os cristãos, Jesus “é uma manifestação relativa (porque histórica) de um sentido que é, ao contrário, absoluto”. Id., “Religione e violenza”, *Concilium* (1997/4) 228-229.

que a palavra de Deus contida nas outras tradições religiosas apresenta um “valor de palavra de Deus” não somente para as tradições em questão, mas igualmente para os cristãos. Esta convergência abre, certamente, novos espaços para a experiência de comunhão. “Por mais que isto possa parecer paradoxal, um contato prolongado com as escrituras não bíblicas pode ajudar os cristãos — desde que praticado no âmbito da sua fé — a descobrir mais profundamente aspectos do mistério divino que estes contemplam desvelados em Jesus Cristo” (343).

Rostos do Mistério divino

Depois de desenvolver o tema da revelação, Dupuis busca enfrentar no terceiro capítulo a questão do mistério absoluto de Deus, enquanto horizonte transcendental da experiência religiosa humana que ocorre nas diversas tradições religiosas. Em que medida o Deus das outras religiões pode ser identificado com o Deus dos cristãos? Esta interrogação vem desde o passado acompanhando os cristãos e ganha hoje um significado singular no debate sobre o pluralismo religioso. Busca-se com frequência destacar os traços de continuidade da identidade divina entre as religiões monoteístas ou proféticas e, com respeito às religiões orientais, a possível relação entre sua visão de “Realidade Absoluta” e o Deus das religiões monoteístas.

No capítulo anterior, Dupuis havia sublinhado que “onde quer que se dê uma genuína experiência religiosa é seguramente o Deus revelado em Jesus Cristo que entra de maneira escondida e misteriosa na vida dos homens e mulheres” (326). Na linha desta posição, declaradamente cristã, Dupuis pontuava sua tese sobre a estrutura trinitária da revelação. Em que medida a “Realidade Última”, acenada em particular pelas realidades místicas do Oriente, pode ser interpretada em termos de um teísmo trinitário cristão? Em caso positivo, não se estaria absolutizando como chave hermenêutica um referencial particular, aplicável a todas as experiências religiosas? Estas são questões importantes que entram em pauta no terceiro capítulo. Mas já de partida Dupuis faz a ressalva de que sob o ponto de vista cristão não há outra possibilidade de abordar o tema senão mediante a doutrina da Trindade (347.357).

Na primeira parte do capítulo, Dupuis busca apresentar o caminho adotado pela posição cristã no tratamento do tema da “Realidade Última”, enriquecendo a reflexão com as recentes aquisições trazidas pelo debate sobre a teologia do pluralismo religioso. Na segunda parte, com base num caso específico de diálogo entre a mística hindu e a experiência cristã, este autor lança a interrogação a propósito da continuidade ou convergência entre a “Realidade Última” das religiões místicas e o Deus Trindade do monoteísmo cristão.

Numa tentativa de responder adequadamente aos novos desafios da conjuntura religiosa contemporânea, os teólogos pluralistas afirmaram um conceito de Deus substancialmente indeterminado, de forma a favorecer o envolvimento das diversas tradições religiosas. Em tal concepção, o mistério divino assumira o lugar de ponto convergente de diversas e legítimas manifestações religiosas históricas. Um dos grandes expoentes da teologia pluralista, o teólogo J. Hick, aperfeiçoa sua reflexão de forma a melhor corresponder à compreensão da realidade “religiosa” presente nas tradições teístas e não teístas. Este teólogo adota a “centralidade do real” como novo modelo para sua reflexão pluralista. Segundo sua nova compreensão, “a realidade central”, para a qual todas as tradições religiosas estariam orientadas, não se enquadra nas tradicionais categorias “pessoal” e “impessoal”.

Com base em concepção epistemológica kantiana,¹⁹ J. Hick estabelece uma distinção entre o “Real em si”, inacessível aos seres humanos, e o “Real” manifesto, que é experimentado como fenômeno nas diferentes comunidades humanas. Às diversas tradições religiosas corresponderiam, assim, diferentes respostas ao Real. O “real em si” não se enquadra, como indica J. Hick, em nenhuma das categorias teístas presentes nas tradições hebraico, cristã, muçulmana ou hindu; nem mesmo em qualquer outra manifestação impessoal. Ele está “para além” de qualquer de suas manifestações na consciência humana. Neste sentido, “as ‘afirmações primárias’ das diversas tradições religiosas (...) refletem experiências que constituem modos diferentes pelos quais a Realidade Última atuou sobre a vida humana” (350).

Jacques Dupuis manifesta neste capítulo o seu “desacordo” com a hipótese defendida por J. Hick. Em seu parecer, não se pode reduzir as várias formas de crença pessoal em Deus a mera manifestações de um “Real em si”, totalmente inacessível. Afirma, distintamente, que “do ponto de vista da fé cristã, torna-se necessário sustentar não somente que a ‘Realidade Última’, diversamente manifestada à humanidade, é um Deus pessoal; mas que igualmente o Deus trinitário cristão representa a Realidade última *an sich* (em si)” (351). Este Deus pessoal e interpessoal, não é um Deus solidão, mas um Deus de total comunhão entre os “três que são Um-só-sem-um-segundo (*ekam advitiyam*): Pai/Mãe — Filho/Verbo/Sabedoria — Espírito/Amor (*saccidananda*)” (351).

As tradições religiosas não conseguem, porém, apreender ou oferecer adequadamente uma representação positiva do Ser íntimo de Deus. O mistério intrínseco de Deus está para além das nossas possibilidades cognitivas. Isto vale igualmente para o cristianismo. A

¹⁹ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O cristianismo e as religiões*, n. 14.

tradição cristã, como indica Dupuis, sempre esteve consciente dos limites de sua representação positiva do mistério de Deus, que permanece velado para os humanos “mesmo depois de sua auto-revelação em Jesus Cristo” (351). Mesmo o mistério da Trindade, assim como revelado por Jesus Cristo, “corresponde objetivamente, ainda que de maneira imperfeita e somente analógica, à realidade do Absoluto” (356, e também 351).²⁰

Uma vez destacado o caráter trinitário da “Realidade Última”, Dupuis procura em seguida mostrar como as três tradições monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) partilham do mesmo e único Deus, não obstante a diversidade de sua apreensão em suas experiências particulares. “Todas as três tradições afirmam de forma inequívoca possuir suas raízes no Deus de Abraão. Condividem, assim, o mesmo Deus. Isto não significa, porém, que as três religiões monoteístas tenham de Deus um mesmo conceito” (352).²¹ Não é a nível da doutrina que se pode perceber uma real convergência entre estas três religiões, mas a nível da experiência mística. Uma análoga e permanente busca de união com o mesmo Deus é nitidamente visível tanto na tradição da cabala, como igualmente na tradição mística cristã e no sufismo.

Para destacar a familiaridade da experiência de Deus nas três tradições monoteístas, Dupuis retoma sua chave hermenêutica com base na doutrina da Trindade. Para este autor, o mistério da Trindade revelado em Jesus Cristo encontra já suas “principais categorias” no Primeiro Testamento.²² Com respeito ao Islam, destaca que os 99 nomes atribuídos a Deus no Corão podem concentrar-se em três ei-

²⁰ No capítulo anterior, Dupuis havia sublinhado que “nenhuma consciência humana, nem mesmo a consciência humana do Filho de Deus, pode exaurir o mistério divino”. Foi a partir de sua experiência humana de filiação, em relação ao Pai, “que lhe consentiu traduzir em palavras humanas (...) o mistério de Deus. E mais: o mistério trinitário podia ser revelado aos seres humanos somente pelo Filho encarnado que vivia enquanto ser humano o seu próprio mistério de Filho, e que em palavras humanas exprimia aos seus irmãos e irmãs. O mistério trinitário se evidenciou à consciência dos discípulos de Jesus quando, em Pentecostes, o Senhor ressuscitado versou sobre eles, como havia prometido (Jo 16,7), o Espírito Santo do Pai (At 2,33) (337-338).

²¹ Em importante discurso proferido aos jovens muçulmanos de Marrocos, em agosto de 1985 (Casablanca), João Paulo II sublinha que entre cristãos e muçulmanos existem muitas coisas em comum. Faz menção a Abraão como modelo de fé em Deus para as duas tradições e acrescenta: “nós acreditamos no mesmo Deus, o único Deus, o Deus vivo, o Deus que cria o mundo e leva à perfeição suas criaturas” (PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (Documenti 1963-1993). Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 345) .

²² Como o próprio Dupuis sublinhou na primeira parte de seu livro, “No Antigo Testamento, Palavra-Sabedoria-Espírito constituem já um testemunho de tal empenho de Deus, na espera de sua realização na Palavra-Sabedoria feita carne e na efusão do Espírito” (66 e tb. 357).

xos: Deus Criador e Soberano; Deus gracioso e indulgente e Deus intimamente presente. Uma transposição de tais eixos para a doutrina trinitária cristã favorece perceber sua correspondência com a atividade da criação (Pai), da salvação (Filho) e da inabitação (Espírito) (360).²³

A mesma chave hermenêutica serve de base para Dupuis interpretar outras experiências religiosas, como é o caso das tradições místicas orientais. Tentativas semelhantes foram realizadas por outros autores importantes como R. Panikkar, J. A. Bracken e B. Griffiiths, que igualmente encontraram na doutrina trinitária uma base segura para o diálogo com outras tradições religiosas, ou mesmo um “fundamento último da pluralidade das tradições religiosas do mundo” (360-362, esp. 361). Dupuis considera “legítimo encontrar nas tradições místicas do Oriente aproximações e prefigurações do mistério Último do Ser assim como vem revelado e manifestado de forma decisiva, embora ainda incompleta, em Jesus Cristo” (362).

A reflexão teológica de Jacques Dupuis foi profundamente marcada por sua experiência na Índia, onde viveu 36 anos. É natural, portanto, que tome particularmente o hinduísmo como interlocutor para o diálogo com o cristianismo. Para exemplificar a relação entre a mística hindu e o mistério cristão, Dupuis desenvolve uma interpretação da figura histórica de Jesus que permite sua conexão com a experiência do *advaita* (Não dualidade)²⁴ elaborada pelos teólogos do Vedanta.

Sem desconsiderar a complexidade que envolve uma reflexão sobre a originalidade da autoconsciência de Jesus, Dupuis encontra no traço de sua filiação divina um elemento fundamental de aproximação ao tema. A consciência filial de Jesus pressupõe uma dialética de distinção e unidade entre Iahweh-Pai e Jesus-Filho. O traço da distinção já foi desenvolvido anteriormente. Com respeito à unidade, vale destacar que é esta “que confere à consciência religiosa de Jesus o seu caráter específico: Jesus que se refere ao Pai com uma familiaridade nunca antes concebida ou atestada. (...) Tal unidade implica

²³ Em artigo sobre a unicidade e Trindade de Deus no diálogo com o Islã, que retoma uma conferência realizada em 1977, Karl Rahner sugere uma formulação sobre a Trindade capaz de sua assimilação mesmo fora da esfera cristã. Rahner acreditava num diálogo verdadeiro entre os teólogos cristãos e islamitas em base à comum confissão do Deus uno e único. Sem desprezar as “regras linguísticas da doutrina trinitária clássica”, Rahner afirma que um “discurso das ‘três pessoas’ e da mesma ‘Trindade’ (não encontrada no Novo Testamento) não é incondicionalmente necessário para expressar aquilo que o cristianismo entende apropriadamente dizer com tal doutrina trinitária” (RAHNER, K., “Unicità e trinità nel dialogo con l’Islam”, em *Dio e Rivelazione*. Roma, Paoline, 1981, p. 176).

²⁴ Cf. LE SAUX, H., *La contemplazione cristiana in India*. Bologna, EMI, 1984, p. 24-27 (sobre a experiência da não dualidade).

uma imanência recíproca (Jo 10,38; 14,11; 17,21), um mútuo conhecimento (10,15), um amor partilhado (5,20; 15,10), uma ação comum — aquilo que Jesus faz é o Pai que nele o faz (5,17)” (366).²⁵ Esta união de Jesus com o Pai encontra o seu fundamento último para além da condição humana.

A experiência do *advaita* na mística hindu, por sua vez, constitui uma verdadeira experiência kenótica, de radical esvaziamento do sujeito humano e seu potenciamento para perceber a transparência do Absoluto transcendente (e inexprimível) no mundo dos fenômenos. Esta experiência constitui a convergência final de um longo itinerário do eu profundo, e sua assunção “no conhecimento que o Absoluto tem de si mesmo” (368). A experiência que Jesus faz de unidade com o Pai (Jo10,30) constitui, como indica Dupuis, o “coroamento e realização” desta experiência do *advaita* (369).

A fé cristã no mistério da Trindade encontra sua razão de ser na experiência relacional de Jesus com o Pai, uma experiência humana de unidade-na-distinção. Dupuis acredita ser possível, mediante uma análise mais aprofundada dos atributos divinos, relacionar a doutrina trinitária cristã com o conceito de Deus vigente na mística *advaita* hindu. Na tradição teológica do Vedanta, a expressão *saccidananda*, que expressa a natureza íntima do Absoluto (*Brahman*), implica a conjunção de três termos específicos: ser (*sat*), consciência (*cit*) e felicidade absoluta (*ananda*). Na tradição cristã encontramos a adoção das “mesmas perfeições transcendentais da Divindade para expressar o mistério das três pessoas da Trindade: Pai, Filho, Espírito”. Entre as grandes intuições teológicas de Agostinho, depois retomada por Tomás de Aquino, está a compreensão da “analogia psicológica” da Trindade, que relaciona os membros da Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo com a tríade: Ser, Consciência e Amor (371).²⁶ Para Dupuis, “a tradição clássica hindu fornece provavelmente, com a doutrina do *saccidananda*, o conceito de Deus mais próximo à Trindade cristã dos já oferecidos pela história das religiões” (406).

²⁵ Para Dupuis, os dois elementos (distinção e unidade) da relação filial de Jesus constituem a especificidade de sua experiência de Deus: “Jesus não é, na sua experiência, o Pai, mas entre ele e o Pai a comunicação de semelhança e, melhor, de unidade, exige sua expressão nos termos de uma relação Pai-Filho” (366). Em sua reflexão sobre a consciência filial de Jesus (365-367), Dupuis define com clareza o que de fato estabelece a “diversidade” de Jesus, ou seja sua identidade pessoal de Filho (filiação divina). Garante-se, assim, o caráter qualitativamente diferente da revelação de Deus em Jesus.

²⁶ É verdade, porém, que na mística *advaita* a idéia de uma comunhão de três pessoas com Deus resulte problemática, já que o hinduísmo identifica toda determinação pessoal como uma imperfeição. Como indica Dupuis, segundo a mística *advaita* a comunhão das pessoas na Trindade sugere mais uma “propedêutica que é necessário transcender, de forma a poder tornar uma só coisa com o mistério divino, para além de todas as distinções” (374).

A adoção de uma “cristologia trinitária” permite reconhecer na experiência mística *advaita* hindu a presença ativa e operante do Deus uno e trino da revelação cristã. Dupuis avança ainda mais ao reconhecer que o contato dos cristãos com esta mística favorece aos mesmos uma purificação e aprofundamento de sua fé no mistério divino (374).²⁷ A contribuição fundamental da mística hindu ao cristianismo estaria, segundo Dupuis, na afirmação singular da Alteridade de Deus. A compreensão de Deus como Totalmente Outro constitui para os cristãos um desafio permanente de superação de simplificações antropomórficas que empobrecem a própria compreensão da fé.²⁸

Jesus Cristo: um e universal

O capítulo quarto é dedicado à reflexão cristológica, questão que ganhou importância significativa no atual debate em torno da teologia das religiões. Quais as razões teológicas que justificam manter no atual contexto de pluralismo religioso a convicção sobre a unicidade e universalidade de Jesus Cristo? Em que medida a atual perspectiva cristocêntrica não estaria dificultando o diálogo com as outras tradições religiosas? Os teólogos que defendem o paradigma “teocêntrico” lançam novas interrogações neste campo e propõem o redimensionamento da pessoa de Jesus Cristo. As considerações propostas pelos pluralistas envolvem, segundo Dupuis, três âmbitos específicos. A nível filosófico, vem sugerida uma concepção mais dinâmica de verdade. Acentua-se, em particular, a relatividade da consciência humana face ao Mistério Divino; a nível de exegese bíblica, pontua-se uma atenção mais destacada ao método histórico-crítico; a nível teológico, salienta-se a particularidade histórica do evento Jesus e a impossibilidade de qualquer pretensão de considerá-lo como decisivo e universal.

Diversamente dos teólogos “teocêntricos”, Dupuis acredita ser plausível sustentar uma equilibrada reflexão sobre a unicidade e universalidade de Jesus Cristo mesmo no atual contexto de pluralismo religioso. Tal reflexão não constitui um impedimento ao diálogo, mas pode conjugar-se legitimamente com uma “teologia ‘aberta’ das re-

²⁷ Dupuis sublinha que a experiência do *advaita* ajuda aos cristãos descobrir “novas profundidades” no mistério de Cristo, enquanto realização mais perfeita da comunhão com a divindade (370).

²⁸ A mística hindu desafia os cristãos a superarem “conceitualizações simplificadoras, a libertar-se de equivocados antropomorfismos; a purificar, enfim, a sua fé. (...) Reduzir Deus às nossas dimensões significa recriá-lo à nossa imagem e semelhança – transformando-o em ídolo e esquecendo a inalienável transcendência da divindade” (375).

ligiões e do pluralismo religioso”, desde que realizada no horizonte de uma cristologia trinitária. Semelhante reflexão “torna possível afirmar uma pluralidade de ‘caminhos’ ou ‘percursos’ para a libertação/salvação humana, em conformidade com o desígnio de Deus para a humanidade em Jesus Cristo; além disso, abre igualmente caminho para o reconhecimento de outras ‘figuras salvíficas’ na história humana” (380).

Em linha de sintonia com sua proposta de uma cristologia trinitária e aberta, Dupuis evita falar em caráter absoluto seja com referência a Jesus Cristo, seja com referência à igreja. Como justifica este autor, a dimensão absoluta só pode ser aplicada pertinentemente a Deus, enquanto Realidade Última ou Ser Infinito. Nenhuma realidade finita pode advogar para si tal atribuição, nem mesmo sequer a existência humana do Filho-de-Deus-feito-homem. “O fato de ser Jesus Cristo o Salvador ‘universal’ não implica sua condição de ‘Salvador Absoluto’ — condição que se reserva somente a Deus” (381).

A forma como se apresenta a atual reflexão teológica sobre a unicidade e universalidade de Jesus Cristo não está isenta de ambigüidades. De um lado, encontramos posições que reforçam unilateralmente sua dimensão absoluta (exclusivismo estreito); de outro, posições que relativizam seu horizonte (pluralismo em tom maior). De forma eqüidistante, Dupuis prefere sinalizar a unicidade e universalidade de Jesus Cristo como dimensões singulares e intimamente relacionadas; não são “nem ‘absolutas’ nem ‘relativas’, mas ‘constitutivas’, na medida em que Jesus Cristo possui um significado salvífico para a inteira humanidade” (382).²⁹

As objeções feitas contra a unicidade constitutiva de Jesus Cristo, tecidas em particular pelos teólogos J. Hick, P. F. Knitter e outros, carecem para Dupuis de plausibilidade teológica cristã. Uma adequada reflexão cristológica deve ser, por um lado, consciente da provisoriedade que anima o conhecimento humano de Deus, inclusive dos limites implicados na própria consciência humana do Filho de Deus, mas isto não significa privar de validade o processo (filosófico e teológico) que move o aprimoramento do conhecimento humano sobre Deus, ou a legitimidade de perceber em Jesus Cristo um “canal privilegiado” de revelação do mistério divino aos humanos (386).³⁰

A afirmação cristã de Jesus Cristo como “canal privilegiado” de revelação não pode, porém, conduzir a uma perspectiva de fechamento com respeito às outras tradições religiosas. Ao contrário, é

²⁹ Para Dupuis, a unicidade e universalidade são constitutivas “em virtude da universalidade própria do evento Cristo: em tal evento, Deus realizou (causou) a salvação universal; a humanidade ressuscitada de Cristo é a garantia da união indissolúvel de Deus com a humanidade” (410).

³⁰ Dupuis insiste particularmente na crítica aos pressupostos filosóficos (385-387), e às considerações histórico-crítico-exegéticas dos pluralistas (387-390).

esta própria fé que convoca a decisão de abertura para o mundo plural. É verdade que toda adesão de fé, ainda que diversificadamente, carrega consigo uma convicção de unicidade e universalidade. É esta convicção que fornece a base essencial de sua própria identidade, e nenhum verdadeiro fiel se dispõe a ela renunciar. As três religiões monoteístas têm sua “base de fé absoluta”, mas igualmente as religiões místicas do Oriente, tidas como mais inclusivas, partilham de uma sólida base de fé. O cristianismo, em particular, afirma como inegociável a compreensão de Jesus Cristo como “Filho unigênito de Deus”, caminho universal de salvação. Como “defender” teologicamente este fundamento face às outras pretensões de universalidade? Esta é uma complexa questão colocada para a teologia do pluralismo religioso e que Dupuis busca responder com sua hermenêutica cristológica.

Dupuis indica a necessidade de uma “nova hermenêutica” do Novo Testamento no atual contexto do pluralismo religioso. Uma tal hermenêutica pressupõe considerar a “práxis do diálogo inter-religioso” como “ato” primeiro da reflexão teológica, que recebe sua luz e direção da revelação cristã. A experiência vital do encontro de duas perspectivas de fé levará, com efeito, a um processo de “reinterpretação” de certezas antes estabelecidas e cristalizadas. A palavra de Deus permanece em todo o processo do “círculo hermenêutico” como “*norma normans*”, mas na nova dinâmica acionada pela teologia indutiva das religiões esta palavra passa a ser vista “como uma realidade dinâmica, que exige ser interpretada no contexto específico do encontro entre as experiências de fé” (397).

Uma nova hermenêutica cristológica trabalha a mensagem revelada não como uma “verdade monolítica”. Isto vale para a compreensão da unicidade “constitutiva” de Jesus Cristo, que permanece como legítima afirmação de fé,³¹ mas que exige um tratamento teológico mais apurado. Sua compreensão “não mais será absolutizada, sob o fundamento unilateral de alguns textos isolados: At 4,12; 1 Tm 2,5; Jo 14,6. A palavra de Deus será vista como um todo complexo, com as tensões implícitas em elementos de verdade aparentemente contraditórios mas todavia complementares” (398). A perspectiva trinitária da cristologia acentuará igualmente a presença universal do Verbo e do Espírito, antes mesmo da encarnação de Jesus Cristo. O “ato” primeiro do encontro entre experiências distintas de fé “ajudará os cristãos a descobrirem novas dimensões no testemunho deixado por Deus nas outras comunidades de fé” (398).

³¹ Enquanto afirmação de fé, ou testemunho, a compreensão da unicidade “constitutiva” de Jesus não pode ser demonstrada cientificamente. Isto, porém, não esvazia a “credibilidade da afirmação da fé cristã em favor de Jesus Cristo” (399). Dupuis reproduz uma afirmação de W. Ariarajah, que considera como uma “afirmação de fé” e não uma “verdade em sentido absoluto” a crença dos cristãos no significado salvífico universal do evento-Cristo (398).

A unicidade e universalidade de Jesus Cristo apresentam um caráter necessariamente dialogal. A abertura é um dos traços característicos da identidade de Jesus. A relação do cristianismo com as outras religiões deve ser caracterizada por uma atitude de abertura e justamente porque o Deus de Jesus constitui um “símbolo de abertura”. Deus se manifesta em Jesus Cristo como o “Deus-dos-homens-de-um-modo-plenamente-humano”. No intuito de esclarecer o caráter relacional da unicidade e universalidade de Jesus, Dupuis busca, como primeiro passo, destacar a continuidade e descontinuidade entre Jesus e o Cristo. Para Dupuis, há entre os dois uma “continuidade de identidade pessoal” e uma “descontinuidade de condição humana” (400).³² Os teólogos pluralistas, ao insistirem sobre a descontinuidade real acabam por descuidar da continuidade essencial.

Um segundo passo consiste em mostrar a presença de uma coincidência em Jesus Cristo da dialética particular e universal. Para Dupuis a universalidade de Jesus Cristo não pode ser afirmada colocando em segundo plano a particularidade de Jesus de Nazaré. “Um Cristo universal separado do Jesus particular deixaria de ser o Cristo da revelação cristã” (402). Isto traz conseqüências particularmente significativas para uma perspectiva aberta na reflexão sobre a teologia das religiões. Segundo Dupuis, “a particularidade histórica de Jesus confere inevitáveis limitações ao evento-Cristo”. E justifica: “Assim como a consciência humana de Jesus, enquanto Filho, não podia, por sua natureza, exaurir o mistério divino, e por isto deixou incompleta a revelação de Deus; de maneira análoga o evento-Cristo não exaure — nem o poderia — a potência salvífica de Deus. Esta permanece para além do homem Jesus, enquanto fonte última tanto da revelação como da salvação” (403).

A singularidade do evento-Cristo está em sua condição de “sacramento universal da vontade salvífica de Deus”. Mas tal evento não constitui a única expressão possível desta mesma vontade de Deus. “A potência salvífica de Deus não está exclusivamente ligada ao sinal universal que este projetou para a sua ação salvífica” (403). Segundo a perspectiva de uma cristologia trinitária, a ação salvífica de Deus permanece ativa, antes e depois da encarnação do Logos (*Lógos énsarkos*), mediante a presença do Logos não encarnado (*Lógos ásarkos*) e da presença universal do Espírito. O mistério da encarnação permanece como único em sua singularidade, mas não encerra a história da revelação de Deus. Outras “figuras salvíficas”, como indica Dupuis, “podem ser ‘iluminadas’ pelo Verbo e ‘inspiradas’ pelo

³² Cf. DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, op.cit., p. 251. Ocorre de fato, “uma transformação real da existência humana de Jesus, mediante a ressurreição que o estabelece como Cristo” (*Ibidem*, p. 247). Como indica Dupuis, “Jesus é o Cristo, assim transformado com a sua ressurreição dos mortos: É esta a fé da igreja apostólica (At 2,36)” (*Ibidem*, p. 251).

Espírito, tornando-se indicadores de salvação para os seus seguidores, conforme o designio amplo de Deus para a humanidade” (403).

Para importantes teólogos contemporâneos, como J. Dupuis, C. Duquoc, C. Geffré e E. Schillebeeckx, o dado da particularidade do evento Jesus Cristo constitui garantia essencial para uma compreensão mais aberta da teologia das religiões. Com base nas reflexões de Duquoc, o teólogo Schillebeeckx mostrou com clareza que a revelação de Deus na humanidade de Jesus não significa uma absolutização por parte de Deus de uma particularidade histórica (Jesus de Nazaré), mas é a própria revelação de Deus em Jesus a nos indicar que “nenhuma singularidade histórica pode considerar-se absoluta e, por isso, por causa da relatividade presente em Jesus, toda criatura humana pode encontrar a Deus também fora de Jesus, a saber, em nossa história concreta e nas diversas religiões que nela surgiram”.³³ Dupuis, por sua vez, acredita que a consciência da particularidade do evento Jesus Cristo abre espaço de legitimidade para “diversos ‘percursos’ de salvação”, o que não significa propor uma economia de salvação distinta ou paralela, já que esta permanece uma só, e o evento Cristo o seu ponto culminante (404.406).

A fé cristã interpreta a experiência da encarnação como a “entrada pessoal do Filho de Deus na história da humanidade e do mundo. O Verbo de Deus feito homem é verdadeiramente e autenticamente um ser humano”. Em Jesus Cristo o Deus invisível ganha um “desvelamento”. Manifesta-se agora aos humanos “de-maneira-plenamente-humana” (406.408). Mas esta revelação histórico-salvífica de Deus em Jesus mantém aberta a história da revelação de Deus. Para Dupuis, este “único ‘rosto humano’ de Deus” pode ser situado em relação a outras figuras salvíficas, que se encontram também animadas pela presença de Deus e de sua graça salvífica. Dupuis destaca, como exemplo concreto, o “surpreendente paralelismo” que aproxima o conceito cristão de encarnação e o conceito de *avatar* do tradicional teísmo hindu.³⁴

Ao final do capítulo, Dupuis sublinha que os traços da unicidade e universalidade constitutivas de Jesus Cristo representam um

³³ SCHILLEBEECKX, E., *Umanità. La storia di Dio*. Brescia, Queriniana, 1992, p. 219; DUQUOC, C., *Un Dio diverso*. Brescia, Queriniana, 1985, p. 137; GEFFRÉ, C., “O lugar das religiões no plano da salvação”, em TEIXEIRA, F. (Org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo, Paulinas, 1997, pp. 125-126.

³⁴ Conforme a visão tradicional do teísmo hindu, o *avatar*, enquanto manifestação do *Brahma* supremo, “desce” ao mundo para estabelecer ou restabelecer o *dharma* (retidão) no mundo (407). Segundo Dupuis, o hinduísmo “possui a singular peculiaridade de oferecer elementos de doutrina semelhantes, se não idênticos, ao que constitui a substância da fé cristã: a Trindade e a Encarnação” (406). Com respeito à doutrina do *avatar*, Dupuis sublinha que a avaliação cristã a seu propósito será mais ou menos positiva, conforme a perspectiva teológica adotada (teoria da realização ou da presença de Cristo nas religiões).

patrimônio essencial da fé cristã, sem os quais ela não se pode manter. Mas na linha da hermenêutica trinitária a unicidade e universalidade ganham uma importante dimensão relacional com respeito às outras tradições religiosas, rompendo com um “isolamento” exclusivista e inserindo-se positivamente no horizonte mais amplo e positivo do desígnio salvífico universal de Deus (410).

Caminhos de salvação

A reflexão desenvolvida por Jacques Dupuis sobre a unicidade de Jesus Cristo destacou como um de seus traços importantes o caráter relacional. O significado universal do evento-Cristo vem, assim, situado no horizonte mais amplo do desígnio salvífico de Deus para a humanidade. O objetivo do capítulo quinto é justamente aprofundar os desdobramentos implicados na compreensão relacional da unicidade de Jesus Cristo, ou seja, a “relação recíproca que existe entre o ‘caminho’ que é Jesus Cristo e os vários ‘caminhos’ de salvação que as tradições religiosas propõem a seus membros” (411).

A expressão “caminhos de salvação”, que dá título ao capítulo, não indica um simples “anseio” ou busca de Deus, presente como apelo universal entre os seres humanos. Isto significaria manter-se nos limites da “teoria da realização”.³⁵ Mas em primeiro lugar, como indica Dupuis, a busca por Deus realizada de encontro com os seres humanos, à sua “graciosa iniciativa” de oferecimento universal de participação na vida divina (411). É Deus quem predispõe os “caminhos de salvação”, não os seres humanos. A questão é saber qual a relação vigente entre o “único caminho” e os “diversos percursos” no desígnio salvífico mais amplo de Deus para a humanidade. Ou em outros termos, se a salvação acontece apesar das tradições religiosas, ou por meio de tais tradições.

Com respeito ao tema dos “caminhos de salvação”, o paradigma pluralista havia defendido a tese de que as várias tradições religiosas constituem “caminhos diferentes” direcionados a uma mesma meta, identificada com Deus. Com o intuito de ampliar a reflexão pluralista, J. Hick, em seus escritos posteriores, identifica esta meta com o “Real”, de forma a poder englobar também as religiões não teístas.³⁶ No

³⁵ A encíclica *Redemptoris Missio*, de João Paulo II, fala em presença nas pessoas e nos povos de uma “ânsia – mesmo se inconsciente – de conhecer a verdade acerca de Deus, do homem, do caminho que conduz à libertação do pecado e da morte”. Ânsia que encontraria resposta no entusiasmo e convicção do anúncio de Cristo realizado pelo missionário. Cf. n. 45.

³⁶ Para Dupuis, como já foi mostrado anteriormente, esta nova reflexão não se conforma com a tradição cristã, que identifica a meta última da vida humana com o Deus uno e trino (415).

mesmo campo da reflexão pluralista, esta tese de J. Hick foi contestada e identificada com um inclusivismo camuflado. Em obra publicada em 1995,³⁷ S. M. Heim defende um “pluralismo de orientações”, contestando, assim, a tese pluralista tradicional de uma única meta para as várias religiões. Este autor assinala que “um pluralismo autêntico deve, ao contrário, reconhecer abertamente a real pluralidade de fins religiosos que caracteriza as várias tradições” (417). A pluralidade de metas religiosas constitui, em seu parecer, condição essencial para o reconhecimento positivo do papel exercido pelas outras tradições religiosas no desígnio de Deus para a humanidade.

Segundo Dupuis, a tese que defende “fins religiosos diferentes” para a humanidade é problemática em vários sentidos. Em primeiro lugar, coloca em questão a vontade salvífica universal de Deus. Na ótica cristã, “a salvação revelada por Deus em Jesus Cristo constitui (...) o destino universal escolhido por Deus para os seres humanos, em qualquer que seja a situação em que se encontrem ou tradição religiosa que pertençam” (420). Em segundo lugar, relativiza a “unidade do gênero humano”, que tem em Deus sua origem e destino. Em terceiro lugar, “a igual dignidade de todos os seres humanos diante de Deus”. No parecer de Dupuis, ao introduzir esta tese uma distinção entre fins últimos diferentes por Deus atribuída aos seres humanos, conforme o credo particular de cada um, corre o risco “de promover involuntariamente a discriminação ou um dissimulado exclusivismo” (420). Para este autor, não podem haver metas diversificadas para o ser humano. Segundo a visão cristã, todos os seres humanos tendem para a comunhão com o Deus uno e trino, o que não invalida a legitimidade dos “diversos percursos religiosos” mediante os quais os sujeitos religiosos respondem à proposta salvífica de Deus.

A proposta que indica “vários caminhos para uma meta comum”, muito utilizada no contexto do neo-hinduísmo, ganha maior plausibilidade na atual reflexão da teologia cristã do pluralismo religioso. A grande dificuldade presente tanto na reflexão teológica como magisterial está em reconhecer a plausibilidade das diversas religiões como “caminhos de salvação”. Mesmo um teólogo de ponta como Karl Rahner não conseguiu avançar para além de um reconhecimento legítimo mas provisório destas mesmas religiões. A nível do magistério da igreja, o documento pós-conciliar que mais se aproximou de uma perspectiva inovadora foi o já mencionado documento *Diálogo e Anúncio* (1991). Em importante documento sobre o diálogo inter-religioso, a Comissão para o diálogo e ecumenismo da Conferência dos bispos católicos da Índia já havia, anteriormente, demons-

³⁷ Cf. HEIM, S. M., *Salvation. Truth and Difference in Religion*. New York, Orbis Books, 1995.

trado uma grande e singular abertura. Nas Diretrizes para o diálogo inter-religioso, publicado por esta Comissão em 1989 lê-se: “A pluralidade das religiões é uma consequência da riqueza da mesma criação e da graça multiforme de Deus” (424).

É interessante verificar que os documentos que mais avançam na reflexão são aqueles sustentados por uma experiência existencial de base dialogal mais significativa. Isto corrobora a tese de Dupuis sobre a importância da práxis do diálogo como ponto de partida essencial do novo método de fazer teologia no contexto do pluralismo religioso (29-30). Esta é a razão que explica a distinção entre a convicção manifestada nos documentos dos bispos asiáticos sobre o tema e a indecisão e “aparente relutância” verificada em textos teológicos mais distanciados de uma interação vital com outras experiências religiosas. Para Dupuis, é este “distanciamento” que explica certas afirmações presentes no recente documento da Comissão Teológica Internacional que trata a relação do cristianismo com as outras religiões.³⁸

Uma vez sublinhado o horizonte comum que abraça os “percursos de salvação”, Dupuis busca esclarecer em que sentido se pode afirmar e atribuir a presença de um valor salvífico nos outros “caminhos” e nas “figuras salvíficas” apresentadas como relevantes nas outras tradições religiosas. Para Dupuis, “a ação salvífica de Deus, que opera sempre no âmbito de um desígnio unitário, é única e ao mesmo tempo diversificada. Ela não prescinde jamais do evento-Cristo, onde encontra sua máxima densidade histórica”. Ganha, porém, uma singular amplitude para além deste evento, mediante a ação do Verbo de Deus e da obra do Espírito (426).

Entre as dimensões assumidas pela mediação da graça salvífica universal de Deus, Dupuis sublinha a presença inclusiva do mistério de Jesus Cristo, a potência universal do Logos e a ação ilimitada do Espírito. Trata-se de três dimensões diferentes, mas que devem estar intimamente articuladas e integradas.

Com respeito à presença inclusiva do mistério de Jesus Cristo, Dupuis ressalta que a dificuldade maior está em como explicar o modo como a ação salvífica de Deus em Jesus Cristo atua sobre os membros das outras tradições religiosas. Como entender as outras religiões como “mediações de salvação” sem destacar sua “função” salvífica do evento de Jesus Cristo? Em linha de superação de uma “teoria da realização”, Dupuis indica como ponto de partida a im-

³⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O cristianismo e as religiões*, op. cit. Para Dupuis este documento traduz uma “extrema cautela e aparente relutância em reconhecer qualquer ‘função salvífica’ nas outras tradições religiosas” e indica como exemplo de tal indecisão a reflexão expressa nos números 84 e 96 do mesmo documento (425).

possibilidade de uma cisão entre a vida religiosa singular de uma pessoa e a comunidade de fé onde sua experiência religiosa se dá. Os indivíduos que professam uma religiosidade não constituem mônadas separadas, mas são antes membros de uma determinada comunidade religiosa dotada de tradições particulares. “Se muitos membros das outras tradições religiosas partilham de uma autêntica experiência de Deus, a conclusão inevitável é que estas tradições contenham, nas suas instituições e práticas sociais, traços do encontro dos seres humanos com a graça, ‘componentes que se devem a um influxo sobrenatural da graça’” (428).³⁹ Nesse sentido, a salvação diz respeito não apenas aos indivíduos religiosos singulares, mas envolve igualmente as religiões particulares.

Para Dupuis, toda experiência autêntica de Deus revela “um encontro de Deus em Jesus Cristo com o ser humano”. É Deus mesmo que se faz presente na prática de suas próprias tradições religiosas: “A sua prática religiosa é, com efeito, a realidade que dá expressão à sua experiência de Deus e do mistério de Cristo” (429).⁴⁰ Nesse sentido é pertinente falar da tradição religiosa dos outros como “caminho” e “meio de salvação”. Isto não entra em rota de tensão com a compreensão particular do cristianismo. Segundo Dupuis, no cristianismo “a presença pessoal de Deus aos seres humanos em Cristo alcança a sua mais alta e completa visibilidade sacramental” (429).⁴¹

Com respeito à potência universal do Logos, Dupuis retoma a referência ao Prólogo de João para mostrar a dinâmica da ação universal do Logos, que não se exaure no evento-Cristo mas manifesta sua operatividade em toda a história humana. Os elementos de “verdade e graça” (AG 9) presentes nas tradições religiosas da humanidade constituem expressões desse Logos. Esta ação universal não rompe com a unidade do desígnio divino para a salvação da humanidade, que encontra no evento-Cristo “o ponto culminante do processo de auto-comunicação divina” (432).

³⁹ Dupuis considera uma incorreção admitir, por um lado, que pessoas que participam de uma dada tradição alcancem a salvação em virtude da autenticidade de sua vida religiosa subjetiva e, por outro, desconhecer ou ignorar o “valor salvífico” que a religião praticada exerça em sua vida (420).

⁴⁰ É nítida aqui a semelhança da reflexão proposta por Dupuis com o esboço original do número 29 do documento Diálogo e Anúncio, antes das emendas que modificaram o texto.

⁴¹ Dupuis distingue “várias modalidades da presença sacramental do mistério”. Para ele, a graça de Deus, que é uma só, vem “mediada visivelmente em modos diferentes”, diferenciando-se em grau e tipo. Sua conclusão eclesiológica, talvez ainda reticente, é que “as práticas religiosas e os ritos sacramentais das outras religiões não se situam no mesmo plano dos sacramentos cristãos instituídos por Jesus Cristo”. Sublinha ainda que a eles se deve atribuir “uma certa mediação da graça” (430). O horizonte de grande abertura da reflexão de Dupuis aparece ao leitor inibir-se em alguns de seus desdobramentos eclesiológicos.

A ação ilimitada do Espírito constitui, enfim, a terceira dimensão da mediação da graça salvífica de Deus. Dupuis sublinha como no atual pontificado de João Paulo II esta dimensão tem sido muito enfatizada. Junto ao reconhecimento da presença do Espírito entre as pessoas, acrescenta-se sua atuação permanente também nas culturas e religiões (432).

Com base na “criteriologia inter-religiosa” proposta por Hans Küng em suas obras mais recentes, Dupuis busca encontrar uma pista para o discernimento dos valores salvíficos das outras tradições religiosas. Um critério cristão seguro encontra-se na “prática do amor”. O exercício concreto do amor constitui o melhor parâmetro para reconhecer em que medida uma dada pessoa escutou de fato a palavra de Deus e a aceitou no coração (435.438). Mas para se constituir em *ágape* salvífica o amor ao próximo deve satisfazer algumas condições. Dupuis indica particularmente duas: que seja desinteressado (incondicionado) e universal. Em que medida as escrituras sagradas das outras tradições fornecem incentivos reais à prática do amor ao próximo, de forma a ser reconhecida como salvífica sob o prisma cristão? Para Dupuis, o preceito do amor ao próximo encontra-se presente tanto nas escrituras hebraicas como no Corão e, de forma ainda mais definida, nas tradições asiáticas. A experiência agápica entre os participantes destas tradições religiosas manifesta o sinal da presença operante do mistério da salvação em seu meio.

De “diversos modos” (Hb 1,1) Deus se revelou e continua a se revelar na história. Isto ocorre também por meio das diversas tradições religiosas da humanidade. Todas estas tradições participam da “história da salvação, que é una e multiforme. Todas elas apresentam elementos de revelação e momentos de graça divina”, que não se encontram encerrados em si mesmos, mas que “antecipam, na providência de Deus, a revelação mais plena e o dom decisivo deste mesmo Deus em Jesus Cristo” (439).

Entre as várias tradições religiosas, incluindo aí o cristianismo, existem valores de uma “complementaridade recíproca”,⁴² o que não significa conceder o mesmo significado salvífico a todas as manifestações do Verbo ou do Espírito na história. Isto já ficou esclarecido anteriormente. A consciência de uma tal complementaridade a nível dos valores salvíficos permite concluir a existência de uma “convergência entre as tradições religiosas e o mistério de Jesus Cristo, enquanto percursos — ainda que desiguais — mediante os quais Deus buscou e continua a buscar os seres humanos na história, no seu

⁴² O teólogo A. Pieris mostrou pertinentemente a complementaridade que existe entre a *gnosi* budista e o *ágape* cristão. É comum verificar igualmente o paralelo traçado entre Jesus-o-Cristo e Gautama-o-Buda ou entre o Jesus histórico e o mito de *Krsna* na *bhakti* visnuíta hindu etc. (439ss.).

Verbo e no seu Espírito” (442). Em Jesus Cristo o processo salvífico universal revela uma fisionomia concreta, mas este mesmo processo ganha “realizações particulares” também nas outras tradições religiosas.⁴³ Em Jesus Cristo, o designio salvífico de Deus para a humanidade ganha sua densidade culminante, mas não no sentido de representar a única manifestação do Verbo ou a completa e exaustiva revelação de Deus (265 e tb. 442-443).

O Reino de Deus, as religiões e a igreja

A eclesiologia ganha um referencial explícito no sexto capítulo da segunda parte do livro de Jacques Dupuis, intitulado *O Reino de Deus, as religiões e a Igreja*. No início do capítulo, este autor levanta um elenco de expressões teológicas tradicionais, utilizadas na reflexão eclesiológica, que se revelam problemáticas no horizonte de uma teológica cristã do pluralismo religioso. Um exemplo concreto encontramos na expressão “não-cristãos”, que em geral define os “outros” negativamente, subtraindo-lhes de sua identidade singular. A expressão “povo de Deus” é vista como igualmente problemática, já que instaura uma ruptura na aliança feita por Deus com o seu povo, revelando-se particularmente danosa no diálogo entre cristãos e hebreus.⁴⁴ Observação análoga pode ser feita com respeito à distinção traçada entre o “Antigo e Novo Testamento”. Mesmo a consagrada expressão “Reino de Deus” levanta questões no contexto do diálogo inter-religioso, caso se restrinja à esperança de Israel ou venha identificada com o cristianismo e a igreja.

Não há possibilidade de afirmação de uma teologia aberta das religiões quando se restringe o horizonte do Reino de Deus aos limites da igreja católica romana. O acento dado pela teologia mais recente à dimensão escatológica do Reino de Deus, arrefeceu a tendência até então em curso de identificá-lo com a igreja e abriu o campo para a compreensão mais ampla de sua universalidade. Para Dupuis, a ênfase do Reino como realidade escatológica, não foi assumida em profundidade na constituição dogmática *Lumen Gentium*, do Vaticano II, que manteve ainda viva a identificação entre Reino de Deus e a

⁴³ Ver, a propósito, a tese de O’LEARY, J. S., *La Verité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*. Paris, Cerf, 1994, p. 253,

⁴⁴ Como assinala Dupuis, é verdade que a inserção de um capítulo da *Lumen Gentium* sobre o povo de Deus significou a transição de uma eclesiologia piramidal para outra mais concêntrica e circular. Mas no seu parecer, faltou sensibilidade para perceber os riscos de “exclusivismo” ou “triunfalismo” que uma eclesiologia do povo de Deus pode revelar na relação do cristianismo com as outras religiões (447). Sem desconsiderar o significado atribuído ao conceito de “eleição” de um povo particular, Dupuis indaga sobre os efeitos negativos que podem acompanhar uma hermenêutica que exclua os outros povos da eleição divina (446-447).

igreja, seja em sua presença histórica como em sua realização escatológica (451-452).

A tendência de identificação do Reino com a Igreja, seja na história como na escatologia, não se apagou no pós-Concílio, e reaparece de forma explícita tanto num documento publicado pela Comissão Teológica Internacional em 1985 sobre temas escolhidos de eclesiologia,⁴⁵ como no recente Catecismo da igreja católica.⁴⁶ A nível magisterial, o tema só receberá um novo tratamento por ocasião da encíclica *Redemptoris missio* de João Paulo II (1990), que desenvolve o tema da validade permanente do mandato missionário. Esta encíclica reconhece que “a realidade incipiente do Reino se pode encontrar também fora dos confins da Igreja, em toda a humanidade na medida em que ela viva os ‘valores evangélicos’ e se abra à ação do Espírito que sopra onde quer”.⁴⁷ Dupuis sublinha esta novidade aportada pela encíclica, e em particular o explícito reconhecimento da universalidade do Reino de Deus, que se estende para além da igreja, a todo o gênero humano (457).⁴⁸ Trata-se do “primeiro documento do magistério romano a distinguir claramente a igreja e o Reino de Deus, ainda que os mantendo unidos” (458).

Esta abertura da encíclica com respeito à ação universal do Espírito, feita com a devida “cautela” e “não sem reservas”, vinha já acontecendo no “magistério periférico” da igreja. Em documento da Federação das Conferências dos Bispos Asiáticos (FABC), produzido em novembro de 1985 na Tailândia, já se falava explicitamente da ação do Reino por meio do Espírito, que atua onde quer que Deus

⁴⁵ No mencionado documento, a Comissão Teológica afirma que, com base nos documentos do Concílio, não se encontra “nenhuma diferença entre a Igreja e o Reino”. Em sua forma histórica, a Igreja peregrina identifica-se com o Reino em processo e na sua forma celeste representa o Reino realizado. Neste sentido, a pertença à Igreja, ainda que de forma implícita, torna-se condição essencial para que alguém possa ser considerado membro do Reino (453).

⁴⁶ Dupuis destaca em particular os números: 865, 541, 670-671, 732, 763, 768-769 (454 n. 21).

⁴⁷ JOÃO PAULO II. *Sobre a validade permanente do mandato missionário*. Petrópolis, Vozes, 1991, n. 20 (Carta Encíclica *Redemptoris missio*). Ao descrever o Reino de Deus realizado em Jesus, a *Redemptoris missio* sublinha que o Reino “realiza-se progressivamente à medida que estes (os homens) aprendem a amar, perdoar, a servir-se mutuamente”. Trata-se de uma realidade que envolve a todos, e “trabalhar pelo Reino significa reconhecer e favorecer o dinamismo divino que está presente na história humana e a transforma” (n. 15).

⁴⁸ Este autor não deixa, porém, de pontuar os resquícios eclesiocêntricos presentes mesmo nestes números mais arrojados do segundo capítulo sobre o Reino de Deus. Indica que a expressão “também fora da Igreja” (n. 20) sugere ainda uma restrição. Ao destacar, em seguida, a necessária “ordenação” da dimensão temporal do Reino para o Reino de Cristo, “presente na Igreja” (n. 20), a encíclica volta, segundo Dupuis, a retroceder com respeito à visão mais ampla, anteriormente frisada, que explicitava sua extensão para além da própria igreja (457).

seja acolhido, os valores evangélicos vividos e o ser humano respeitado.⁴⁹ Este documento sublinha que o Reino “é muito mais amplo que os confins da Igreja. Esta realidade já presente encontra-se orientada para a manifestação final e a plena perfeição do Senhorio de Deus” (458).⁵⁰

Dupuis faz também referência a um documento mais recente da Congregação para a evangelização da mesma FABC (1991), versando sobre a questão da evangelização na Ásia. O tema da universalidade do Reino de Deus ganha um horizonte ainda mais alargado. A perspectiva “reinocêntrica” vem acentuada como fundamental para uma teologia da missão, o que não significa colocar em risco o cristocentrismo da fé cristã.⁵¹ O documento reitera que o “‘reinocentrismo’ necessita do cristocentrismo, e vice versa” (459).⁵²

Constitui hoje um dado incontestado da reflexão exegética a afirmação da centralidade do Reino na vida, no pensamento, na pregação e missão de Jesus (459). O Reino de Deus constitui a atmosfera essencial que envolve toda a trajetória histórica de Jesus. O Evangelho atesta igualmente “que para o mesmo Jesus, o Reino por ele anunciado e já presente devia desenvolver-se até a sua plenitude” (460). A questão que se coloca para uma reflexão eclesiológica é em que medida se pode afirmar uma referência explícita de Jesus sobre a igreja, ou de outra forma, em que medida associou sua pregação sobre o Reino com o advento da igreja. Como lembra Dupuis, as referências de Jesus sobre a igreja são sempre indiretas.⁵³ Não se pode, com rigor, afirmar que “Jesus identificasse o Reino com o

⁴⁹ “La Chiesa al servizio del Regno di Dio”, em FEDERAZIONE DELLE CONFERENZE EPISCOPALI ASIATICHE, *Documenti della Chiesa in Asia*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 1997, p. 273 (BIRA IV/2).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 273.

⁵¹ Trata-se aqui de uma nítida resposta à encíclica *Redemptoris missio* (1990), que em seu número 17 tecia considerações críticas às concepções “reino-cêntricas”, que estariam levando a um deslocamento do lugar singular de Cristo e da igreja.

⁵² A encíclica *Redemptoris Missio* acentua com razão a importância de se manter o vínculo do Reino de Deus com Jesus Cristo e a Igreja (n. 18). O documento acima citado sublinha, porém, que o cristocentrismo necessita igualmente do “reinocentrismo”, o que muitas vezes vem esquecido em certas reflexões atuais. C. Duquoc chama a atenção para uma tendência hoje muito comum, de sabor cristomonista, que tende “a esquecer a mensagem em proveito da exaltação da pessoa”, que a rigor significa “exaltar a testemunha desta pessoa (sua testemunha histórica, a Igreja)” (“O cristianismo e a pretensão à universalidade”, *Concilium*, 155 (1980/5) 69). Igualmente o teólogo Jon Sobrino expressa esta preocupação ao afirmar que “o medo do terceiro mundo é um Cristo sem Reino” (“Messias e messianismos. Reflexões a partir de El Salvador”, *Concilium*, 245 (1993/1) 134-135).

⁵³ O termo *ekklesia* comparece duas vezes no Novo Testamento. Os exegetas mostraram que na passagem de Mt 16,18 “a predição da igreja (...) foi retocada editorialmente à luz do evento pascal”. E, no segundo caso (Mt 18,18), o termo refere-se à comunidade local, não indicando assim um “significado técnico” (460).

‘movimento’ que estava criando e que depois se tornaria a igreja” (461).⁵⁴ Dupuis salienta como o envio missionário, descrito em Mt 10,5-7, evidencia a centralidade do Reino como objeto da pregação dos discípulos. Igualmente a “boa nova” a ser difundida pela igreja após a ressurreição (Mc 16,15) “é a mesma proclamada por Jesus durante a sua vida terrena: a vinda do Reino (Mc 1,15)” (461). A missão dos doze, portanto, não dificulta mas reforça a tese de que a igreja está destinada a anunciar o Reino de Deus e não a si mesma.

O dado da universalidade do Reino de Deus leva a teologia das religiões a reconhecer na prática sincera da religiosidade, onde quer que esta ocorra, uma resposta à chamada de Deus. Os cristãos e os “outros” partilham, assim, do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo, ainda que por caminhos diferentes. Neste sentido, é legítimo afirmar que os participantes de outras tradições religiosas são efetivamente “membros ativos do Reino”, com presença singular na sua edificação. Esta participação se estende também às suas tradições religiosas que, de forma misteriosa, contribuem para a afirmação do Reino entre os seus seguidores e na história humana (463-464).⁵⁵

Dupuis ressalta que esta nova perspectiva traz importantes consequências para o diálogo inter-religioso, enquanto experiência de profunda comunhão espiritual: “Este diálogo acontece entre pessoas que já estão ligadas umas às outras no Reino de Deus inaugurado na história em Jesus Cristo. Não obstante a diversidade de suas pertencas religiosas, tais pessoas já partilham de uma comunhão mútua na realidade do mistério da salvação, ainda que entre elas permaneça uma distinção a nível ‘sacramental’, ou seja, de ordem da mediação do mistério. A comunhão na realidade é, todavia, mais fundamental e de maior significado que as diferenças a nível de sinal” (464).

A reflexão sobre a universalidade do Reino de Deus, de sua presença operante entre os membros de outras tradições religiosas e nestas mesmas tradições, levanta uma importante questão de ordem eclesiológica: Como situar o lugar da igreja no plano da salvação em Jesus Cristo? Ou em outros termos: Como explicar a necessidade universal da igreja na ordem da salvação? Dupuis desenvolve cuidadosamente este tema na última parte do capítulo e traz uma importante contribuição para o seu esclarecimento. De antemão, chama a atenção para duas posições extremas, que devem ser evitadas. A primeira consiste em situar a necessidade e universalidade da igreja no mesmo plano que a de Jesus Cristo. Isto equivaleria a um retro-

⁵⁴ Mesmo quando enviou os “doze” em missão para anunciar a vizinhança do Reino (Mt 10, 5-7), estava já colocando, em verdade, a igreja a serviço do Reino (461).

⁵⁵ Para Dupuis, as outras tradições religiosas exercem uma “certa mediação do Reino”, já que diversa da mediação exercida pela operante na igreja.

cesso eclesiocêntrico. A segunda consiste em minimizar a necessidade e universalidade da igreja (466).

Não se pode negar que a igreja exerce uma mediação salvífica, sobretudo mediante o anúncio da palavra e a economia sacramental. Mas como lembra Dupuis, estes fatores “não atingem — por definição — os membros das outras tradições religiosas que recebem a salvação de Jesus Cristo” (469)⁵⁶. Em que medida pode-se, então, falar da igreja como mediação da graça para aqueles que dela não participam? Para defender esta condição advoga-se o seu papel de intercessora para a salvação de todos, em particular na celebração eucarística.⁵⁷ Na posição defendida por Dupuis, uma mediação universal na ordem da salvação só pode ser atribuída a Jesus Cristo, já que é “sua humanidade ressuscitada o canal obrigatório e a causa instrumental da graça para todas as pessoas” (470). Com respeito à igreja, a mediação por ela exercida é “derivada”, não implicando, portanto, uma “mediação universal a título de causalidade eficiente” (470.473). É legítimo falar em “necessidade da igreja”, mas esta deve ser compreendida nos “termos de sua função de sinal sacramental da presença da graça de Deus entre as pessoas” (473).

Em importante artigo, publicado na enciclopédia teológica *Sacramentum Mundi*, Karl Rahner utilizou a teoria sacramental para explicar a relação entre a igreja no mundo e o Reino de Deus.⁵⁸ Para Rahner, este Reino, que não pode ser identificado com nenhuma objetividade histórica, se verifica “onde quer que se atue na graça a obediência para com Deus, enquanto aceitação da auto-participação de Deus”. A Igreja vem definida como o “sacramento histórico-salvífico do reino de Deus”.⁵⁹

A perspectiva reinocêntrico-cristocêntrica proposta por Dupuis, constitui um desdobramento da reflexão de Rahner sobre o tema e sua aplicação ao diálogo inter-religioso. Para Dupuis, a noção de

⁵⁶ O Vaticano II reconheceu explicitamente este dado, embora tenha sublinhado igualmente que os membros das outras tradições, que se salvam por meio de Jesus Cristo estão, porém, “ordenados” à igreja (LG 16), na medida em que nesta se encontra “a plenitude dos meios de salvação”.

⁵⁷ A propósito, Dupuis lança a interrogação sobre a plausibilidade de se atribuir a esta intercessão o lugar de “mediação” em sentido propriamente teológico (470).

⁵⁸ RAHNER, K., “Chiesa e mundo”, em Idem (ed.). *Sacramentum mundi* II. Brescia, Morcelliana, 1974, pp. 195-196.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 195-196. A definição da igreja como “*sacramentum mundi*” foi retomada por E. Schillebeeckx em suas obras. No terceiro volume de sua trilogia cristológica, este autor dá uma nova configuração ao tradicional axioma sobre a salvação na igreja e afirma que “fora do mundo não há salvação”. Cf. SCHILLEBEECKX, E., *Umanità. La storia di Dio*. Brescia, Queriniana, 1992, pp. 19s. Para confirmar a plausibilidade do novo axioma, Dupuis faz recurso à Rahner, que ao indicar a igreja como sacramento de salvação no mundo, explicita que esta única salvação “se verifica, mediante a graça de Deus, em toda a amplitude e largueza da humanidade” (477).

igreja como “sacramento do Reino” favorece uma nova luz para a compreensão de sua missão na história. Sua função não é a de ser “mediadora universal”, que só pode ser aplicada a Jesus Cristo, mas de portadora da gramática do Reino, mediante seu testemunho, serviço e anúncio. Isto implica um “des-centramento” de si mesma e um re-centramento em Jesus Cristo e no Reino de Deus (478).

A compreensão da igreja como “sacramento universal do Reino de Deus” na história deixa claro que não pode haver um monopólio do Reino e que também os participantes de outras religiões, mediante a prática sincera de suas tradições, contribuem para a edificação do Reino. Trata-se de uma mediação distinta da exercida pela igreja, mas “não menos real” (478).

Ao final do capítulo, Dupuis trata a questão eclesiológica em sua relação com o Reino e a escatologia. Depois de apontar diferentes posições sobre o tema, acentua que a reflexão teológica que trabalha com a idéia da “função sacramental da igreja” revela-se melhor instrumentada para mostrar “como os membros de outras tradições religiosas, que fizeram parte do Reino de Deus na história mesmo não sendo membros da igreja, podem participar, no final dos tempos, da plenitude do Reino, sem que sejam obrigatoriamente ligados a uma ‘igreja escatológica’ na fase final” (479). O Reino de Deus, portanto, transborda os limites da igreja e constitui seu horizonte escatológico derradeiro. Daí se poder falar, com Teilhard de Chardin, da plenitude dos tempos como uma “crisificação universal” e concluir com Dupuis que “a realidade escatológica é a plenitude do Reino de Deus” (480).

O diálogo entre as fés: práxis e teologia

No sétimo capítulo e último da segunda parte do livro, Dupuis desenvolve o tema do diálogo inter-religioso. Partindo de considerações sobre o lugar a ele reservado na missão evangelizadora da Igreja, este autor busca refletir sobre a relação que pode ser estabelecida entre o diálogo e o anúncio no contexto de uma visão mais ampla da evangelização. Em seguida, destaca o processo de recíproco enriquecimento que este diálogo propicia aos cristãos e aos membros das outras tradições religiosas. Neste último capítulo, Dupuis deixa evidenciado que uma teologia cristã do diálogo inter-religioso deverá adotar “uma perspectiva preferencialmente ‘reinocêntrica’” (481).

Desde seus trabalhos anteriores, Dupuis tem sempre insistido em situar o diálogo inter-religioso não como um simples “meio para a proclamação do evangelho”, mas “uma forma plenamente legítima

de evangelização”. Ou ainda mais precisamente, como “parte integrante” ou “dimensão constitutiva” da evangelização.⁶⁰ Este autor manifestou-se sempre crítico com respeito ao uso restritivo atribuído ao conceito de evangelização nos documentos do magistério da igreja. Este termo vem quase sempre identificado com o anúncio do evangelho, excluindo, assim, outras dimensões fundamentais de seu significado, como o diálogo inter-religioso e a promoção da justiça. A virada decisiva, no sentido de uma maior abertura, ocorrerá nos anos 80 e 90, quando se evidenciará o sentido do diálogo como “elemento integrante da evangelização” da igreja.⁶¹

O documento Diálogo e Anúncio (1991), ao falar sobre o diálogo, sublinhou a necessidade de uma distinção de níveis. O diálogo pode ser compreendido como uma “comunicação recíproca” (a nível puramente humano), como uma “atitude de respeito e amizade” (“o espírito do diálogo”) e como o “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento” (diálogo como expressão da missão).⁶² É importante ressaltar que segundo o documento Diálogo e Anúncio, o “espírito do diálogo” deve estar presente em toda a dinâmica evangelizadora da igreja e, de forma muito particular, no anúncio do evangelho. As diversas modalidades do anúncio,⁶³ deverão se realizar animadas por este espírito e sem perder jamais sua dimensão de inculturação.

Uma teologia cristã do diálogo inter-religioso pressupõe uma compreensão mais ampla da missão evangelizadora da igreja. Em documento publicado em 1984 pelo Secretariado para os não cristãos,⁶⁴ a missão evangelizadora da igreja é apresentada “como uma realidade

⁶⁰ DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, op.cit., p. 327.

⁶¹ A encíclica *Redemptoris missio* de João Paulo II acentuará esta perspectiva no número 55: “O diálogo inter-religioso **faz parte** da missão evangelizadora da Igreja”. O documento Diálogo e anúncio, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso sublinhará igualmente em seu número 77 que o diálogo inter-religioso e o anúncio constituem ambos “elementos autênticos da missão evangelizadora da Igreja”. Dupuis, sublinha que já em 1974, por ocasião da Primeira Assembléia plenária da Federação das Conferências dos Bispos Asiáticos (FABC), realizada em Taiwan com o intuito de preparar o Sínodo de 1974 sobre a evangelização no mundo contemporâneo, destacou-se na declaração final a necessidade de se elaborar um conceito de evangelização que incluísse como “parte integrante” da mesma o diálogo autêntico com as grandes religiões. Cf. DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, op.cit., p. 304. Infelizmente, esta sugestão passou despercebida por Paulo VI na exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*.

⁶² PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. Doc. cit., n. 9.

⁶³ *Ibidem*, números 68 a 71.

⁶⁴ SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS. “L’atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni”, AAS, 76 (9), septembris, 1984. (conhecido como Diálogo e Missão).

unitária mas complexa e articulada”, cujos elementos principais são: “presença e testemunho vivo da vida cristã”; “o empenho concreto para o serviço aos homens e toda a atividade de promoção social e de luta contra a pobreza”; “a vida litúrgica, a oração e a contemplação”; “o diálogo no qual os cristãos encontram os membros de outras tradições religiosas para caminhar em comum”; e finalmente o “anúncio e a catequese”.⁶⁵ Como sublinha Dupuis, a proclamação de Jesus Cristo aparece como ponto culminante e não inicial da missão evangelizadora da igreja. Seguindo o princípio presente no documento, Dupuis redistribui alguns dos elementos deslocados e chega à seguinte ordem: “presença, serviço, diálogo, anúncio e sacramentalização” (487).⁶⁶

Segundo Dupuis, o documento Diálogo e Anúncio, dentre os documentos até então produzidos pelo magistério da igreja, é o que fornece a melhor fundamentação teológica para o diálogo inter-religioso. Em confronto com a *Redemptoris missio*, revela-se mais aberto, assumindo mais decisivamente uma perspectiva cristocêntrica e reinocêntrica. A encíclica, ao contrário, traduz uma perspectiva ainda eclesiocêntrica (495).⁶⁷

Dupuis reconhece em sua reflexão que entre o diálogo e anúncio haverá sempre uma “certa tensão”, que pode ser expressa entre “o ainda-não da igreja, que, junto com os ‘outros’ peregrina na história em direção à plenitude do Reino, e o ‘já’ da igreja que constitui no tempo e no mundo o sacramento do Reino”.⁶⁸ Para este autor, a Comissão Teológica Consultiva da FABC traduziu de forma muito feliz esta dialética em suas teses sobre o diálogo inter-religioso. De acordo com este documento, a ação da igreja se realiza num “campo

⁶⁵ *Ibidem*, n. 13.

⁶⁶ Para adequar-se melhor ao princípio definido pelo documento, as locuções vida litúrgica, pregação e contemplação são situadas por Dupuis depois do anúncio de Jesus Cristo. Ao comentar a passagem da *Redemptoris missio* n. 44, onde se afirma que o “anúncio tem a prioridade permanente na missão” da igreja, Dupuis sublinha que esta prioridade não deve “ser entendida como se tratasse de uma prioridade de ordem temporal, mas lógico e ideal”. Para ele, “o modo de proceder dependerá, em concreto, das circunstâncias”, como a própria encíclica admitirá no número 57, quando reconhece que em determinadas situações o diálogo pode se constituir na “única maneira de prestar um sincero testemunho de Cristo e um generoso serviço ao homem” (489).

⁶⁷ Num trabalho publicado em 1995, defini a perspectiva da encíclica como sendo um “cristocentrismo eclesiocentrado”. Cf. TEIXEIRA, F., *Teologia das religiões – Uma visão panorâmica*. São Paulo, Paulinas, 1995, p. 162. Com respeito ao documento Diálogo e Anúncio, Dupuis assinala que sua redação final, em razão de emendas infelizes, impossibilitou sua maior incisividade, deixando transparecer a presença de ambigüidades no texto, enquanto expressões das visões divergentes de seus redatores. Uma destas ambigüidades reflete-se na forma como em algumas partes do documento se trabalha a relação entre diálogo e anúncio (496-497).

⁶⁸ DUPUIS, J., “A theological Commentary”, em *Idem*, *Verso una teologia*, p. 497.

de forças” controlado por dois pólos da atividade divina: anúncio e diálogo. “O anúncio constitui a afirmação e o testemunho da ação de Deus em si mesma. O diálogo é a abertura e a atenção dadas ao mistério da ação de Deus nos outros crentes. Trata-se de uma tal perspectiva de fé que não podemos falar de uma deslocando-a da outra” (498).⁶⁹ Constitui, assim, um equívoco excluir seja o diálogo, seja o anúncio da missão evangelizadora da igreja.⁷⁰

O documento Diálogo e Anúncio destacou quatro formas de diálogo inter-religioso: o diálogo de vida, o diálogo das obras, o diálogo dos intercâmbios teológicos e o diálogo da experiência religiosa.⁷¹ A segunda forma de diálogo, o diálogo das obras, implica uma colaboração inter-religiosa em favor de um comum empenho em favor da justiça e dos projetos de libertação. Dupuis sublinha uma tendência hoje em curso na teologia das religiões de articulação do diálogo entre as religiões e a práxis de libertação (501s). No contexto da teologia asiática A. Pieris foi um dos teólogos a sinalizar de forma substantiva a importância da conjugação da práxis libertadora com a práxis do diálogo inter-religioso.⁷² Em âmbito europeu pode-se destacar o trabalho realizado por Hans Küng em favor de uma “teologia ecumênica para a paz”, ou seja, de um ecumenismo de responsabilidade, voltado para a necessidade de um exercício entre as religiões de “pró-existência construtiva e em cooperação promotora da paz”.⁷³ Em linha de continuidade com o seu modelo “soteriocêntrico” deve-se ainda mencionar o último trabalho do teólogo Paul Knitter, intitulado “Uma terra, muitas religiões”,⁷⁴ onde advoga um diálogo

⁶⁹ Em passagem do mesmo documento se afirma: “Se o anúncio constitui a expressão de sua consciência (da igreja) de estar em missão, o diálogo constitui a expressão de sua consciência da presença e ação de Deus para além de seus confins. A ação da igreja tem lugar num campo de forças controlado por estes dois pólos da atividade humana” (498).

⁷⁰ Uma das críticas tecida por Dupuis ao recente livro de P. Knitter (*Jesus and the Other Names*. Christian Mission and Global Responsibility. Orbis Books, 1996) diz respeito ao fato deste autor limitar-se a identificar a missão com o diálogo, excluindo desta mesma missão a dimensão do anúncio. O documento Diálogo e Anúncio sublinhou de forma muito feliz o sentido do anúncio como um projeto de amor: “Na medida que a Igreja e os cristãos têm um amor profundo pelo Senhor Jesus, o desejo de compartilhá-lo com outros é motivado não só pela obediência ao mandamento do Senhor, mas **por este mesmo amor**”. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*, Doc. cit., n. 83.

⁷¹ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*, Doc. cit., n. 42.

⁷² Cf. PIERIS, A., *Una teologia asiatica di liberazione*. Assisi, Cittadella, 1990.

⁷³ KÜNG, H., *Teologia in cammino*. Milano, Mondadori, 1987; Id., *Projeto de ética mundial*. São Paulo, Paulinas, 1992. Deve-se também destacar o papel deste teólogo junto ao Parlamento Mundial da Religiões, em particular a reunião de 1993 realizada em Chicago, e a declaração final em favor de uma ética global para a humanidade. Cf. SEDOC 26 (1993/241) 299.

⁷⁴ KNITTER, P., *One Earth Many Religions*, op. cit..

de responsabilidade global entre as várias tradições religiosas em favor de um “bem-estar-eco-humano”.⁷⁵

Na parte final do último capítulo, Dupuis sintetiza sua teologia do diálogo. Uma questão inicial serve de provocação para a reflexão: Como conjugar a exigência fundamental de abertura ao outro presente no diálogo com a singularidade da identidade religiosa? A resposta a tal interrogação pressupõe, segundo o autor, uma reflexão mais pormenorizada sobre os desafios do diálogo, ou segundo a terminologia do documento Diálogo e Anúncio, as disposições para o diálogo. O diálogo exige em primeiro lugar uma “adesão” identitária, ou seja, uma convicção religiosa. Como assinala Dupuis, “a honestidade e a sinceridade do diálogo exigem especificamente que os vários interlocutores o empreendam e nele se empenhem com a integralidade da própria fé” (507).⁷⁶

A fidelidade ao engajamento de fé é condição indispensável para um diálogo verdadeiro. Não há que colocar a fé em suspenso para melhor encontrar o outro. Como lembra S. H. Nasr, estudioso do Islã, “pode-se admitir que é bom ter abertas as janelas da mente, sempre e quando esta também tiver paredes”.⁷⁷ Assim como os cristãos não devem no diálogo camuflar ou desrespeitar a sua própria convicção de fé, o mesmo respeito deve alimentar sua postura a propósito de seus parceiros no diálogo. Devem, portanto, “reconhecer em seus interlocutores (...) o direito e o dever inalienável de empenhar-se no diálogo conservando suas pessoais convicções – bem como as pretensões de universalidade que podem acompanhar sua fé” (508).

O diálogo exige, em segundo lugar, uma atitude de “abertura à verdade”. Esta disposição de abertura é igualmente fundamental, já

⁷⁵ Em nível latino-americano pode-se também mencionar os recentes trabalhos do teólogo Leonardo Boff, em especial: *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo, Ática. Num trabalho significativo realizado por um grupo de teólogos espanhóis, indica-se o tema da “universalidade do pobre” como pista importante para a melhor estruturação da relação entre as religiões da terra. Em artigo onde propõe a passagem do diálogo à dia-práxis, o teólogo J. I. González Faus sublinha que a pergunta correta “não é ‘quem tem mais verdade’, mas ‘quem realiza mais e melhor a caridade universal de Deus’”. Este teólogo aponta como característica decisiva e central com respeito à questão do diálogo entre as religiões “a presença da práxis comum de justiça e da vida em comum que dela se desdobra. E a impossibilidade de existência de diálogo entre as religiões se o mesmo não vem acompanhado e precedido de uma dia-práxis” (GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Religiones de la tierra y universalidad de Cristo*. Del diálogo a la diápraxis, em: VV.AA., *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Santander. Maliaño, Sal Terrae, 1995, pp. 127-128).

⁷⁶ Cf. também *Diálogo e Anúncio*, n. 48.

⁷⁷ NASR, H. S., “O islã e o encontro das religiões”, em BARTHOLO, R. & CAMPOS, A. E. (Org.), *Islã – o credo é a conduta*. Rio de Janeiro, Iser/Imago, 1990, p. 239. Cf. ainda: RICOEUR, P., *Leituras 1*. Em torno ao político. São Paulo, Loyola, 1995, pp. 189-190 (Trata-se do artigo: “Tolerância, intolerância, intolerável”).

que previne os parceiros do diálogo contra o risco da absolutização do que é relativo. Este é um risco real que acompanha toda fé e convicção religiosa. Segundo Dupuis, determinada forma de se interpretar no cristianismo a idéia de “plenitude” da revelação em Jesus Cristo pode significar um fechamento a tal disposição de abertura. Daí ter evidenciado em sua reflexão anterior que esta “plenitude” não é quantitativa, mas qualitativa. Ou seja, “tal plenitude não exaure – nem o poderia – o mistério de Deus; nem mesmo nega a verdade da revelação divina presente nas figuras proféticas de outras tradições religiosas” (508-5-9).⁷⁸

Esta fundamental disposição de abertura ao outro, de esforço de “empatia” e “compreensão” de seu mistério profundo, foi por R. Panikkar identificada como diálogo “intra-religioso”. Trata-se de uma condição essencial do autêntico diálogo inter-religioso. Que a experiência real de travessia na alteridade seja fundamental para o diálogo, é um dado indiscutível. A questão colocada por Dupuis refere-se à viabilidade ou não de uma real “condivisão de experiências de fé diferentes”. Apesar das dificuldades que tal questão apresenta, sobretudo em razão da “indivisibilidade” que acompanha um empenho religioso, Dupuis não exclui esta possibilidade, tendo em vista as experiências reais que ocorrem neste campo.⁷⁹ O tema requer um “discernimento” particular, dada a sua complexidade. O que se pode afirmar, indica Dupuis, é a existência real de “elementos de outras experiências de fé que se encontram em harmonia com a fé cristã e que podem nela ser combinadas e integradas. Tais elementos servirão para enriquecê-la, caso seja verdade — como afirmamos — que as outras experiências de fé contenham verdade e revelação divina” (511). O certo é que, porém, não pode haver diálogo sem este “esforço positivo de entrar, o quanto possível, na experiência religiosa e na visão global do outro” (511).

Todo diálogo verdadeiro traz consigo “ricas recompensas”. Como sublinha o documento Diálogo e Anúncio, ele não enfraquece a identidade da fé, mas a torna “mais profunda”, possibilitando sua abertura para novas e inéditas dimensões.⁸⁰ Como o principal agente do diálogo inter-religioso é o Espírito Santo, sua ação se faz sentir tam-

⁷⁸ De forma muito feliz, assim se expressou o documento Diálogo e Anúncio: “A verdade não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem nos devemos deixar possuir” (n. 49).

⁷⁹ Em seu livro anterior já citado, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, há todo um capítulo descrevendo a experiência singular de H. Le Saux (Abhishiktananda), um monge hindu-cristão. Sobre o tema cf. também: LE SAUX, H., *La contemplazione cristiana in India*. Bologna, EMI, 1984; Id. (et alii). *Alle sorgenti del Gange – Pellegrinaggio spirituale*. Milano, CENS, 1994.

⁸⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e Anúncio*, Doc. cit., n. 50.

bém em profundidade nos “outros” interlocutores que podem, assim, participar de sua Verdade. Os cristãos saem enriquecidos desta experiência de comunhão dialogal. Mediante tal experiência poderão não só “descobrir em maior profundidade certos aspectos” ou “certas dimensões do mistério divino”, apresentados de forma imprecisa pela tradição cristã, como igualmente sair enriquecidos e purificados na sua fé (513).

Há que sublinhar ainda que o diálogo não pode ser concebido em perspectiva meramente instrumental, ou seja, como um “instrumento para um fim ulterior”. Ele “já possui seu próprio valor”.⁸¹ Não pode, por exemplo, ser concebido em função de uma “conversão” à religião particular do interlocutor. O diálogo implica, na verdade, que os interlocutores em questão sejam mutuamente provocados, enriquecidos, transformados, sem que necessariamente mudem de religião. O diálogo tende em realidade para uma experiência de abertura à verdade que nos ultrapassa a todos. Se há uma tendência que o anima é a de visar “uma mais profunda conversão de cada um a Deus. O mesmo Deus que fala no coração de ambos interlocutores” (513-514).⁸²

Conclusão

Na conclusão do livro, Jacques Dupuis faz uma síntese de alguns “princípios de fundo” e “chaves interpretativas” que guiaram sua proposta de uma teologia cristã do pluralismo religioso. Em primeiro lugar, a preocupação em destacar a complexidade que envolve uma teologia cristã das religiões, onde a dialética de reciprocidade dos diversos modelos e as limitações neles implicadas, problematizam uma tendência vigente de interpretar tais modelos como paradigmas necessariamente antagônicos. Em segundo lugar, a proposta realizada de encontrar no modelo integral de uma cristologia trinitária e do Espírito, o caminho adequado para uma teologia cristã do pluralismo religioso. Em terceiro lugar, o reforço da perspectiva “reinocêntrica” como superação de um estreito eclesiocentrismo no tratamento da questão inter-religiosa.

O trabalho realizado por Jacques Dupuis serviu para esclarecer três questões fundamentais que aparecem no debate atual sobre a teologia das religiões e o diálogo inter-religioso. O tratamento da questão do pluralismo religioso ganha em sua reflexão um lugar de

⁸¹ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e Anúncio*, Doc. cit., n. 41.

⁸² O objetivo do diálogo, como destaca o documento *Diálogo e Anúncio*, é “uma conversão mais profunda de todos a Deus (...)” (n. 41).

destaque. Este pluralismo vem acolhido como um fator positivo. Ganha a nível teológico uma plausibilidade “de direito”, deixando de ser visto como um dado conjuntural passageiro ou uma ameaça. Trata-se de um fenômeno rico e fecundo, que haure sua razão de ser no próprio desígnio de Deus, favorecendo ainda a transparência de toda a “riqueza multiforme” de seu mistério.⁸³ Como sublinha Dupuis, o “princípio da pluralidade” ganha o seu “fundamento primário na imensa riqueza e variedade das auto-manifestações de Deus à humanidade” (520).

A questão da unicidade de Jesus é igualmente situada em perspectiva de abertura. Sem romper com a tese da unicidade e universalidade “constitutivas” de Jesus Cristo, Dupuis propõe um tratamento singular ao tema. A unicidade ganha uma interpretação não absoluta, com o destaque dado à sua dimensão relacional. O evento Jesus Cristo é percebido como simultaneamente “particular no tempo e universal no significado; e, enquanto tal, ‘singularmente único’, mas também em relação com todas as outras manifestações divinas à humanidade realizadas na única história da salvação” (521). As outras tradições religiosas, com seus sábios e profetas, são portadoras de “verdade e graça”; estes traços nelas presentes não podem ser reduzidos a “germes” inacabados e superados na revelação cristã, mas constituem “benefícios acrescentados e autônomos” (521).

Enfim, Dupuis sublinha a questão da convergência histórica e escatológica entre as diversas tradições religiosas do mundo. A experiência de complementaridade recíproca e o encontro inter-religioso contribuem também para o crescimento do Reino de Deus na história. Este diálogo permanece, porém, sempre orientando para a plenitude escatológica que se dará no final dos tempos, quando então haverá uma “recapitulação” em Cristo das diversas tradições de fé. Esta “recapitulação” escatológica, de que fala Efésios 1,10, “respeitará e salvaguardará o caráter irredutível impresso em cada tradição pela auto-manifestação de Deus por meio de seu Verbo e de seu Espírito” (523). Esta riqueza plural não constitui apenas um fenômeno histórico mas prolonga-se igualmente no seu horizonte escatológico. Na pista de reflexão aberta por Teilhard de Chardin, Dupuis conclui que no horizonte derradeiro da história haverá uma “maravilhosa convergência” de todas as tradições religiosas no Reino de Deus e no “Cristo Universal” (523).

Depois de toda esta longa trajetória destinada a apresentar este importante livro de Jacques Dupuis, salta aos olhos a honestidade do autor, a riqueza dos resultados alcançados, a extensão da pesquisa

⁸³ GEFFRÉ, C., “O lugar das religiões no plano da salvação”, em TEIXEIRA, F., *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, op. cit., p. 124.

realizada e a profundidade de suas intuições. A densidade da reflexão contida neste trabalho não diminui a pertinência de suas implicações teológico-pastorais, mas fornece a base essencial seja para os teólogos como para todos aqueles que nesta virada de milênio queiram de fato dizer uma palavra que possa tocar a sensibilidade de seus contemporâneos. Nesta obra se percebe a profunda articulação entre o equilíbrio do exercício reflexivo — a preocupação de fidelidade teologal —, com a coragem de avançar para além dos tímidos caminhos de um eclesiocentrismo estreito e infrutífero. Trata-se de um trabalho de impacto que permanecerá por muitos anos como referência fundamental na discussão sobre a teologia das religiões e o diálogo inter-religioso e que certamente exercerá substancial influência no projeto de inculturação eclesial.

Faustino Teixeira é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), casado, pai de 4 filhos. Professor no Curso de Pós-graduação de Ciências Religiosas da Universidade de Juiz de Fora (MG). Autor de vários livros: *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas, 1993; *Teologia das Religiões: Uma visão panorâmica*. São Paulo, Paulinas, 1995; *Os Encontros inter-ecclesiais de CEBs no Brasil*. São Paulo, Paulinas, 1996.

Endereço: Rua Antônio Carlos Pereira, 328 — 36071.120 **Juiz de Fora** — MG
e-mail: crel@artnet.com.br