

# O CRISTÃO DESAFIADO PELAS RELIGIÕES

*Pe. Luiz Eustáquio dos Santos Nogueira\**

*Face às posições teológicas correntes que situam a controvertida questão da identidade cristã ante o fato do pluralismo religioso, este artigo resgata uma abordagem teológico-antropológica de corte existencial que afirma o Deus de Jesus Cristo como um Absoluto relacional, conferindo ao cristianismo a autocompreensão histórica de uma identidade construída na alteridade. Convicção e abertura, anúncio e diálogo, tes-temunho e aprendizagem configuram, por conseguinte, o novo e fraterno itinerário dos cristãos e de todos aqueles que, na fé, entregam-se ao Mistério Santo e se decidem por um mundo mais humano e pleno de vida, justiça e paz.*

O pluralismo das expressões religiosas é hoje um fenômeno incontestado e legítimo no mundo ocidental, até pouco tempo marcado pela hegemonia cristã. Colocando em xeque a antiga uniformidade, o pluralismo atual impõe aos cristãos “a renúncia à ilusão totalitária” (Steil, 1993, p. 25), inclusive dentro do próprio cristianismo, objeto ultimamente de um expressivo conflito de interpretações. (Cf. Libânio, 1997, p. 10)

Se até um passado recente a teologia das religiões esteve praticamente inoperante, granjeia agora uma inaudita importância. Confrontando-se com outras crenças religiosas, os teólogos vêm-se acometidos de complexas questões e acendem-se as controvérsias. No debate teológico acerca da legi-

mitidade salvífica das religiões, as posições entre os teólogos cristãos se distinguem em torno de três linhas básicas: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. (Steil, 1993, p. 26-29; Teixeira, 1995, p. 37-80)

A *posição exclusivista*, em seu eclesiocentrismo radical, condiciona a salvação ao conhecimento explícito de Jesus Cristo na pertença à Igreja. A revelação de Deus, neste caso, estaria fixada à tradição ou linguagem religiosa exclusivamente cristã. Tal concepção, já superada pelo Vaticano II, baseia-se numa interpretação descontextualizada e literalista do antigo axioma *Extra Ecclesia nulla salus*, de Orígenes e Cipriano.<sup>1</sup>

A *posição inclusivista*, de corte cristocêntrico, aceita que a salvação também se realize nas outras religiões, mas nega-lhes uma autonomia salvífica, face à universalidade e unicidade da salvação em Jesus Cristo. Leva a sério a afirmação de Atos 10, 45 de que o dom do Espírito também fora derramado sobre as nações pagãs, extrapolando, pois, a comunidade cristã. Sua atuação, porém, junto às religiões, condiciona-se a imprimir nelas o selo de Cristo (cf. Rm 8,9; GS 22). Assim sendo, as demais religiões estariam, diante do cristianismo, em segundo plano.<sup>2</sup> Incluindo numa tradição como sen-

\* Mestre em Teologia pelo CES da Companhia de Jesus em Belo Horizonte, MG. Professor de Teologia Sistemática no Seminário Provincial Coração Eucarístico, diretor do CEFAP – Centro de Formação de Agentes de Pastoral e pároco da Paróquia Santo Inácio de Loyola na Arquidiocese de Belo Horizonte. Autor de: *O Espírito e o Verbo: as duas mãos do Pai*; a questão pneumatólogica em Yves Marie-Joseph Congar. São Paulo: Paulinas, 1995.

<sup>1</sup> Essa concepção fundamentalista de que “fora da Igreja não há salvação”, vivamente assinalada pelo Concílio Vaticano I no século passado, marcou a consciência institucional católica até bem recentemente e ainda se prolonga em muitas mentes conservadoras.

<sup>2</sup> Faustino Teixeira cita e comenta a posição de J. Daniélou (*teoria do acabamento*) e de K. Rahner (*teoria da “presença de Cristo nas religiões”*), exemplares, segundo ele, desta corrente inclusivista em: Teixeira, 1995, p. 45-55.

do-lhe próprio tudo quanto existe de verdadeiro nas demais tradições, os inclusivistas reduzem as diferenças vigentes, porquanto reinterpretadas à luz de uma única lógica. Atualmente, alguns teólogos tendem a uma visão mais matizada desse inclusivismo, avançando em direção a um “inclusivismo aberto”, mais propenso às riquezas de um enfoque plural.<sup>3</sup>

A *posição pluralista*, por sua vez, retira o caráter absoluto do cristianismo como religião histórica em favor do mistério de Deus enquanto realidade última. Defende a passagem de uma abordagem cristocêntrica do fato religioso para outra teocêntrica, fazendo de Deus o centro gravitacional de todas as religiões.<sup>4</sup> Nessa perspectiva, não estariam as religiões como tais destituídas de seriedade? Subestimam os pluralistas, argumenta Amaladoss, “as diferenças reais e as contradições entre as religiões, buscando uma unidade subjacente, que afinal reduz-se a um mínimo denominador comum, como a libertação, o desenvolvimento humano ou a unidade do gênero humano” (Amaladoss, 1993, p. 91-92). Além disso, questionam outros teólogos, é lícito, sem mais, dissociar a cristologia da teologia? (Cf. Palácio, 1994; Miranda, 1996)

Na fé do Novo Testamento, Jesus é apresentado como o caminho definitivo para Deus, na qualida-

de de único mediador salvífico entre o Pai e os homens (cf. 1Tm 2,5). “Não há nenhuma salvação a não ser nele; pois não há sob o céu nenhum outro nome oferecido aos homens que seja necessário à nossa salvação” (At 4,12). Abrir mão dessa normatividade, adverte Hans Küng, seria recusar a fé cristã (Cf. Küng, 1986, p. 128). “Relativizar a pessoa de Jesus Cristo como a revelação plena e definitiva de Deus equivale a destruir os próprios fundamentos do cristianismo”. (Miranda, 1996, p. 33)

Salvaguardando a especificidade cristã, mas aberto a um diálogo inter-religioso não imperialista, Hans Küng sugere-nos a distinção entre uma “visão externa” e outra “interna” das religiões (Küng, 1986, p. 128). *Desde fora*, pelo prisma das ciências das religiões e sob o crivo de uma criteriologia ético-religiosa geral,<sup>5</sup> seriam várias as religiões verdadeiras, não

obstante suas ambivalências. *Desde dentro*, do ponto de vista de um cristão crente, a verdade estaria no cristianismo, enquanto testemunha o único e verdadeiro Deus anunciado em Jesus Cristo. É, pois, a partir da verdade de Jesus que o cristão avalia o que há de verdadeiro nas outras religiões.

A afirmação de que as outras religiões medeiam a salvação à medida que implicam a salvação de Jesus Cristo pela ação de seu Espírito não significa

## No debate teológico acerca da legitimidade salvífica das religiões, as posições entre os teólogos cristãos se distinguem em torno de três linhas básicas: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo.

<sup>3</sup> Entre eles: J. Dupuis, H. Küng, M. Amaladoss, A. Queiruga, E. Schillebeeckx, F. Teixeira.

<sup>4</sup> J. Hick, R. Panikkar e P. Knitter representam a corrente pluralista (cf. TEIXEIRA, 1995, p. 61-70). Para um autêntico diálogo inter-religioso, Knitter propõe uma abordagem de “Cristo *junto com* as religiões” (e não *contra* ou *acima* ou *nas* religiões), relativizando sua unicidade e normatividade salvífica. (cf. Knitter, 1986, p. 105-113)

<sup>5</sup> Para H. Küng, a distinção entre verdadeira (boa) e falsa (ruim) religião obedece aos seguintes critérios: desde um critério *ético* geral, boa e verdadeira será a religião *humana*, promotora da natureza humana; desde um critério *religioso* geral, boa e verdadeira será a religião fiel à própria origem, à sua autêntica natureza, escrituras, figuras proféticas etc; desde um critério *especificamente cristão*, boa e verdadeira será a religião que deixa transparecer em sua doutrina e práxis o Espírito de Jesus Cristo. (cf. *Ibidem*, p. 126-127)

imperialismo teológico ou consciência de superioridade por parte dos cristãos, corrobora Miranda. Trata-se apenas de uma reflexão teológica desde uma coerência de fé a respeito das outras religiões.<sup>6</sup>

À guisa de hipótese de trabalho, levantaríamos aqui dois pontos que hão de nortear nosso tratamento dessa problemática. Primeiramente, a *questão da verdade*. Ousamos afirmar que a *verdade* nas religiões constitui uma certeza de ordem existencial, não-conceitual, ao menos primordialmente. A verdade passa pela experiência, na variedade das culturas. As possibilidades de uma “convergência existencial” no âmbito do diálogo inter-religioso mostram-se, por conseguinte, bem mais promissoras que os debates teológicos ou ideológicos.<sup>7</sup>

Uma segunda questão fundamental para o avanço da reflexão seria, a nosso ver, o repensar do conceito-realidade “Deus”. Um aprofundamento da cristologia e da pneumatologia em chave trinitária leva-nos à noção de Deus como um *absoluto relacional*, revolucionando o tratamento dado à teologia das religiões. Desde dentro do cristianismo podemos admitir, mais do que isso, devemos mesmo postular o pluralismo religioso como inerente ao modo peculiar como, pela fé cristã, entendemos e experimentamos a auto-revelação divina. Vejamos, pois, como em sua singularidade, a fé cristã acoberta a alteridade das outras convicções reli-

giosas, numa abertura crescente e fecunda ao diálogo em favor da verdadeira paz.

## A SINGULARIDADE DO CRISTIANISMO

### A *kénosis* de Deus: identidade na alteridade<sup>8</sup>

Diz Geffré: “É a partir do centro mesmo da mensagem cristã, a saber, da manifestação de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré e a partir da prática do Jesus Crucificado que encontramos a prova do caráter necessariamente dialógico do cristianismo” (Geffré, 1993, p. 352). Sim, Deus é apresentado pela fé cristã como *identidade na alteridade*.

Eis o paradoxo do Deus cristão: sendo o “Totalmente Outro”, manifesta-se na particularidade histórica de Jesus Cristo, pela encarnação. Esta, porém, não dissolve o mistério de Deus; ao contrário, intensifica-o ainda mais. “A figura de Cristo, afirma Ricoeur, não limita o significado daquilo que eu cha-mo Deus, mas de certo, aprofunda o enigma, o mistério” (Ricoeur, 1987, p. 4; Teixeira, 1995, p. 220). Sem dúvida alguma, no Filho encarnado o mistério de Deus se apresenta de forma inigualável. Esta revelação, todavia, não se mostra absoluta: permanece relativa, pois a consciência de Jesus é humana e limitada. Destarte, “nenhuma consciência humana, nem mesmo aquela de Deus, pode exaurir o mistério divino”. (Dupuis, 1991, p.

**É, pois, a partir da  
verdade de Jesus  
que o cristão  
avalia o que há  
de verdadeiro  
nas outras  
religiões.**

<sup>6</sup> Cf. MIRANDA, 1996, p. 33. J. B. Libânio ratifica essa linha de pensamento quando afirma: “Esta atuação do Cristo-pneuma no mundo, na história, em todas as religiões é a responsável pelos elementos de verdadeira revelação, de absoluta verdade, de mediação salvífica de tais realidades”. (Libânio, 1992, p. 282)

<sup>7</sup> Assim também pensa Palácio quando, num contexto estritamente cristão, prioriza o resgate da experiência para a fé: “A fé não é, em primeiro lugar, adesão a *verdades*, mas adesão a uma *pessoa*. Crer em Jesus Cristo é acreditar que a sua vida faz sentido e optar por esse sentido na própria vida. A passagem de uma fé doutrinal para uma fé existencial é uma correção decisiva e urgente na maneira de entender a fé”. (Palácio, 1997, p. 52-53)

<sup>8</sup> Por *Kénosis* se entende o rebaixamento, a descida, o esvaziamento, a desapropriação de Deus e do cristão – como se verá adiante – à luz de Fp 2,6-11.

240-241; Teixeira, 1995, p. 83)

Característica da personalidade de Jesus é sua abertura para o além-de-si. Com sua personalidade excêntrica, não polarizada em torno de si mesma, Jesus vive inteiramente para o outro. Sabe que o Pai é maior do que ele (cf. Jo 14,28). Substancialmente direcionado a Deus e ao Reino, sua causa é maior que sua vida. Segundo Schillebeeckx, está justamente neste reportar-se e superar-se em Deus o significado mais pleno de Jesus. (Cf. Teixeira, p. 108-109)

A centralidade conferida pelo cristianismo à existência humana de Jesus constitui a ousadia – para muitos escandalosa – de sua proposta à humanidade. E o que há de novo em Jesus? Nas palavras de Carlos Palácio, “o verdadeiramente original e revolucionário em Jesus não é uma ‘doutrina’ diferente de Deus, mas uma maneira de ser homem, um não poder entender sua experiência humana fora de uma relação constitutiva com Deus como Pai, que desloca a sua vida, tornando-a assim radicalmente filial e fraterna” (Palácio, 1994, p. 330). Na pessoa de Jesus, o humano é constituído como fundamentalmente referido a Deus. Sua realização plena não acontece na auto-suficiência de si, mas na expansividade de um “Outro”. Afirmado por Deus como sujeito livre e responsável, Jesus ilustra a “maneira de ser homem em *Deus*”. (Palácio, 1994, p. 330)

Assim como o humano em Jesus é referido a Deus, Deus também, a partir de Jesus, revela-se constitutivamente referido ao homem. O homem divinizado é o Deus humanizado! O próprio Senhor é quem disse: “Felipe, quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9). Fantástica inversão dos fatos, observa Palácio: não há acesso ao divino a não ser pela história humana de Jesus! Nisso reside a originalidade

do querigma cristão, a sua diferença, qual seja, a indissolúvel unidade do humano e do divino em Jesus, algo que afeta não só a ele, mas à humanidade inteira. O “excesso” divino, permeando definitivamente uma humanidade concreta, transfigura a um só tempo toda a realidade criacional. (Cf. Palácio, 1997, p. 47-52)

A identidade cristã, pois, não abdica da história; constrói-se na trama do tempo, no plano histórico

das alteridades. O mistério passa pela carne. Devido à sua condição encarnada, a conversão do cristianismo para o seu “mais” passa necessariamente pela vida concreta do mundo. Por conseguinte, “a identidade cristã é sendo *inacabada*; é, chegando a ser, avançando na vida e tomando corpo na história”, reproduzindo, assim, a figura de Jesus, “que é *Filho* na forma de *tornar-se Filho* (Hb 5,7-10)”. (Cf. Palácio, 1994, p. 338)

## Eis o paradoxo do Deus cristão: sendo o “Totalmente Outro”, manifesta-se na particularidade histórica de Jesus Cristo, pela encarnação.

Esta, porém, não dissolve o mistério de Deus; ao contrário, intensifica-o ainda mais.

Por tudo isso, julgamos acertada a afirmação de que não há oposição entre o cristocentrismo da tradição cristã e o teocentrismo. Conforme Dupuis, aquele jamais colocou Jesus Cristo no lugar de Deus; sustenta “somente que Deus colocou-o no centro de seu plano de salvação para a humanidade, não como fim último, mas como caminho, não como a meta de toda busca humana de Deus, mas como mediador universal da ação salvífica de Deus para com a humanidade”. (Dupuis, 1993, p. 83)

Em Cristo, Deus se temporaliza, passando a ser “processado” na história, lugar de sua imanência (Amaladoss, 1993, p. 101). Em processo na história, o mistério de Cristo incorpora todas as demais manifestações humanas de Deus, não somente aquelas trazidas pelo Jesus da carne. Diferindo de um sistema acabado e consumado, a economia da

salvação está aberta ao devir da liberdade humana e divina.

### **Um absoluto relacional**

A doutrina trinitária fala de um Deus plural, diferenciado. Rico em sua unidade de relações, vence tanto o monoteísmo estrito quanto o politeísmo disforme. Integra o plural, não mais concebido como algo mau, como pensavam os gregos. Trata-se de um “monoteísmo aberto”, uma unidade mais bela por acobertar as várias nuances da alteridade. Um “Absoluto relacional”, portanto, conferindo plausibilidade e direito à diferença. (Cf. Geshé, 1990, p. 108-109)

O Deus manifesto em Jesus, como vimos, é um “símbolo de abertura”. Conseqüentemente, o pluralismo religioso deixa de ser um problema, um mal a eliminar, tornando-se um fenômeno rico que tira sua razão de ser da própria natureza do cristianismo. O pluralismo religioso “de fato” converte-se, desde uma base ontológico-teológica, num pluralismo “de princípio” ou “de direito”. Urge que seja respeitado, enquanto manifestação vigorosa da liberdade e personalidade de Deus e do ser humano.<sup>9</sup>

Em Cristo acontece uma plenitude única e definitiva do encontro de Deus com a humanidade. Nele culmina a revelação em processo nas outras religiões. Essa plenitude, porém, é uma grandeza “relativa e aberta”, tensionando história e meta-história, o Jesus da história e o Cristo da glória (Teixeira, 1995, p. 101-102; Nogueira, 1995, p. 64-68). Sem cair numa dissociação ruínosa entre

Verbo eterno e Verbo encarnado, seria oportuno, nas esteiras de Geffré, ver na economia do segundo o sacramento de uma economia mais ampla (reca-pitulada no Cristo glorioso), que coincidiria com a história religiosa da humanidade inteira. (Geffré, 1993, p. 67)

Em todas essas considerações algo de decisivo se impõe: o cristianismo histórico não é absoluto. Só o é o Reino de Deus, do qual Jesus Cristo é a um só tempo mensageiro e concretização (Geffré, 1993, p. 67). Aliás, o reconhecimento de Jesus Cristo como absoluto para nós cristãos implica, por isso mesmo, a recusa paradoxal de qualquer pretensão totalitária para o cristianismo. “O cristão deve renunciar a toda pretensão de verdade absoluta, precisamente porque confessa Jesus Cristo como absoluto, ou seja, como plenitude escatológica que jamais será revelada na história”. (Geffré, 1993, p. 5; Teixeira, 1995, p. 222)

O âmago da questão, já advertira Queiruga, não está na normatividade da cristologia, mas na confusão não raro feita entre “a universalidade de direito do Cristo como Verbo encarnado e a universalidade do cristianismo como religião histórica”. Uma teologia cristã responsável garante a normatividade da cristologia sem com isso perder-se no cristomonismo, que facilmente resvala em eclesiomonismo. (Queiruga, 1992, p. 10; Teixeira, 1995, p. 222)

Em suma, a verdade do cristianismo não significa a sua superioridade face às demais religiões. A identidade cristã só pode ser alcançada, inclusive,

**A doutrina trinitária... trata de um “monoteísmo aberto”, uma unidade mais bela, por acobertar as várias nuances da alteridade. Um “Absoluto relacional”, portanto, conferindo plausibilidade e direito à diferença.**

<sup>9</sup> Cf. Teixeira, 1995, p. 110-111. Diz E. Schillebeeckx: “Sabemos melhor, por esta revelação de Deus em Jesus, 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”. (*Umanità, la storia de Dio*. Brescia: Queriniana, 1992, p. 219 *apud* Teixeira, 1995, p. 107)

na relação e na assunção do diverso, não devendo, por conseguinte, prescindir das outras religiões. “Viver a fé na era do diálogo inter-religioso ensina-nos a pensar o absoluto que reivindicamos como um absoluto relacional e não como um absoluto de exclusão ou de inclusão”. (Geffré, 1993, p. 68)

## CRISTIANISMO E ALTERIDADE

### A *kénosis* do cristão

O cristão, como todo homem, não é um ser pronto e acabado. É fruto de suas relações, subsiste nelas e se destina à pan-relacionalidade última. Nisto consiste a estrutura básica da identidade cristã: uma identidade aberta, instituída pelo Espírito de Cristo para o “êxodo de si” em direção ao outro. O Espírito arranca os seres humanos de seus espaços habituais fechados, autocentrados, libertando-os de suas categorias e preconceitos mais fortes para a plenitude de uma vida em comunhão. (Cf. Bingemer, 1993, p. 114-116)

Langado como Cristo e por causa de Cristo na aventura da existência, o cristão expõe-se continuamente ao risco de perder-se para novamente construir-se, imerso numa pluralidade de circunstâncias vitais, a partir de uma abertura fundamental ao outro. Ali descobrirá a interpelação do Outro maior...

Ao se lançar no caminho da vida, como espaço de busca incessante, o cristão é amparado, existencialmente, por uma “confiança de base” que lhe permite não se fechar em si, instigando-o, ao contrário, a “abrir-se às crises que dinamizam sua busca incessante de identidade através das peripécias

da vida” (Bühler, 1988, p. 35-36). Que confiança é essa? Responde Bühler:

*É bem clara a resposta cristã a essa questão. Expressa narrativamente, a identidade cristã é a aventura de um encontro com Jesus Cristo, de uma vida partilhada com ele no caminho que o conduz à cruz. Ora, esta aventura, por seu caráter imprevisto e desconcertante, arranca-nos de nós mesmos, distancia-nos de nós mesmos e, por conseguinte, coloca-nos em situação de crise. A identidade na qual nós nos descobrimos a nós mesmos se opera no crisol desta crise onde nos perdemos a nós mesmos. **Aquele que perder sua vida, salvá-la-á.** Ou dizendo isto em termos de teologia da cruz: pelo julgamento, pela crise da cruz é que passa a graça de Deus e esta graça basta para apoiar a confiança em Deus nas crises, aceitando-as como ocasiões felizes de crescer na identidade cristã. (Bühler, 1988, p. 36)*

Nisto consiste a estrutura básica da identidade cristã: uma identidade aberta, instituída pelo Espírito de Cristo para o “êxodo de si” em direção ao outro.

Reverbera aqui, em alto estilo, a dialética do cristianismo, nas palavras de um judeu: “Venceu quando foi vencido (na cruz). Foi vencido quando venceu (desde Constantino)” (Ben-Chorin, 1988, p. 78). Parafrazeando São Paulo,<sup>10</sup> Ben-Chorin fala-nos com insuspeitável sabedoria:

*O cristianismo feito poderoso já não deixa perceber a atuação divina como mais poderosa do que a do seu adversário. Hoje em dia, porém, a espessa neblina se desfaz por sobre os campos em cujo horizonte aparecem os contornos do Reino de Deus. A Igreja já não é poderosa e por isso pode ser novamente o vaso do Espírito. Na indigência se encontram o judaísmo e o cristianismo, quem sabe, pela primeira vez na história. (Ben-Chorin, 1988, p. 78)*

Rompida a secular auto-suficiência, abre-se para o cristianismo a oportunidade de uma nova plenitude caracterizada pelo franco acolhimento do outro, o qual, na sua diferença, deixa de repre-

<sup>10</sup> Cf. 1Co 1-2. “A loucura de Deus é mais sábia do que os homens e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1,25).

sentar uma ameaça para se converter em inesperada graça de crescimento e reconciliação.

### A construção da identidade religiosa

*A abertura ao outro, a permeabilidade para a dinâmica da relação, do reconhecimento do outro, do diferente como enriquecimento do singular, aparecem na atualidade como passagens imprescindíveis para a construção da identidade.* (Teixeira, 1995, p. 188)

Não há crescimento humano fora da experiência da intersubjetividade. No encontro das religiões e dentro do próprio cristianismo, o cristão descortinará “outros seres humanos que também vivem segundo sistemas de convicções idênticos ou diferentes”. (Bühler, 1988, p. 34)

A busca da identidade através da dimensão intersubjetiva do encontro comporta sempre um ato de coragem. “Abrindo-se ao diálogo com os outros, diz Bühler, o cristão expõe sua identidade cristã ao teste do julgamento do outro, um desafio que o atinge, podendo abalá-lo ou colocá-lo em crise” (Bühler, 1988, p. 34). Seja como for, este é o caminho para sua autêntica afirmação como ser religioso. Com efeito, uma religião imposta sem mais como verdadeira pode, facilmente, cair em “idolatria” de si mesma. Já dizia Pascal: “A verdade, fora da caridade, não é Deus”.<sup>11</sup> Ao que acrescentaríamos: a verdade, fora do encontro dialogador, não é de Deus.

Nesse ínterim, convém nos perguntar: face às outras identidades religiosas, o que é decisivo e mesmo peculiar à configuração da identidade e

*práxis cristãs? A mensagem de Mt 25 – o acolhimento dos esquecidos e dos pobres – mostra-se, nesse caso, paradigmática, apresentando-nos um critério de agir moral que julgará a nossa vida, decidindo-lhe a salvação. Mas em que se fundamentam as convicções éticas cristãs? Será exclusividade dos cristãos a preocupação com os pobres e com a justiça, a acolhida do próximo e do estrangeiro? Não, sustenta Pierre de Lochet incisivamente:*

**A abertura ao outro, a permeabilidade para a dinâmica da relação, do reconhecimento do outro, do diferente como enriquecimento do singular, aparecem na atualidade como passagens imprescindíveis para a construção da identidade.**

*O que nos é essencial, não nos é necessariamente específico. E não temos o direito de monopolizar, como cristãos, opções de vida que pertencem ao patrimônio comum da humanidade.* (Locht, 1988, p. 118)

O mesmo autor continua:

*Se existem no comportamento e na doutrina de Jesus perspectivas totalmente novas, nem tudo é próprio de sua mensagem. Inserindo-se na história, Jesus retoma, por sua conta, e assume na sua radicalidade, modos de viver, realidades culturais, valores vividos e assumidos também por outros. Ele se reúne ao essencial humano que não é propriedade exclusiva de ninguém, mas constitui o fundo comum que tantos seres e culturas se esforçam por desenvolver. Querer apropriar-se dele seria desapossar os outros de valores, de objetivos e de solidariedades que lhes pertencem tanto quanto a nós.* (Locht, 1988, p. 118)

Nenhuma instância moral hoje é capaz de encampar e expressar a totalidade das exigências éticas inerentes às pessoas e às sociedades humanas. Conseqüentemente, é inadmissível à comunidade cristã ignorar as outras éticas.

*A convicção do valor de suas próprias escolhas deve caminhar com a percepção, nos outros, de elementos*

<sup>11</sup> B. Pascal *apud* Bartholo Jr. Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo. In: Teixeira, 1993, p. 136. Em Bartholo encontramos uma belíssima definição de idolatria religiosa: “A idolatria é a recusa a aceitar nossa estatura relativa e limitada diante da absoluta liberdade do Espírito”. (Ibidem, p. 137)

complementares, fontes de enriquecimento mútuo. Doravante, é **no confronto e no diálogo incansável** entre as diversas apreensões dos valores éticos e de suas exigências que a humanidade pode descobrir convergências e fundar mais amplamente seus valores morais. (Locht, 1988, p. 120)

Postas essas considerações, qual seria a contribuição especificamente cristã para a convivialidade humana, como decorrência de uma graça manifesta e realizada vivamente na práxis de Jesus? Lemos no Quarto Evangelho: “Como eu vos amei, assim deveis também amar uns aos outros” (Jo 13,34). Que significa esse “como eu vos amei”? Locht, mais uma vez, é quem comenta:

*A especificidade do cristão estaria situada antes de tudo na capacidade de envolver-se inteiramente na realidade humana, de engajar-se com todos e como todos nos esforços para apurar constantemente a convivialidade, reconhecendo uma relação com um além do humano (...). O próprio do cristão não consiste em fazer outra coisa, mas em viver este humano como portador da realidade de Deus, como lugar da presença do Deus de Jesus Cristo, como animado pelo Sopro do Espírito.* (Locht, 1988, p. 121)

## A URGÊNCIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

### Disposições para o diálogo

A abertura do cristianismo para as outras religiões difere de uma atitude meramente política. Baseia-se, como vimos anteriormente, numa visão genuinamente antropológica e teológica. Vale a pena aqui recordar o alcance do gesto simbólico do Papa João Paulo II, o qual, em outubro de 1986, na cidade de Assis, agregou-se a representantes de várias religiões mundiais para rezar pela paz.

O diálogo inter-religioso é um dever para todos nós, pelo simples fato de Deus haver nos convidado a unificar todas as coisas em Cristo. (cf. 1Co 15, 28)

*Se a missão da Igreja, exorta-nos Amaladoss, está voltada realmente para a promoção do Reino de Deus, entendido enquanto reconciliação de todas as coisas e povos no mistério de Cristo (...), nós, cristãos, temos de sentir-nos especialmente chamados, não apenas para estabelecermos o diálogo com os fiéis de outras crenças, mas para sermos catalisadores no processo de reunião dos outros fiéis entre si. Num mundo cada vez mais dilacerado por comunitarismos de toda espécie, esse serviço pela unidade talvez seja hoje para nós um especial chamamento de Deus.* (Amaladoss, 1995, p. 143)

**Para o diálogo inter-religioso são necessárias as seguintes disposições: disponibilidade interior de abertura e acolhimento; convicção religiosa e abertura à verdade.**

Entre as religiões, seguindo o modelo da perichorese divina, caberia uma

“interpenetração recíproca”, sustenta Panikkar. A dinâmica dialogal, própria de Deus, se reproduziria na implicação de uma religião na outra, incompreensível, por conseguinte, fora do espaço dessa relação (Cf. Teixeira, 1995, p. 67). “A relação entre as religiões deriva de uma *perichoresis*, *sui generis*, ou *circumincessio*, isto é, de uma interpenetração recíproca que não nega a particularidade própria a cada religião” (Panikkar, 1988, p. 36; Bartholo, 1993, p. 130). Interpenetração, certamente, não isenta de riscos. Verdade e falsidade, religião e idolatria se alternam e se confundem historicamente. Decisivo, pois, é não absolutizar o relativo, tendo apenas Deus como absoluto. (Panikkar, 1988, p. 36; Bartholo, 1993, p. 130)

O Documento “Diálogo e Anúncio” (DA), promulgado em maio de 1991 pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso,<sup>12</sup> reconhece o diálogo inter-religioso como parte constitutiva da evangelização. Para o mesmo, considera necessá-

<sup>12</sup> Edição brasileira pela Vozes, em 1991: Documentos Pontifícios n. 242. Para uma análise detalhada deste documento, cf. Teixeira, 1995, p. 162-179.

rias as seguintes disposições:

a) *Disponibilidade interior de abertura e acolhimento*. Não há diálogo sem uma simpatia interior, uma predisposição para receber o outro em sua própria identidade religiosa e cultural (cf. DA 47). Como lembra-nos alhures Miranda, cômico desse nexos fundamental entre religião e cultura, para “um verdadeiro encontro entre as religiões é fundamental que cada uma delas possa se apresentar e ser conhecida em sua própria identidade. O que não acontece quando uma delas é interpretada e entendida em *outro* horizonte de compreensão, que acabará por deformá-la e falseá-la”. (Miranda, 1996, p. 73)

b) *Convicção religiosa*. “A sinceridade do diálogo inter-religioso exige que se entre nele com a integridade da própria fé” (DA 48). É vital para um diálogo verdadeiro “a fidelidade ao próprio engajamento da fé”, que não há de ser suspensa para o encontro com o outro. Para que o diálogo aconteça, é preciso cuidar para que cada parceiro seja ele mesmo e como tal se revele e seja acolhido. Conhecendo-se melhor o outro, conhece-se melhor a si mesmo e vice-versa. Pede-se, contudo, de cada parte uma retidão profunda, amor sincero e docilidade ao Espírito de Deus, virtudes essenciais para o diálogo inter-religioso. Identidade e alteridade: eis, pois, a santa dialética para um ecumenismo fecundo e responsável! Entre disposição ao diálogo e firmeza de posição não existe contradição (Cf. Teixeira, 1995, p. 211-213). Aliás, são os mais bem enraizados em sua tradição, a exemplo de M. Gandhi e T. Merton, aqueles que melhor avançam no diálogo macroecumênico. (Cf. Teixeira, 1995, p. 87)

c) *Abertura à verdade*. A superação da certeza de posse da verdade é também fundamental para o diálogo. Urge o reconhecimento no outro da ação de Deus e de seu Espírito. Com efeito, “a verdade não é algo que possuímos, mas uma pessoa por

quem nos devemos deixar possuir” (DA 49). No encontro inter-religioso, haja entre as partes uma autêntica e recíproca transformação (DA 47).

*Na experiência do diálogo, comenta Geffré, posso descobrir que não verifico na minha vida aquilo que professo. E inversamente, o outro pode chegar a uma outra percepção da verdade em sua vida (...). O cristão não está na situação de quem leva tudo a alguém que nada tem. Ele é também aquele que recebe, que descobre de novo sua identidade cristã quando se vê interpelado por outras religiões, outras culturas e outras maneiras de realizar sua vocação religiosa.* (Geffré, 1992, p. 45-46; Teixeira, 1995, p. 216)

### Testemunho e aprendizagem pelo diálogo

Testemunhar não é o mesmo que fazer proselitismo. Pregação e diálogo compõem o testemunho cristão, dinamicamente complementares na construção do Reino de Deus. Pela pregação, pensa Amaladoss, cabe-nos incentivar o outro a não deixar, sem mais, a sua fé, mas a vivê-la com maior autenticidade. (Cf. Amaladoss, 1995, p. 160)

Escreve Hans Küng:

*O cristão não dispõe de um monopólio sobre a verdade, assim como também não tem o direito de renunciar a uma profissão da verdade em função de um pluralismo generalizante; diálogo e testemunho não se excluem mutuamente. A profissão da verdade inclui a coragem do reconhecimento da falsidade e de sua denúncia.* (Küng, 1986, p. 126)

No diálogo inter-religioso, numa constante predisposição ao aprendizado, o cristão é convidado a modificar-se, é interpelado pelo outro a uma nova conversão no *próprio* caminho. Numa sintonia dialógica, não raro profunda de fé, os interlocutores transformam-se, sem necessariamente romper com suas próprias convicções.<sup>13</sup>

Por tudo isso, a Igreja deveria rever suas certezas habituais e práticas missionárias em curso na base do *extra Ecclesiae nulla salus*. Hoje ela é particularmente provocada a viver em novo estilo sua

<sup>13</sup> “A pessoa religiosa do futuro será uma pessoa inter-religiosa. Isto não significa ter um pé num barco e outro pé em outro, mas significa que a pessoa sedenta espiritualmente estará profundamente enraizada na experiência fundamental de sua própria fé e, ao mesmo tempo, estará honestamente aberta à fé do outro, com vistas a ser desafiada e enriquecida pelo outro”. (Painadath, 1994, p. 55)

identidade, na dinâmica do testemunho e do serviço (Teixeira, 1995, p. 225). Faz parte, agora, de sua missão, não tanto converter membros de outras religiões ao cristianismo como religião particular, mas “à incondicionalidade da revelação final”. (Geffré, 1992, p. 13; Teixeira, 1995, p. 226)

### Cooperação em favor da justiça e da paz

Desde uma criteriologia ético-religiosa geral, boa e verdadeira é a religião efetivamente *humana*, atenta à promoção do ser humano. A verdade religiosa, nesse caso, equivaleria à plenitude do *humanum*. Alia-se a isso o critério especificamente cristão, que estabelece como normativa a práxis de Jesus, evidenciando e radicalizando o grande mandamento do amor na conclamação à fraternidade universal. (Geffré, 1992)

*Neste final do século XX, comenta Geffré, mais de quarenta anos após a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, não parece exagero afirmar que toda religião que, segundo uma parte de si mesma, é propriamente inumana, está condenada seja a morrer, seja a se transformar. E dispomos ao menos de critérios negativos para saber se uma religião, por seus ritos, suas instituições, seus dogmas e sua ética, violenta a dignidade da pessoa humana e contradiz as aspirações mais legítimas da consciência humana.* (Geffré, 1992, p. 70)

A luta em favor da justiça e da paz, fundamentada numa nova ética global de compromisso inadiável com a vida, tornou-se a grande reivindicação do Parlamento das Religiões Mundiais (Cf. Teixeira, 1995, p. 206). De nós cristãos, cabe-nos um reforço urgente da centralidade do Reino na evangelização. Comprometamo-nos com o estabelecimento de uma Igreja efetivamente seguidora de Jesus, que proclame o Evangelho mais com obras do que com palavras, na busca incessante de um

anúncio solidário que conclame à volta para o mistério do Deus da Vida que promove a vida no meio de todos. Renunciando à pretensão ou mania de crer que somos melhores que os outros ou mais peritos em matéria de humanidade, sem almejar dar lição aos demais, caminhemos ao lado de todos, “procurando em conjunto, por tateios, como humanizar melhor esse mundo do qual somos solidários”. (Locht, 1988, p. 119)

## A luta em favor da justiça e da paz, fundamentada numa ética global de compromisso inadiável com a vida, tornou-se a grande reivindicação do Parlamento das Religiões Mundiais.

### A MODO DE CONCLUSÃO: “DEUS PARA ALÉM DE DEUS”

Face ao pluralismo das culturas e das religiões, num esforço de diálogo do cristianismo com todas elas, haja vista sua profunda ligação com todo o humano, como preservar a originalidade da experiência cristã? Em outras palavras, como articular a identidade singular do cristianismo com o desafio do mundo plural?

Numa tentativa de resposta à questão apresentada, vimos como a dinâmica relacional do humano e do divino na experiência cristã há de ser-nos paradigmática. Assim como a identidade humana de Jesus se faz aberta à alteridade divina, e vice-versa, o cristianismo, enquanto realidade histórica, marcadamente afeiçoado à cultura ocidental, deverá abrir-se às outras culturas e religiões, num esforço de reconhecimento de sua diferença e novidade, com vistas ao mútuo enriquecimento.

Em virtude da condição radicalmente humana do cristianismo, sem a qual não se chega à transcendência em Deus, os cristãos não podemos prescindir das outras religiões, sob o risco de sacrificar a própria verdade cristã. Pois a plenitude de Cristo, advinda da Ressurreição, “não foi totalmente manifesta nem inteiramente acabada no Cristo segundo a carne” (Nogueira, 1995, p. 68). O futuro de

Cristo há de sempre vir, em realizações históricas inéditas e surpreendentes, o que desautoriza a absolutização de toda e qualquer forma religiosa instituída.

A diferença cristã repousa, pois, na afirmação de um *absoluto relacional*. Por conseguinte, todas as situações e realizações humanas, na variabilidade dos contextos históricos e das expressões culturais, não constroem a realidade da fé. O divino é cativo do humano; por isso, temos chance à salvação. Já dizia Santo Irineu que tudo o que foi assumido na encarnação pelo Verbo de Deus foi redimido. Cabe então ao cristianismo, no mundo contemporâneo, ser o portador dessa grande notícia. Boa nova que, para além das fronteiras eclesiais, há de irri-gar – e não inundar! – o universo dos outros. (Teixeira, 1993, p. 100)

Além disso, a radicalidade do caminho religioso convida-nos a buscar a Deus “para além de Deus, ou seja, das representações insuficientes nas quais o encerramos”.<sup>14</sup> Na teologia negativa surge o tema do “Deus escondido”. Segundo São João, “a Deus ninguém jamais o viu” (1,18). Nosso conhecimento de Deus não é perfeito; só mais tarde o veremos face a face (cf. 1Co 13,12). Conforme o testemunho dos místicos, a deidade, ou seja, Deus como tal, nos é totalmente desconhecida. Em relação ao homem, Deus é sempre O outro. (Geshé, 1990, p. 106)

Nas palavras de Maria Clara Bingemer, “todo modo de falar de Deus é posto em xeque e recordada sua radical inadequação” (Bingemer, 1993, p. 57). A experiência do Absoluto que se realiza no nível do desejo está envolta de mistério. Deus se re-

vela e se aproxima do homem, amorosa e salvadora. Nem por isso perde o seu mistério. Entre a experiência cotidiana da vida e a experiência de Deus não existe uma transição natural e lógica, já que realidade alguma é capaz de exprimir o Transcendente. O termo mistério mostra-se, portanto, como o mais adequado para traduzir a descoberta de Deus enquanto Absoluto. (Bingemer, 1993, p. 63)

Há sempre uma distância entre Deus e os seres humanos. O cristianismo, “quando se apresenta aos outros com sua *kénosis* imanente, pode permitir-se crer que encontrará menos obstáculos à sua expressão” (Geshé, 1990, p. 117). De fato, lembra-nos Loch, Cristo convida-nos a “jamais absolutizar o saber, a ordem estabelecida, as hierarquias humanas. Confrontadas com a lógica de Deus (por ex., os operários da décima primeira hora, ou as Bem-

**Todos os cristãos e os seguidores das outras tradições religiosas são convidados por Deus mesmo a entrar no mistério de sua paciência, como seres humanos que procuram a luz e a sua verdade.**

aventuranças, que são antes de tudo (...) a revelação da maneira de ser de Deus), nossas indispensáveis descobertas humanas são constantemente postas em questão, incitando-nos a uma *metanóia* permanente, a não estacionar em certezas definitivas, seja da ordem que forem, mas de continuar caminhando... O cristão é um peregrino”. (Locht, 1988, p. 123)

Decisivo para o cristianismo não é o religioso mas a fé, ou seja, aquela atitude fundamental pela qual a pessoa humana responde à iniciativa salvífica de Deus. Fé vivida que, como tal, nunca se encontrará em estado puro, subsistindo de forma concreta na linguagem de uma religião. Entre fé e crença, sugere Panikkar, subsiste uma importante distinção. Como realidade transcendente, a fé ul-

<sup>14</sup> GEFFRÉ, art. cit. nota 30, p. 71. Disse E. Durkheim: “Existe na religião algo de eterno destinado a sobreviver ante todos os símbolos particulares com os quais o pensamento religioso encontra-se sempre envolto” (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968, p. 609 apud BOFF, L., 1993, p. 79 – trad. do autor da citação francesa).

trapassa as formulações dogmáticas. As crenças, por sua vez, expressam a “concretização intelectual, emocional e cultural da fé no interior da estrutura relativa a uma tradição particular” (Teixeira, 1995, p. 68). Na verdade, há uma interligação profunda entre ambas; a fé se encarna numa crença cujo escopo maior está expresso na fé, uma entrega fundamental. De qualquer forma, a distinção deve ser mantida.

Numa belíssima passagem dos Atos dos Apóstolos, Pedro proclama em alta voz: “Dou-me conta, em verdade, de que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça lhe é agradável” (10,35). No contexto dessa reflexão, o que o apóstolo está a nos dizer? Que a nossa tradição, dirá Schillebeeckx, não exaure a plenitude divina. Pelo fato de Deus ser dom e gratuidade, não existe uma garantia que justifique de nossa parte uma pretensa superioridade religiosa. A “reserva divina” (ou “reserva escatoló-

gica”) é um fato irrefutável. Como uma constante surpresa, Deus se revela como aquele que era, que é e que vem (cf. Ap 1,8; 4,8). (Teixeira, 1995, p. 112)

Em suma, todos nós seres humanos somos companheiros de uma viagem fraterna rumo à meta misteriosa estabelecida por Deus. “Todos os cristãos e os seguidores das outras tradições religiosas são convidados por Deus mesmo a entrar no mistério da sua paciência, como seres humanos que procuram a sua luz e a sua verdade. Só Deus conhece os tempos e as etapas do cumprimento desta longa busca humana” (DA 84). Ao longo dessa viagem, saibamos cultivar o diálogo, ato genuinamente religioso. E se não houver compreensão pela linguagem, haja pelo amor e pelo silêncio da prece. E em cada encontro inter-religioso, sejamos juntos capazes de aquiescer existencialmente ao Mistério Santo que, na transgressão eterna do Dom, antecede-nos, envolve e ultrapassa.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Cf. BARTHOLO, art. cit. nota 44, p.128. “Não há diálogo autêntico sem comunhão das pessoas e sem celebração comum de uma verdade que as ultrapassa. É por isto que um diálogo entre membros de religiões diferentes conduz normalmente para além do diálogo, isto é, a uma transformação mútua das religiões que se encontram”. (Geffré, art. cit. nota 65, p.71)

## Referências bibliográficas

01. AMALADOSS, M. *Pela estrada da vida*; prática do diálogo inter-religioso. Tradução de Luís F. Pereira. São Paulo: Paulinas, 1995.
02. BEN-CHORIN, S. Existe no cristianismo atuação divina?; tentativa de uma teologia judaica do cristianismo. *Concilium*, n. 216, p. 70-81, 1988.
03. BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e vulnerabilidade*; experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993, p. 53-69. O Deus do cristianismo; possibilidade de um perfil?
04. BOFF, L. *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.
05. BÜHLER, P. A identidade cristã; entre a objetividade e a subjetividade. *Concilium*, n. 216, p. 25-36, 1988.
06. DORÉ, J. et THEOLBALD, C. (Ed.). *Penser la foi*. Paris: Cerf, 1993.
07. GESHÉ, A. El cristianismo y las demas religiones. *Selecciones de Teología*, v. 29, p. 103-117, 1990.
08. KNITTER, P. A teologia católica das religiões numa encruzilhada. *Concilium*, n. 203, p. 105-113, 1986.
09. KÜNG, H. Para uma teologia ecumênica das religiões; algumas teses para esclarecimento. *Concilium*, n. 203, p. 124-131, 1986.
10. LIBÂNIO, J. B. Plausibilidade do cristianismo histórico nos dias atuais. *Horizonte*, v. 1, p. 9-25, 1997.
11. LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
12. LOCHT, P. de. Para definir a identidade cristã; papel e limites das práticas éticas pessoais e comunitárias. *Concilium*, n. 216, p. 115-124, 1988.
13. MIRANDA, M. F. *Um catolicismo desafiado*; igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1996.
14. NOGUEIRA, L. E. S. *O espírito e o verbo*; as duas mãos do Pai; a questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar. São Paulo: Paulinas, 1995.
15. PAINADATH, S. Ashrams; um movimento de integração espiritual. *Concilium*, n. 254, p. 55-68, 1994.
16. PALÁCIO, C. A originalidade singular do Cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 26, p. 311-339, 1994.
17. PALÁCIO, C. Que significa crer em Jesus Cristo hoje? Preâmbulos para uma fé sensata e responsável. *Horizonte*, v. 1, p. 41-54, 1997.
18. TEIXEIRA, F. L. C. (Org.). *Diálogo de pássaros*; nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.
19. TEIXEIRA, F. L. C. O Cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural. *Perspectiva Teológica*, v. 27, p. 83-101, 1995.
20. TEIXEIRA, F. L. C. *Teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1995.