

## DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E FÉ CRISTÃ

**Mario de França Miranda**

### ***Introdução***

A transformação do mundo numa «aldeia global» aproximou não só raças e línguas, povos e culturas, mas também crenças religiosas. Nunca em toda a história da humanidade as religiões se viram tão vizinhas umas às outras, devendo mutuamente se reconhecerem e se respeitarem. Conseqüentemente a cada religião é imposta a inevitável tarefa de integrar em sua respectiva auto compreensão as demais manifestações religiosas. Fechar-se num fundamentalismo fideísta não só enfraquece a própria religião, como nos mostra a história, mas também impede o respeito e o reconhecimento das outras tradições religiosas. Deste modo, em nossos dias, faz-se mister todo um esforço de pensamento para refletir a entrada deste «corpo estranho» numa visão religiosa já coerente e acabada, sem o sacrifício de sua identidade. De fato o problema não é novo na história das religiões, e mesmo no interior do cristianismo podemos encontrar pensadores argutos que, no passado, captaram a questão e tentaram resolvê-la. Mas foram exemplos episódicos a refletirem temas considerados periféricos para a fé cristã. Hoje, contudo, esta problemática tornou-se central e afeta, em graus diversos, a consciência religiosa da totalidade dos cristãos. Daí a urgência de uma elaboração teológica pertinente.

Além disso nosso tema encontra-se como que pressionado por outro fator não propriamente religioso. Vivemos numa sociedade profundamente marcada pela racionalidade funcional, que cultua a produtividade e o lucro e que dispõe, como nunca antes dela, de

enorme quantidade de bens a serem adquiridos e consumidos. Estes traços culturais levam nossos contemporâneos a viverem voltados para este mundo, procurando usufruí-lo ao máximo. Daí as chocantes injustiças sociais, presentes na sociedade ou entre as nações. Daí também a explosão da violência no interior dos países e mesmo entre povos. Nesta hora surgem as religiões como instâncias singulares, a apontar para uma realidade situada para além do mundo e da história, portadora de sentido e de felicidade para o ser humano. Deste modo conseguem elas relativizar a mentalidade imanentista atual aparecendo como entidades indispensáveis para a promoção da justiça e da paz no mundo. Como o passado, contudo nos demonstra terem sido, muitas vezes, as próprias religiões fatores de divisões e de guerras, devem as mesmas se comportarem diferentemente daqui para o futuro, enquanto responsáveis pela realização da paz e da justiça no mundo.

Limitando-nos ao cristianismo, observamos que a questão posta pelas outras religiões eclodiu diversamente, ao longo dos séculos, na consciência cristã. De um juízo duro e negativo com relação às religiões «pagãs» passou-se a uma maior preocupação com o indivíduo pertencente a outra tradição religiosa, sobretudo no que dizia respeito à sua salvação. Processo longo que desembocou no «otimismo salvífico» (K. Rahner) do Vaticano II. Hoje a atenção se volta nova-mente para as religiões *enquanto tais*. Aos poucos, um consenso vai se constituindo sobre a legitimidade das religiões como mediações salvíficas, ou mesmo como tradições onde a revelação de Deus não está ausente.

Mas a questão teológica básica para o diálogo inter-religioso consiste em determinar o *fundamento* mesmo de sua existência, que não pode ser apenas de ordem extrínseca ou *funcional*, enquanto favorece a paz no mundo. Devemos, portanto buscar o solo comum a todas as religiões, que seja de caráter intrínseco e *substantivo*, e que demonstre ser o diálogo, ou o respeito e acolhimento do outro, não apenas uma postura política ou de boa educação, mas a atitude correta e necessária. Além disso, a colaboração das religiões pela paz, pela justiça ou pela vida, porá, mais cedo ou mais tarde, a questão sobre Deus e sua ação no ser humano. Pois os membros de qualquer religião estão convictos de que é a *ação fundante de Deus*, a que lhes dá a chave para a compreensão da humanidade e do universo, bem como orientações determinantes para suas vidas. Impõe-se portanto que este nível seja atingido, ultrapassando as conseqüências desta atuação divina no ser humano, objeto adequado das ciências da religião, mas insuficiente para fazer jus ao que os adeptos de uma religião pensam da mesma.

## **I. O diálogo inter-religioso em busca de um fundamento comum**

Deixemos logo claro que a questão é de ordem *teológica*, embora não confessional. Isto não significa que deva partir necessariamente de uma determinada teologia, cristã, hinduísta ou outra qualquer. Pois neste caso já não mais estaríamos pisando um solo *comum*. É teológica, isto sim, porque diz respeito à própria realidade transcendente apontada pelas diversas religiões, embora o desenvolvimento efetivo desta reflexão só chegue à sua plenitude no interior de uma tradição religiosa. Poderíamos também dizer que a reflexão desta primeira parte pertence mais a uma *teologia fundamental*, enquanto busca uma maior compreensão dos dados revelados a partir de uma elaboração de ordem antropológica. Ela chegará à sua plenitude na parte seguinte, no interior de uma reflexão cristã à qual se ordena, do mesmo modo como uma teologia fundamental está voltada e em função de uma teologia sistemática.

A pergunta pelo fundamento do diálogo inter-religioso, enquanto questão central e abrangente, atinge de certo modo os temas principais da atual teologia das religiões. Pois não podemos avançar sem recorrer a determinadas teses, algumas delas ainda objeto de discussão, que nos obrigarão a justificar nossa posição. Por outro lado veremos que a questão do fundamento do diálogo inter-religioso, por sua vez, condiciona decisivamente a compreensão teológica do mesmo e conseqüentemente sua prática.

Naturalmente esta questão não deixou de ser tratada pelos teólogos que se ocupam das religiões. Alguns o fizeram mesmo explicitamente, outros deixam-na aflorar como temática subjacente. São reflexões a serem consideradas, que muito nos ajudarão na busca de uma resposta.

### **1) UMA FÉ COMUM?**

A *distinção entre fé e crenças*. De certo modo esta nossa temática aparece com certa freqüência na atual reflexão teológica sobre as religiões. Assim já W. Cantwell Smith propunha a distinção entre «faith» e «cumulative traditions», afirmando que a primeira estaria presente em todas as religiões. Consistiria esta «faith» na dimensão pessoal, interior, existencial de um envolvimento com o transcendente. «Cumulative traditions» seriam as objetivações e configurações desta «faith» no interior da história. Apesar de já apontar sérias difi-

culdades a esta distinção<sup>3</sup>. P. Knitter faz sua esta distinção entre «faith» e «beliefs», com a ressalva do elo indissolúvel entre experiência de fé e sua articulação em crenças<sup>4</sup>, que lhe priva, a nosso ver, da característica de elemento «comum».

Raymond Panikkar valoriza também esta noção de «faith» para apresentá-la como base comum para o diálogo inter-religioso. Seu pensamento contudo não é muito claro. Por um lado afirma que a «fé» diz uma conexão com o além, qualquer que seja o modo de imaginária<sup>5</sup>, fundamentando-a na convicção pessoal de cada um, de tal modo que a mesma «fé» pode levar alguém a crer em Deus ou a afirmar disparates<sup>6</sup>. Por outro lado observa entretanto que esta «fé» somente pode existir envolta numa formulação<sup>7</sup>, encarnada numa crenças.

Ao existir somente dentro de uma tradição religiosa será a «fé» necessariamente determinada pela mesma, perdendo assim o caráter de base comum para todas as religiões. Mesmo reconhecendo que o dinamismo da fé não se detém no enunciado ou que formulação alguma pode representar a meta da fé, sem estar determinada a fé não existe. Poder-se-ia chegar a uma noção vaga de «fé» pela abstração do que seria comum a todas elas nas diversas religiões. Mas como em sua generalidade não pode ser encontrada em parte alguma, também não pode servir de solo comum ao diálogo inter-religioso.

Panikkar recorre ainda a uma outra distinção. Distingue «faith» como uma abertura existencial, uma dimensão constitutiva do ser humano, que o lança para o Absoluto, e o «act of faith», resposta livre à «fé», ao desejo de transcendência<sup>9</sup>. Com isto situa a base comum a todas as religiões na estrutura constitutiva do próprio ser humano, enfim num dado de ordem antropológica, prévio a qualquer expressão religiosa, que deixa contudo sem justificação a denominação de «fé» empregada pelo autor.

Além disso o próprio vocábulo escolhido (faith) para indicar um elemento comum a todas as religiões demonstra, como não poderia deixar de ser, que o mesmo foi criado, pensado e elaborado dentro de uma tradição religiosa determinada, no caso da tradição cristã. O que

<sup>3</sup> P. KNITTER, *No Other Name*, New York, 1985, 52.

<sup>4</sup> Ibid. 212.

<sup>5</sup> R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, New York, 1978, 18.

<sup>6</sup> Ibid. 9.

<sup>7</sup> R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, 1979, 196.

<sup>8</sup> *The Intra-Religious Dialogue*: «Faith cannot be equated with belief, but faith always needs a belief to be faith. Belief is not faith, but it must convey faith» (18). «I am not simplistically saying that all beliefs are merely expressions of one and the same faith, because faith without belief does not exist - not for those who believe» (21).

<sup>9</sup> *Myth, Faith and Hermeneutics*, 212

nos faz duvidar de sua pretensa neutralidade religiosa. E refletindo já no interior do cristianismo, sabemos muito bem que os antigos distinguem a fé como ato («fidesqua») e como conteúdo («fidesquae»), sempre juntos contudo na pessoa que crê, de tal modo que não se pode encontrar a fé como ato destituída de qualquer doutrina.<sup>10</sup> E esta última já qualifica de tal modo o ato de fé, que impede conseqüentemente seu uso fora do contexto cristão.

## 2) *uma experiência religiosa comum?*

Apresenta-se também, em nossos dias, como base comum às religiões, uma experiência religiosa comum que estaria por detrás das múltiplas crenças presentes no mundo. Neste caso a mesma experiência com o Transcendente receberia posteriormente expressões diversas, segundo as tradições religiosas nas quais tivesse lugar. Mas todas elas, na diversidade das representações, apenas estariam tematizando a experiência primeira. Esta seria o fundamento comum do diálogo inter-religioso, ao aparecer como um elemento que possibilitaria uma linguagem acessível a todas as partes em diálogo. Através dele as representações religiosas respectivas seriam relativizadas e o núcleo religioso de fundo iria emergindo e se afirmando em toda a sua importância. Deste modo as religiões se veriam mais próximas umas às outras, facilitando sobremaneira sua colaboração mútua para a justiça e a paz no mundo.

Contudo esta concepção parte do pressuposto de que a compreensão da experiência representa um momento posterior à mesma. Este ponto deve ser questionado. De fato, toda experiência humana enquanto tal é uma experiência interpretada. Pois quem experimenta é um ser dotado de inteligência, situado num contexto sócio-cultural e num horizonte lingüístico. É esta moldura interpretativa que torna tudo o que é experimentado, de certo modo, iluminado, perceptível e inteligível. E este horizonte de compreensão nada mais é do que o resultado cumulativo e coletivo de experiências passadas, constitui, por assim dizer, uma «tradição de experiência».

Este contexto sócio-cultural não existe apenas fora do indivíduo que experimenta, mas está vivo também em seu íntimo, de tal modo que necessidades, expectativas e possibilidades de experiências de uma pessoa são condicionadas pela sociedade onde vive. Como afirma sem mais Lindbeck: «há numerosos pensamentos que não podemos pensar, sentimentos que não podemos ter, e realidades que não podemos perceber a não ser que aprendamos a usar os sistemas simbólicos

<sup>10</sup> S. Tomás de Aquino, *In III Sento dist.25 q.1 art.1 sol 1 ad 3*: «Fides non potest exire in actum, nisi aliquid determinate et expresse credendo».

apropriados. <sup>11</sup> Deste modo chegamos à conclusão que experimentamos interpretando, sem que possamos traçar uma clara linha demarcatória entre o que pertence à experiência e o que pertence à interpretação.

E se expressamos esta experiência, fazemo-lo sempre de dentro do quadro hermenêutico onde estamos situados, no qual já está presente também "a linguagem empregada para exteriorizar nossa experiência. A linguagem é o contexto de nossa vida; nós lhe pertencemos, mais do que ela a nós<sup>12</sup>. Deste modo a suposição de uma experiência comum, subjacente às diversas e múltiplas expressões religiosas, revela-se sem consistência para fundamentar o diálogo inter-religioso.

Pela mesma razão não podemos aceitar a experiência básica humana de finitude e contingência, dada juntamente com sua abertura ao transcendente. Pois a estrutura transcendental que caracteriza o ser humano só nos é dada mediatizada pelo categorial, histórico, sócio-cultural. Só a captamos deste modo, o que a torna sempre uma experiência diversificada, impedindo-a de desempenhar a função de elemento comum às tradições religiosas.

Um ponto em debate na atual teologia das religiões pode nos ajudar a valorizar mais a observação feita acima. Para Karl Rahner poderia um ato religioso posto por um politeísta dirigir-se ao Deus verdadeiro, embora enquanto consciente somente se dê no interior de uma tradição religiosa politeísta. A mediação poderia mesmo ser de cunho não religioso. Rahner parte da afirmação, aceita na teologia moral, de que uma realidade contrária à vontade de Deus pode contudo ser mediação de um ato moral

13

positivo. Já M. Seckler, em outro contexto, ao procurar esclarecer a oração feita por adeptos de diferentes religiões, partindo do princípio de que «os atos se especificam a partir de seus objetos», nega que tais preces se dirijam sem mais ao mesmo Deus verdadeiro, sem necessidade de um discernimento ulterior. É o dinamismo do transcender-se, que visa à divina transcendência, independente de um destinatário categorialmente representado? Neste caso não seriam todas as representações e conceitos de Deus relativizados e o dinamismo humano do transcender-se absolutizado?<sup>14</sup>.

Aqui teríamos que distinguir entre a intencionalidade do ato humano consciente e a intencionalidade do apriori transcendental do

<sup>11</sup> G. A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, 1984, 34.

<sup>12</sup> D. TRACY, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, Chicago, 1987, 50.

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln, 1978, 348.

<sup>14</sup> M. SECKLER, «Synodos der Religionen.», *ThQ* 166 (1986) 23.

conhecimento humano. Esta última não consegue oferecer uma base comum para o diálogo inter-religioso, pois embora presente em todos os seres humanos, só pode ser captada num determinado contexto sócio-cultural-religioso. E, como só pode ser útil enquanto consciente e expressa, deixa de ser um elemento comum. Com relação à afirmação de Rahner deve ser observado que este usa aqui uma noção mais existencial de verdade, olhando mais a pessoa que tem uma conduta sincera, embora suas crenças possam ser recriminadas. Não se deve confundir «estar-na-salvação» com «estar-na-verdade»<sup>15</sup>.

### **3) uma mesma realidade última?**

Uma outra base comum para o diálogo inter-religioso consiste em afirmar ser a «Realidade Última», invocada diversamente nas várias religiões, a única e mesma realidade. Vantagem principal desta concepção está na equiparação de todas as religiões, impedindo de antemão que alguma delas reivindique exclusividade salvífica ou superioridade religiosa com relação às demais. Exatamente aqui encontra-se o ponto de partida desta concepção.

Esta «Realidade Última», que no interior do cristianismo é chamada Deus, emerge do estudo das principais religiões<sup>16</sup> e aparece como radicalmente inacessível ao ser humano. Dela não podemos afirmar ser uma ou múltipla, pessoa ou coisa, consciente ou inconsciente, com intenções ou sem intenções, substância ou processo, boa ou má, toda amor ou toda ódio<sup>17</sup> ?

Tudo o que as religiões confessam desta realidade, suas diferentes representações, refletem apenas a experiência humana desta realidade última e inacessível. O que implica, como vimos mais acima, certa experiência do Transcendente sempre interpretada num determinado contexto sócio-cultural-religioso. As nossas expressões de Deus são criações humanas que não podem Lhe ser atribuídas, dada a diversidade e mesmo contradição entre as mesmas nas várias religiões. Daí nenhuma delas poder se arvorar como a única verdadeira, com exclusão das outras.

Esta concepção apresenta contudo sérias dificuldades que ainda não foram respondidas satisfatoriamente. Primeiramente porque esta realidade transcendente, assim concebida, vem a ser uma realidade de tal modo descaracterizada que não pode ser encontrada em religião

<sup>15</sup> A. KREINER, «Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen», *MThZ* 41 (1990) 41.

<sup>16</sup> J. HICK, *The Rainbow ar Faiths. Critical Dialogues an Religiaus Pluralism*, London, 1995,62.

<sup>17</sup> J. HICK, *An Interpretatian ar Religian*, London, 1989, 350.

alguma. Trata-se mais de um *postulado* obtido da história e da filosofia das religiões<sup>18</sup>. Aliás bastante problemático, pois nas religiões históricas homens e mulheres invocam, com toda consciência, uma realidade existente e não meras representações humanas da mesma.

John Hick não cai na crítica que E. Schillebeeckx faz da concepção de um Deus «Totalmente-Outro», que acentuasse a transcendência divina sem mencionar sua imanência radical<sup>19</sup>, porque aceita que tal realidade seja de certo modo experimentada pelo ser humano. Mas como esta experiência nada consegue transmitir *desta realidade experimentada*, então que ela exista se conclui apenas a partir da fé básica do

20

ser humano numa realidade subjacente à sua experiência religiosa. Que ela seja uma infere-se dos frutos manifestados nas várias religiões que, sendo semelhantes, *sugerem* a unicidade da Realidade Última. Trata-se portanto apenas de uma «hipótese mais razoável»<sup>21</sup>. Há também falta de adequada fundamentação para o discurso sobre esta Realidade Última como amor, benevolência e compaixão. Ao reconhecer que selecionou tais características do estudo comparativo das religiões

22

não se oferece contudo o *critério* usado em tal seleção.

No fundo vemos que tanto a assim chamada posição «pluralista» como sua contrária, conhecida como «exclusivista», destroem a possibilidade e o sentido do diálogo inter-religioso. A primeira por relativizar todas as expressões religiosas, negando-lhes qualquer acesso ao Transcendente, priva assim de seriedade um diálogo onde as identidades próprias aparecem como secundárias. A segunda, especialmente enquanto ressuscitada por Lindbeck, por confinar o sentido e a verdade das mesmas expressões a contextos lingüísticos determinados, que vetaria de antemão qualquer possibilidade de encontrar, em outros horizontes culturais ou religiosos, a realidade para a qual apontam.

23

Mesmo que toda realidade do Transcendente chegue até nós como «realidade interpretada», não se pode negar que nesta experiência há algo independente do nosso conhecimento, que *também determina e qualifica* nossa experiência. Caso contrário toda experiência seria apenas repetição das precedentes, pois nada teríamos a aprender da realidade. Com outras palavras, o ôntico só nos é acessível como onto-lógico, mas isto não exclui sua atuação em nossa expe-

<sup>18</sup> *The Rainbow of Faiths*, 68.

<sup>19</sup> E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, 1992, 104.

<sup>20</sup>J. HICK, *The Rainbow of Faiths*, 67.

<sup>21</sup>Ibid. 69.

<sup>22</sup>R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990, 221.

<sup>23</sup> LINDBECK, *Ob. cito* 35ss.

periência. Já refletindo numa perspectiva cristã podemos afirmar a convicção fundamental presente em toda a Bíblia de que Deus, de fato, *atua* na história humana. E esta ação deverá, necessariamente, deixar *alguma determinação* na experiência humana, mesmo reconhecendo ser toda ela contextualizada. Salta aos olhos a importância desta conclusão para o diálogo inter-religioso.

Deste modo revela-se bastante problemática a tentativa de se estabelece uma mesma Realidade Última como solo comum ao diálogo inter-religioso a partir do estudo das religiões, a saber, a partir de um ponto *neutro e exterior* a todas elas, como é o caso das ciências da religião. A falha epistemológica mais gritante nesta concepção provém da preocupação de eliminar de antemão qualquer resquício de superioridade de uma religião sobre outra. Impõe-se que todas sejam igualmente relativas. Portanto nenhuma delas consegue trazer para suas expressões algo da realidade transcendente em si. E o que se relaciona conosco já cai na relatividade do horizonte de compreensão, linguagem e tradição respectiva. Contudo fica por esclarecer como consegue uma realidade ser experimentada e nada passar de si própria. Hick reconhece a ação desta Realidade Última, subjacente à for-

mação da consciência religiosa<sup>24</sup>, mas não admite que deixe traços próprios que não se esgotem apenas na linguagem ou na tradição sócio-cultural onde tal ação tem lugar. Teremos que voltar a este ponto mais adiante.

#### **4) uma libertação comum?**

Recentemente tem sido apresentada uma nova base comum para o diálogo inter-religioso. Aparece já esboçada, um tanto confusamente, por Paul Knitter em sua tese doutoral, quando requer um objetivo e um fundamento comuns para que tenha lugar o referido diálogo. O objetivo seria a colaboração das religiões para a unidade da humanidade e o fundamento seria a mesma Realidade Última, que as anima-

ria para alcançar esta finalidade<sup>25</sup>. Mais tarde, inspirando-se na Teologia da Libertação, escreverá que «o que possibilita às diferentes religiões falar entre si (diálogo) e compreender-se mutuamente (teologia) é sua comum preocupação e diferentes tentativas de promover a «salvação», ou *libertação*, de todas as pessoas, especialmente das mais pobres e sofredoras»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985, 41.

<sup>25</sup> P. KNITTER, *Ob. cito* 209.

<sup>26</sup> P. KNITTER, «A teologia católica das religiões na encruzilhada», *Concilium* 22 (1986) 112.

Portanto se não conseguimos encontrar um elemento comum para o diálogo *dentro* das diferentes tradições religiosas, constatamos que o compromisso efetivo com a humanidade que sofre aparece como uma responsabilidade comum a todas, situando-se *fora* de cada uma delas. Neste nível poderá se dar uma compreensão e colaboração mútuas. Knitter se coloca intencionalmente numa postura pragmática. Deve-se considerar primeiramente não a reta fé (ortodoxia) sobre Cristo, mas a reta práxis (ortopraxia) sobre o Reino e sua salvação. Portanto segue John Hick ao erigir a capacidade salvífica como critério comparativo entre as religiões, embora o critério comum seja a «Liberation-Centredness» e não a «Reality-Centredness».

Também esta proposta de um fundamento comum mostra-se plena de dificuldades. Mesmo deixando de lado a questão da inspiração *cristã* da libertação humana, observamos que não se pode apresentar como elemento comum da religião, a saber, do *institucional*, algo que pertence ao âmbito, não do institucional, mas da própria realidade salvífica, do Reino de Deus, enfim de Deus, para expressá-lo em termos cristãos. Mesmo estreitamente relacionadas, podem as duas dimensões, institucional e existencial, estar separadas. Para nós cristãos esta afirmação comprova-se claramente pela cena do juízo final (Mt 25,31-46).

Além disso uma práxis salvífica voltada para o Reino de Deus, ou uma práxis libertadora, exige a colocação de uma problemática não pragmática, já que deve saber do que se trata quando se fala de Reino ou de libertação, que podem ser entendidos de muitos modos. E neste momento ou se impinge uma noção cristã às outras religiões, ou já não se pisa mais um solo comum.

Também hoje sabemos<sup>27</sup> que todo «ethos» só tem sentido dentro de uma «cosmovisão», o que vale também para o ethos religioso. Com outras palavras, a práxis salvífica nunca se encontra solta, mas sempre orientada, voltada para, e portanto, determinada e especificada pelo que se entende por «salvação», a qual, por sua vez, se constitui con-forme cada tradição religiosa respectiva. Oferecer um conceito vago de salvação seria transformar em religião qualquer sistema ideológico de promoção humana.

Nesta mesma linha move-se de certo modo E. Schillebeeckx, ao advogar a libertação humana dos mais desfavorecidos como a força vital interna a todas as religiões<sup>28</sup>, embora reconheça explicitamente a

27C. GEERTZ, «Religion as a Cultural System», *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, 87-125.

<sup>28</sup> *Ob. cito* 35.

origem *cristã* de tal elemento *comum* (!)<sup>29</sup> e evite cair no erro de Knitter ao admitir que a história da salvação possa se dar também profanamente<sup>30</sup>, isto é, sem estar ligada a uma instituição religiosa. Mas o pensamento do autor não é claro, pois se, por um lado, utiliza a noção *cristã* de libertação para outras religiões<sup>31</sup>, por outro, reconhece o caráter

unilateral do princípio cristão do amor fraterno<sup>32</sup>.

A base comum do diálogo inter-religioso está intimamente ligada a um critério comum para avaliação das religiões. E Schillebeeckx também aqui demonstra certa imprecisão. Apela para «critérios de humanidade»<sup>33</sup> quando se trata de julgar o valor próprio e a imagem do homem e do mundo que cada religião oferece<sup>34</sup>, mas reconhece mais adiante não dispor destes critérios<sup>35</sup>. Hans Küng tenta sair deste impasse recorrendo ao que chama de «*humanum*» para avaliar as religiões<sup>36</sup>. Contudo não pode ser aceito por se tratar de um critério meramente fenomenológico, que estaria continuamente sofrendo mudanças semânticas enquanto dependente da antropologia dominante em cada época.

## 5) *uma estrutura humana comum?*

Creio que a base comum do diálogo inter-religioso *parte* da própria *estrutura do ser humano*, como de um ser aberto para uma realidade que o transcende. Devemos dizer «parte» pois já sabemos que esta estrutura se fará atuante e presente no ser humano diversamente, conforme os diferentes contextos sócio-culturais-religiosos, como mostramos anteriormente. Ele toma consciência da mesma através da dolorosa experiência de sua própria contingência e de tudo o que o rodeia<sup>37</sup>, apontando-lhe assim a necessidade de um fundamento não relativo, de uma realidade última e absoluta. É o próprio dinamismo da existência, em si problemático, que o leva à transcendência. Aqui está também a experiência metafísica fundamental. O que diz a mais a experiência religiosa é que este horizonte transcendente implicado

<sup>29</sup> Ibid. 36.

<sup>30</sup> Ibid. 39.

<sup>31</sup> Ibid. 39; 41.

<sup>32</sup> Ibid. 273.

<sup>33</sup> Ibid. 250.

<sup>34</sup> Ibid. 249.

<sup>35</sup> Ibid. 255: «Quelle religion serait-il en fait celle qui dévie? Et ou chercherions-nous les critères pour en juger?»

<sup>36</sup> H. KÜNG, «What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology», em: L. SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York, 1987.

<sup>37</sup> Da declaração *Nostra Aetate* do Vaticano II: «Por meio de religiões diversas procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afligem intimamente os espíritos dos homens» (NA 1).

na própria estrutura do ser humano recebe um conteúdo positivo: trata-se de uma pessoa. Tal passagem se deve ao próprio Transcendente, que por ser inacessível ao ser humano, aparece assim como auto-revelador. Só o próprio Transcendente pode se dar a conhecer ao homem.

A problematidade da contingência humana, insolúvel para a razão, recebe uma resposta através da adesão livre do ser humano. O conteúdo desta adesão, por ser transcendente, exige uma decisão subjetiva para ser alcançado, decisão esta que conhecemos como fé. Este conteúdo só poderá ser inadequadamente acessível através de símbolos sagrados, que terão sua verdade no interior da própria adesão religiosa. É uma verdade «sui-generis» que não se impõe por seu conteúdo (que é transcendente) e que depende da decisão livre

38

de cada um. Além disso o Absoluto da antropologia filosófica, enquanto visado pela razão para ser conhecido, não alcança uma característica determinante para a experiência religiosa, que vem a ser sua dimensão salvífica.

Mesmo reconhecendo a importância dos enunciados religiosos, fundamental mesmo para o ato religioso é o envolvimento existencial do fiel. Os enunciados são importantes porque *lhe* dizem respeito, definem sua situação no mundo e face ao Transcendente, e sendo conhecidos por participação pessoal e não por racionalidade objetiva. Como diz S. Tomás: «A última palavra do conhecimento que o ser humano pode ter de Deus é saber que não conhece a Deus»<sup>39</sup>. Portanto, no conhecimento da fé, trata-se de um conhecimento específico, que não visa sem mais à informação, mas busca em primeiro lugar a salvação.

A decisão da fé deve ser incondicionada por visar ao Absoluto, mas não basta esta característica da adesão livre para determinar o ato religioso. Este se dirige rigorosamente ao Transcendente e não a seres finitos e contingentes, caso não queiramos igualar religião com fanatismo<sup>40</sup>. Trata-se sempre não de um «objeto», mas do fundamento e do sentido último de tudo o que existe.

Neste ponto podemos já aceitar a experiência básica do ser humano como o que fundamenta e determina sua religiosidade. Ao acolher o Transcendente que *lhe* oferece Sentido e Salvação, realizando tal acolhimento na confissão e na vida, vive ele a religião como atitude

<sup>38</sup> L. DUPRÉ, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*, Paris, 1977, 59.

<sup>39</sup> *De Potentia VII, 5 ad 14.*

<sup>40</sup> M. SECKLER, «Der theologische Begriff der Religion», em: W.KERN-H.POTTMEYER-M.SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie, 1. Traktat Religion*, Freiburg, 1985, 189s.

fundamental de sua existência . Daí a conclusão de Angelo Bertuletti: «A experiência religiosa se compreende fenomenologicamente como a tematização da forma de transcendência constitutiva da existência. O religioso não é determinação contingente da transcendência humana, mas a forma que atualiza sua estrutura essencial,<sup>42</sup>.

## ***li. O diálogo inter-religioso à luz da fé cristã***

A reflexão teológica iniciada anteriormente irá se completar necessariamente no interior de uma tradição religiosa. Só então aparecerá como cada religião entende o diálogo inter-religioso. Ou, com outras palavras, que sentido e importância lhe atribui. E também, intimamente implicada nesta reflexão, emergirá a valoração confessional de cada tradição religiosa com relação às outras. E, poderíamos acrescentar, a capacidade de cada religião para receber elementos de outras sem perder a própria identidade. Bem como seu posicionamento crítico diante de outros elementos não assimiláveis, o que nos traz a difícil questão (ainda sem uma resposta satisfatória) sobre os critérios utilizados nesta avaliação.

Daqui já se pode compreender como é central a problemática em torno do diálogo inter-religioso para uma teologia cristã das religiões. Além de nos oferecer um acesso mais amplo para seu estudo. Certas abordagens aparecem-nos hoje como modelos demasiado genéricos, nos quais teólogo algum se sente verdadeiramente retratado. Refiro-me concretamente à divisão tripartita de exclusivistas, inclusivistas e pluralistas, cujas fronteiras semânticas tornam-se cada vez mais difíceis de serem determinadas, quando se procede ao estudo sério de cada autor<sup>3</sup>.

Nossa reflexão começará buscando a fundamentação *cristã* para o diálogo inter-religioso, o que já significará forçosamente uma compreensão e valoração do mesmo. Posteriormente examinaremos seu impacto no próprio cristianismo e a problemática aí implicada.

<sup>41</sup> W. KERN, «Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung», em: *Ibid.* 215.

<sup>42</sup> A. BERTULETTI, «Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale», em: *Cristianesimo, Religione e Religioni*, Milano, 1993,95-114, aqui 104.

<sup>43</sup> A título de exemplo, ver M. BARNES, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, 1989,26-44 (pensamento de Barth e de Kraemer) ou P. SCHMIDT-LEUKEL, «Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen», *MThZ* 41 (1990) 70s (elaboração de K. Rahner). Uma síntese acessível e abrangente das atuais posições é oferecida pelo livro de F. TEIXEIRA, *Teologia das Religiões. Uma visão panorâmica*, S. Paulo, 1995.

## 1) a base cristã do diálogo inter-religioso

A consciência de fé presente no Antigo Testamento já testemunha uma aliança de Deus com *todos os homens* (cf. Gn 1-11). Personagens como Abel, Enoch, Noé, Melquisedec, embora não israelitas, participam da única história salvífica. E os profetas abrem a salvação para todos os povos (Is 52,10). Jesus Cristo, seja no trato com as pessoas (Mt 8,5-13; Mc 7,24-30), seja em suas palavras (Mt 8,10s; 11,20-24; 25,31-46), demonstrou claramente a universalidade do Reino de Deus, retomada posteriormente por Paulo (At 14,8-18) e João (Jo 1,9).

Daí oferecer o cristianismo uma visão unificada da humanidade, do universo e da história, que diz respeito a todos os homens e mulheres, de todos os povos, culturas e religiões. Pois a *origem* de toda a realidade é a mesma, sendo todos os seres humanos criados à imagem e semelhança de Deus. Também o *destino último* de toda a humanidade é o mesmo, viver a própria vida de Deus no seio da Trindade. «Além disso, o *plano divino de salvação* é único e o seu centro é *Jesus Cristo*» (DA 28), cuja importância universal aparece na ousada formulação do texto conciliar: «Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação» (GS 22). O desígnio salvífico de Deus é levado adiante por ação do *mesmo Espírito Santo*, universalmente ativo, que oferece a todos poderem dele participar, embora de modo só conhecido por Deus (GS 22)<sup>44</sup>.

Para a fé cristã o plano salvífico de Deus antecede de certo modo a própria humanidade. De fato o desígnio de se encarnar e assumir nossa natureza implica o ato criativo e desencadeia o processo histórico que desemboca na atual realidade. Querer se autocomunicar implica a constituição do destinatário desta autocomunicação divina. Deste modo o cristocentrismo da criação faz da humanidade uma só família e apresenta a vocação cristã como uma realidade intrínseca (e portanto *comum*) a todo e qualquer ser humano, independente do conhecimento explícito da mesma. Só na resposta a esta vocação primeira realiza o ser humano a sua salvação. Compete a Deus, e não a nós, conhecer *como* acontece concretamente esta salvação, sobretudo entre os não cristãos (GS 22).

Naturalmente esta unidade do gênero humano em Jesus Cristo oferece uma noção mais vasta de Igreja, como o conjunto de todos os que respondem à vocação cristã desde os primórdios da humanida-

<sup>44</sup> Sobre esta questão ver E. ÜTTLINI, «Il dialogo interreligioso nei documenti del magistero recente», em: *Cristianesimo, Religione e Religioni*, Milano, 1993, 115-138.

de<sup>45</sup>. Sabemos que «Ecclesia ab Abel» era uma expressão empregada pelos Santos Padres. Distinguindo-a da «Igreja institucional» alguns teólogos a caracterizam como «Igreja universal». Nela entrariam as religiões da humanidade enquanto oferecem elementos de revelação e concretizações de salvação. Daí a tendência hoje de caracterizar o diálogo inter-religioso como um diálogo ecumênico, ou macro-ecumênico para distingui-lo do diálogo no interior do cristianismo.

Reconheçamos que as palavras sofrem no curso da história uma evolução semântica que independem de nossas reflexões ou definições. Mas estando ainda em seus inícios o diálogo ecumênico entre os cristãos, em vista de uma unidade visível querida por Jesus Cristo (Jo 17,21), parece-nos contraproducente introduzir já mudanças na compreensão deste termo. Pois o diálogo inter-religioso não busca reconstituir uma unidade *histórica* primordial que se perdeu, pois não pretende chegar a uma única religião universal, que significasse o fim das religiões históricas<sup>46</sup>. Seu fundamento, como vimos, está na realidade do único Deus criador e salvador. Mas esta unidade meta-histórica (transcendente), que atingimos pela fé, não acarreta a necessidade de uma única grandeza religiosa no interior da história e da sociedade (categorial), cuja constituição apelaria para critérios religiosamente neutros, que não existem e nunca existirão<sup>47</sup>.

## **2) Cristianismo e diálogo inter-religioso**

Para que se justifique uma entrada honesta do cristianismo no diálogo inter-religioso dois pressupostos devem estar esclarecidos. O primeiro deles é que o cristianismo, mesmo confessando ter a verdade definitiva de Deus em Jesus Cristo, deve poder aprender das outras religiões, e não iniciar o diálogo como quem nada tem a receber. O segundo pressuposto é que fique claro terem as outras religiões realmente o que oferecer ao cristianismo em termos de verdade salvífica, de tal modo que o diálogo resulte frutífero para o próprio cristianismo, ultrapassando medidas de boa vizinhança ou mera obtenção de objetivos comuns. Naturalmente damos por sabido que o diálogo se realiza no interior da missão evangelizadora da Igreja, já que anunciar a salvação trazida por Jesus Cristo constitui mesmo

<sup>45</sup> Ver o recente documento da Comissão Teológica Internacional sobre «o cristianismo e as religiões», n.71-73.

<sup>46</sup> Na mesma linha W. PANNENBERG, «Religion und Religionen», em: A. BSTEHL (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlichen Theologie*, Mödling, 1987, 196.

<sup>47</sup> A argumentação de Döring e Leukel situa-se no nível existencial-salvífico e não se presta para fundamentar o nível institucional. Ver H. DÖRING e P. SCHMIDT-LEUKEL, «Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem», *CATHOUCA* 41 (1990) 221-241, no caso 237-241.

sua razão de ser. Também não iremos tratar da permeabilidade das outras religiões com relação às conseqüências do diálogo inter-religioso. Uma atitude dogmatista ou fundamentalista o tornam, de fato, inviável<sup>1</sup>.

Examinemos a primeira condição. Entendemos por cristianismo a configuração concreta da fé cristã ao longo da história. Nele estão presentes elementos centrais da fé, lado a lado com expressões e práticas fortemente contextualizadas, as quais sofrem (como nos mostra a história) modificações substantivas no curso dos séculos. As profundas metamorfoses experimentadas pelo cristianismo primitivo ao ser «recebido» no mundo greco-romano, mesmo conservando sua identidade, não deixam dúvidas sobre este ponto. Cada configuração histórica do cristianismo manifesta, como não poderia deixar de ser, o horizonte cultural respectivo com suas indagações, interesses, riquezas e perspectivas.

Tudo isto nos indica que a compreensão da fé cristã, bem como sua configuração no interior da história, não gozam daquela transparência e definitividade que terão na outra vida. Em Jesus Cristo temos a verdade definitiva de Deus, mas «este tesouro nós o carregamos em vasos de argila» (2 Cor 4,7), pois «agora vemos em espelho e de modo confuso» e o nosso «conhecimento é limitado» (I Cor 13,12). «A plenitude da verdade recebida em Jesus Cristo não dá aos cristãos individualmente a garantia de terem assimilado de modo pleno essa verdade» (DA 49). Nem individualmente, nem coletivamente, poderíamos acrescentar com base no Vaticano II, abaixo citado (DV 8). A tensão entre o «já» e o «ainda não» pervade também nossa compreensão da verdade revelada. Por isso mesmo na tradição dos Apóstolos «cresce, com efeito, a compreensão tanto das coisas, como das palavras transmitidas», de tal modo que a Igreja «tende continuamente para a plenitude da verdade divina» (DV 8).

Não esqueçamos que o pecado, o egoísmo, a vontade de poder, a má vontade, afetam não só nossas ações, mas ainda nossas compreensões e juízos sobre a realidade salvífica. O diálogo inter-religioso pode nos ajudar a vencer preconceitos inveterados, a rever idéias preconcebidas e a purificar nossa fé (DA 49). Como cristãos não podemos renunciar que em Jesus Cristo temos a verdade escatológica de Deus, nem aceitar que outras religiões também a tenham, sem que isto, entretanto, signifique que sucumbamos ao dogmatismo<sup>48</sup>. Portanto devemos aceitar sermos questionados (DA 32), o que vale também para a própria Igreja (DA 79).

48 W. PANNENBERG, «Die Religionen als Thema der Theologie», *ThQ* 169 (1989) 99-110, aqui 108.

O segundo pressuposto diz respeito ao que podemos receber das outras religiões enquanto elementos de verdade e de salvação. Poderíamos inicialmente dizer que todos os seres humanos, por terem sido criados pelo mesmo Deus e destinados à mesma felicidade eterna, são atingidos pelo amor salvífico da Trindade cuja ação se manifestará de certo modo em suas vidas, tradições, culturas e, sobretudo, religiões. Estas aparecem então como expressões de experiências históricas com Deus, às quais a ação divina se encontra unida e pelas quais se encontra mediatizada<sup>49</sup>.

Também poderíamos argumentar com Paulo que os homens são responsáveis por manterem «a verdade cativa», pois «o que se pode conhecer de Deus é para eles manifesto: Deus Iho manifestou» (Rm 1,18s). O conhecimento de Deus através das obras da criação emerge primariamente nas religiões, que se apresentam como fenômenos ambivalentes. Suas expressões refletem também a fragilidade e a pecaminosidade humanas. Deste modo subjacente às religiões há um saber sobre Deus, que só pode ter sido obra do próprio Deus. Se o ser humano pudesse chegar a Deus sem sua ajuda ou contra sua vontade, então Deus perderia a característica de divino e seria reduzido a uma grandeza finita: seria a destruição da própria noção de Deus<sup>50</sup>. Daí poderemos concluir «que Deus se manifestou de certo modo aos seguidores das outras tradições religiosas» (DA 48).

Mais recentemente João Paulo II vem insistindo que a presença e a atuação do Espírito Santo não se limitam às fronteiras do cristianismo, precedendo mesmo a própria ação missionária da Igreja (RH 12; DV 53). Porém esta ação não se esgota nos indivíduos, mas atinge também as sociedades, as culturas e as religiões. «Portanto o Espírito está na própria origem da questão existencial e religiosa do homem» (RM 28), a tal ponto que «toda oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo» (RM 29). Aqui temos a base teológica para os elementos de verdade e salvação presentes nas outras religiões, que pedem do cristianismo uma atitude de abertura (DA 49).

### **3) Mudanças no cristianismo**

Tendo esclarecido a questão da possibilidade de transformações no cristianismo, resta-nos abordar a problemática mais complexa que procura ver *como*, em concreto, se darão tais mudanças. A resposta satisfatória a esta questão só poderá ser fornecida pela própria história. Podemos (e devemos), isto sim, apontar os marcos teóricos destas metamorfoses mútuas, embora alguns deles se apresentem como autênticas «questões disputadas».

<sup>49</sup> K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XV*, Einsiedeln, 1983, 157.

<sup>50</sup> W. PANNENBERG, «Religion und Religionen» 184.

Duas observações preliminares sobre a atual discussão teológica do diálogo inter-religioso. Primeiramente pode-se notar em alguns teólogos, especialmente europeus <sup>51</sup> um certo complexo de culpa com relação à atividade missionária do cristianismo no período colonial, marcada por uma consciência de superioridade da cultura ocidental bem como da fé cristã, e por atitudes e ações de violência que hoje nos envergonham. O que aconteceu não mais pode ser apagado da história do cristianismo, mesmo que reconhecamos não ser a consciência histórica de então igual à nossa hoje. Porém dar, na *reflexão teológica*, a uma pretensa superioridade étnica, cultural e religiosa uma importância que não lhe compete, prejudica um olhar objetivo para a questão. Dizemos «pretensa» ao contemplarmos um cristianismo debilitado (especialmente na Europa) frente ao islamismo e às religiões orientais. Querer nivelar a todo custo o cristianismo às demais religiões força a adoção de «pontos de partida» que se revelam problemáticos e levam a por em questão a própria identidade cristã. Julgo que a atual discussão em terras do Terceiro Mundo deveria evitar esta perspectiva primeiromundista.

A segunda observação é consequência da anterior. A preocupação em equiparar todas as religiões do planeta não cai na conta de que este conceito de religião não é assim tão universal, mas bem regional, enquanto nascido no seio da cultura *ocidental* <sup>52</sup>. E que cada compreensão do que seja religião já é uma interpretação a partir de pressupostos bem determinados e não universais <sup>53</sup>. Daí a pluralidade de definições <sup>54</sup>. A mesma preocupação silencia, no diálogo inter-religioso, características próprias do cristianismo que deveriam ser respeitadas e valorizadas. Sem dúvida, algumas religiões podem integrar *mais facilmente* em sua autocompreensão elementos de outras tradições, sem perder a própria identidade, como acontece de modo especial com o próprio cristianismo <sup>55</sup>.

Certamente o diálogo inter-religioso acarretará novas leituras das religiões em confronto, devido às próprias exigências de sua realização. Pois só podemos entender corretamente as afirmações de alguém de outra tradição religiosa, quando as captamos no interior de seu respectivo horizonte. Este fato nos obrigará a deixarmos a perspectiva que nos é familiar para entrarmos na do outro. Assim fazendo-o,

<sup>51</sup> Como Hick, Schillebeeckx, Geffré, para citar alguns.

<sup>52</sup> J. MILBANK, «The End of Dialogue», em: G. D'COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York, 1990, 174-191, aqui 176.

<sup>53</sup> W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I* 164.

<sup>54</sup> D. TRACY, *Plurality and Ambiguity* 86: «The religions, in fact, are even more intensely pluralistic and ambiguous than art, morality, philosophy, and politics. Given the nature of the subject matter of religion, this is necessarily the case».

<sup>55</sup> W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, 290-292.

mudará não só nossa compreensão de suas afirmações, mas também nossa convicção cristã, enriquecida pela nova perspectiva. No fundo, diálogo inter-religioso é diálogo de horizontes religiosos, é «tentar» olhar-se com os olhos do outro<sup>56</sup>. Aqui está um dos erros epistemológicos da assim chamada posição pluralista: exporta categorias e problemáticas cristãs e ocidentais para as outras religiões na boa intenção de demonstrar que o cristianismo não lhes é «superior» <n.

Daqui aparece também a dificuldade não só de se «identificar, nas outras tradições religiosas, elementos da graça, capazes de sustentar a resposta afirmativa dos seus membros à chamada de Deus» (DA 30), mas também (ao contrário da afirmação de DA) de discernir «os frutos do Espírito Santo na vida pessoal dos indivíduos» (DA 30). Pois o ethos cristão supõe, por sua vez, uma cosmovisão cristã, que lhe dá sentido e vê-se por ele reafirmada. Serão concretamente os frutos do Espírito em outras visões religiosas os mesmos do cristianismo? A passagem de uma «Self-centredness» para uma «Reality-centredness», proposta por Hick como *critério* de autenticidade de uma religião (eficácia soteriológica)<sup>57</sup> não convence por ser demasiado formal e inspirar-se camuflada mente no cristianismo. Além disso sabemos que uma mediação incorreta pode representar uma resposta autêntica a Deus. Naturalmente os termos «incorreta» e «autêntica» encontram-se já inevitavelmente inseridos num contexto determinado, no caso, o cristão.

De qualquer modo as novas perspectivas de leitura do evento Jesus Cristo propiciarão novas experiências cristãs, que urgirão um esforço de discernimento que separe o núcleo do cristianismo de suas configurações contextualizadas, realizando certa purificação (DA 32) e levando seus membros a aprofundar a própria identidade (RM 56) e empenho religioso (DA 40). Poderíamos acrescentar ainda que, mantendo a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo, pode o cristianismo, através de novos horizontes e categorias religiosas (e culturais), fazer eclodir o latente, explicitar o implícito, realizar o possível<sup>59</sup>. O diálogo inter-religioso representa assim uma oportunidade positiva para as religiões, e também para o cristianismo, de *aprenderem* realmente umas das outras<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> R. BERNHARDT, «Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs», *Bibel und Liturgie* 65 (1992) 131-143, aqui 139.

<sup>57</sup> *Ver Problems of Religious Pluralism* 44; 92.

<sup>58</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Der Immanenzgedanke ...*, 62-66.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>60</sup> SCHILLEBEECKX, *ob. cito* 256.

#### **4) o diálogo inter-religioso em busca de sua fundamentação cristã**

Apesar de tudo o que dissemos até aqui permanece ainda uma questão a ser respondida. Proclama a fé cristã que em Jesus Cristo temos a revelação definitiva de Deus e a salvação para toda a humanidade. Negar esta afirmação significa a destruição do próprio cristianismo. Como reconhecer então a legitimidade, a importância e o sentido das outras religiões? Os esclarecimentos anteriores, seja do magistério eclesial, seja dos teólogos contemporâneos, deixam ainda sem uma fundamentação convincente os elementos de revelação e de salvação encontrados nas religiões não cristãs. Pois tais elementos estão essencialmente vinculados à pessoa de Jesus Cristo, sendo que esta vinculação constitui hoje o grande desafio teológico deste tema. Poderíamos enunciar a questão deste modo: mesmo reconhecendo a ação de Deus fora do cristianismo, mesmo admitindo elementos revelatórios e práticas salvíficas nas outras religiões, mesmo acolhendo como legítimas tais contribuições para a própria auto-compreensão do cristianismo, *como esclarecer* a característica, digamos, «cristica», das mesmas, sem a qual perderiam elas todo o seu significado para a fé cristã, que deveria então mudar sua atitude no diálogo inter-religioso?

Podemos partir de Paulo que vê em Jesus Cristo a imagem de Deus (2 Cor 4,4;01,15). O ser humano, por sua vez, não é sem mais imagem de Deus, mas foi criado segundo a imagem de Deus (Gn 1,26s). Sendo ele Jesus Cristo, para Cristo portanto deve tender o ser humano em busca de sua realização e de sua identidade. Logo, todo o sentido da existência humana para Paulo é fazer-se semelhante a Jesus Cristo (Rm 8,29; 1 Cor 15,45-49;2 Cor 3,18). Deste modo já o cristianismo antigo via Cristo como o arquétipo e o ser humano como sua imagem (representação). Quanto mais o ser humano se assemelha a Cristo, mais realiza sua salvação e mais aparece em sua verdade última (segundo Adão).

Este tema é retomado no Vaticano II (GS 22), para o qual a chave última da antropologia é de ordem cristológica: «Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação». E mais adiante: «Feito conforme à imagem do Filho que é o Primogênito entre muitos irmãos, o homem cristão recebe as primícias do Espírito (Rm 8,23), que o tornam capaz de cumprir a nova lei do amor». Porém esta verdade não se limita ao âmbito do cristianismo: «Isto vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível».

Aqui faz-se mister ter em consideração a afirmação de Paulo: «pois nele habita *corporalmente* toda a plenitude da divindade» (Cl 2,9). A divindade portanto não poderia manifestar-se a nós a não ser

numa realidade não divina, a saber, na humanidade de Jesus. Realidade concreta, histórica, contextualizada, que não esgota as riquezas presentes na plenitude de Cristo glorificado. Senão Jesus Cristo deixaria de ser «ícone» para ser «ídolo»<sup>61</sup>.

Tenhamos presente também o que foi dito anteriormente sobre o dado antropológico, ponto de partida para o diálogo inter-religioso, e que vem a ser a própria estrutura humana aberta ao transcendente. Tenhamos também presente o que nos diz a fé cristã: em Cristo sabemos que este Transcendente atua em todo ser humano por seu amor infinito. A resposta de homens e mulheres a esta interpelação divina, nas mais diversas culturas e religiões, em suas múltiplas configurações, *representam de algum modo a verdade do ser humano que tem em Jesus Cristo sua expressão perfeita, embora histórica*. Foi dito «de algum modo», pois elementos de finitude e de pecado também podem estar aí presentes, observação que vale também para o cristianismo.

Se temos devidamente em consideração a importância do contexto cultural e religioso onde vivemos, do qual dependem nossos pensamentos, emoções, experiências e decisões, então devemos reconhecer que Jesus Cristo como verdade do ser humano também aparece contextualizado no Novo Testamento. Não só a antropologia depende, como vimos, da cristologia, mas toda cristologia, enquanto compreensão (e interpretação) do evento Jesus Cristo, implica uma antropologia, uma cultura, uma linguagem, uma história, uma sociedade.<sup>62</sup> Daí poder a verdade de Jesus Cristo receber um aprofundamento em sua compreensão no curso dos séculos, como de fato ocorreu.

Esta mais rica compreensão pode surgir também das outras religiões. Pois ao tematizarem a abertura do ser humano ao transcendente, sua aceitação e sua resposta, estão não só expressando a verdade do ser humano, mas igualmente estão revelando características «crísticas» presentes nesta verdade, já que Jesus Cristo é a verdade última sobre o homem. Porém tais características, enquanto expressas em outros contextos culturais e religiosos, enriquecem a compreensão cristã tradicional, tornando o cristianismo mais universal, indo ao encontro de sua própria auto-compreensão. Pois embora nossa leitura do Novo Testamento não seja exatamente a mesma dos primeiros

<sup>61</sup>C.GEFFRÉ, «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», em: J.DORÉ et C.THEOBALD (dir.), *Penser la Foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Paris, 1993,351-369, aqui 365.

<sup>62</sup>SCHILLEBEECKX, *ob. cito* 163: «La face humaine de Jésus révèle le visage divin non seulement selon des contours bien définis, mais elle le cache aussi, puisque c'est une révélation de l'ineffabilité divine au travers de l'expression *réellement humaine*, historique, et donc contingente et limitée, qu'en est Jésus».

cristãos<sup>63</sup>, contudo distingue-se claramente da interpretação da realidade crística feita pelas outras religiões.

Naturalmente a leitura do cristianismo levada a cabo por cristãos imersos num contexto pluri-religioso, que aceitam o desafio do diálogo inter-religioso, irá atingir outras realidades centrais de nossa fé, como a imagem de Deus, a noção de sacramento, de comunidade de fé, de salvação, de oração, etc. Realmente é tarefa difícil imaginar como irá se configurar o cristianismo no próximo milênio!

A mesma reflexão poderia ser feita com relação ao que conhecemos como «práxis cristã». Se todos concordam estar o núcleo da mesma no «amor fraterno», revela-se extremamente complexo um juízo sobre as suas mais diversas concretizações, como demonstra a história da teologia moral no interior do cristianismo. Também aqui poderá haver um enriquecimento substancial da vivência cristã, até aqui bastante confinada a determinados horizontes de compreensão. Enquanto resposta à interpelação divina feita pelo Espírito, que é o Espírito de Cristo Ressuscitado, são também configurações «crísticas» em novos contextos culturais e religiosos do mandamento do amor fraterno concretizado, ou seja, de respostas a Deus através do próprio semelhante.

Os elementos «crísticos» oferecidos pelas outras religiões têm naturalmente direitos de cidadania no interior do cristianismo. Poderíamos mesmo dizer que, na proximidade inédita das religiões no interior do planeta, estará em melhor situação aquela religião que for capaz de integrar elementos «válidos» de outras sem sacrificar sua própria identidade. O cristianismo como uma religião onde a revelação de Deus acontece na própria história e cuja plenitude só terá lugar no final dos tempos, uma religião portanto voltada para o futuro, não deve temer o desafio das outras tradições religiosas, que muito poderão enriquecê-lo.

Endereço do Autor:  
Rua Marquês de S. Vicenle, 225  
22453-900 Rio de Janeiro - RJ