

O CRISTIANISMO ENTRE A IDENTIDADE SINGULAR E O DESAFIO PLURAL

Faustino Luiz Couto Teixeira

Introdução

Um dos grandes desafios que se impõem ao cristianismo é a sua capacidade de empreender um diálogo promissor com um mundo complexo e plural. O Concílio Vaticano II, no campo católico, significou um primeiro passo de aproximação (*aggiornamento*), rompendo com o tradicional estranhamento da Igreja nos tempos modernos com respeito ao mundo real. Juntamente com a abertura ao mundo, o Concílio inaugura uma nova sensibilidade nos campos ecumênico e do diálogo inter-religioso, assumindo de maneira admirável o otimismo salvífico, ao reconhecer tudo o que há de verdade e graça na singularidade dos fiéis de outras religiões, bem como em suas tradições religiosas. Foi de fato o primeiro Concílio Ecumênico a tratar o tema das religiões de modo positivo e aberto¹. O processo desencadeado pelo Concílio provocou uma ruptura no "equilíbrio anterior": de uma "identidade católica" tridentina firme, coesa e estável, que resistiria durante longo tempo aos assédios dos novos tempos; ruptura dolorosa "para quem foi acostumado às certezas absolutas e à solidez inabalável das instituições cristãs"². Suscita-se na Igreja um movimento acelerado de transformações, que envolve iniciativas nos mais diversos setores, despertando novas energias e abrindo o leque de experiências inusitadas.

¹ J. DUPUIS, *Gesú Cristo incontro alle religioni*, Assisi: Cittadella, ²1991, 188.

² C. PALACIO, A identidade problemática (em torno do mal-estar cristão), *Perspectiva Teológica* nº 54 (1989) 154.

Quando o universo da experiência cresce e o pluralismo se expande, o temor pela ruptura da unidade aumenta. Diante do receio provocado pela expansão das experiências e suas possíveis conseqüências ao interno da Igreja, começam a surgir inquietações, sobretudo a nível de cúpula. Inicia-se, assim, um período de triagem e enquadramento³. As reações, que se manifestam sobretudo a partir do final do pontificado de Paulo VI, vão ganhando solidez no decurso do pontificado de João Paulo II. Reage-se não contra a teoria conciliar, mas contra uma práxis real fundada em “certa” interpretação do Concílio. Nesse sentido, a questão da autêntica “recepção” do Concílio torna-se o centro das discussões. Em seu controvertido livro *“Rapporto sulla fede”* (1985), o Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, havia sublinhado que os anos pós-conciliares tinha sido “decisivamente desfavoráveis para a Igreja católica”, levando a um “processo progressivo de decadência”. E atribuía a tal processo o desencadear-se em seu interno de forças latentes agressivas, centrífugas e irresponsáveis de um fácil otimismo face ao mundo moderno. Uma “certa euforia solidariedade pós-conciliar” teria, segundo o cardeal, dissolvido a coragem do anticonformismo cristão face ao espírito mundano. Daí a necessidade da busca de um “novo equilíbrio depois dos exageros de uma abertura indiscriminada ao mundo”⁴. O problema decisivo da interpretação do Concílio, já colocado pelo cardeal Ratzinger, será debatido no Sínodo extraordinário de 1985, chamado a avaliar os resultados do Concílio Vaticano II, após vinte anos de experiência. Este evento significou uma “tomada de posição decidida no ‘conflito de interpretações’ do Concílio”⁵. Em seu relatório final, o Sínodo decide por uma interpretação do Vaticano II que reforça sua continuidade com o Vaticano I e, “através dele, com a contra-reforma, oficializando assim uma ‘recepção’ do Vaticano II que não faz justiça a todas as suas virtualidades, precisamente naquilo que elas tinham de novo e de verdadeiramente original”⁶.

O relatório final do Sínodo de 1985 apresenta uma visão de Igreja mais centrada em si mesma, que tem diante de si o desafio moderno do secularismo e da visão autonomística do homem e do mundo. Trata-se de uma imagem de Igreja precavida face às influências negativas advindas de seus contornos externos, que estariam a ameaçar

³ J. B. LIBANIO, *A volta à grande disciplina*, São Paulo; Loyola, 1983, 133s. Ver igualmente G. TURBANTI, *A atitude da Igreja em face do mundo moderno, durante o Concílio e no pós-Concílio*, *Concilium* nº 244 (1992) 111-116.

⁴ V. MESSORI (a colloquio con Joseph Ratzinger), *Rapporto sulla fede*, Roma: Paoline, 1985, 25-36.

⁵ C. PALACIO, *Teologia, Magistério e “recepção” do Vaticano II*, *Perspectiva Teológica* nº 57 (1990) 153.

⁶ *Ibid.*, 153.

sua fidelidade ao Evangelho⁷. O Papa João Paulo II, retomando o desafio do Sínodo de 1985, propõe uma “nova evangelização”, capaz de enfrentar decisivamente a contínua difusão do indiferentismo e secularismo (CfL 34), e refazer o tecido cristão, atingindo não somente os indivíduos mas também as culturas. Neste projeto de uma nova identidade católica a dinâmica de instauração de uma civilização mais cristã torna-se essencial. É tempo de um dinamismo missionário mais efetivo, que supere um certo “afrouxamento” pós conciliar. No projeto da Nova Evangelização o anúncio explícito de Cristo torna-se nuclear, não bastando aos fiéis permanecer no campo da propagação dos “valores cristãos”⁸.

Em nossa atual conjuntura eclesial o testemunho da fé explícita e da necessidade da Igreja vêm sendo enfatizados como contrapontos ao risco de uma compreensão da missão que tenderia a ser substituída pelo diálogo inter-religioso, ou mesmo restrita ao empenho de promoção humana. Um claro exemplo desta perspectiva encontramos na Carta Encíclica de João Paulo II sobre a validade permanente do mandato missionário: *Redemptoris Missio*⁹. Esta carta encíclica salienta que “o anúncio tem a prioridade permanente na missão” (RMi 44), não se confundindo ou se equivalendo ao diálogo inter-religioso. O diálogo “não dispensa a Evangelização” (RMi 55). Se, por um lado, o diálogo é exigido “pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito, que sopra onde quer, operou em cada homem”, por outro, “deve ser conduzido e realizado com a convicção de que a Igreja é o caminho normal de salvação e que só ela possui a plenitude dos meios de salvação” (RMi 55). A noção de evangelização, que transparece na *Redemptoris Missio*, é mais restrita do que em documentos anteriores do Magistério, como a *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI. A evangelização vem agora identificada com o momento do anúncio. É interessante comparar a perspectiva missiológica presente nesta Encíclica com o Documento Diálogo e Anúncio (maio de 1991), do Pontifício Conselho para Diálogo Inter-religioso, publicado cinco meses depois¹⁰. A Encíclica

⁷ J.-M. TILLARD, O Relatório final do Sínodo de 1985, *Concilium* nº 208 (1986) 75.

⁸ No documento final da Assembléia especial para a Europa (1991) esta questão é afirmada com muita ênfase: “Para a nova evangelização, portanto, não é suficiente prodigalizar-se para difundir os ‘valores evangélicos’ como a justiça e a paz. Só se a pessoa de Jesus Cristo é anunciada é que a evangelização se pode dizer autenticamente cristã”. *Testemunhas do Cristo*, Documentos Pontifícios, 243, Petrópolis: Vozes, 1992, 14. Ver ainda J.-L. SCHELEGEL, As estratégias de reconquista na nova Europa e a secularização sm limites, *Concilium* nº 244 (1992) 117-127.

⁹ JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio* (sobre a validade permanente do mandato missionário), Documentos Pontifícios, 239, Petrópolis: Vozes, 1991. Carta encíclica promulgada em 7 de dezembro de 1990. Será sempre neste trabalho mencionada pela sigla RMi.

¹⁰ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIALOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e Anúncio*, Documentos Pontifícios, 242, Petrópolis; Vozes, 1991. Neste trabalho virá

acentua mais a edificação da Igreja, uma perspectiva cristocêntrica eclesiocentrada. Já o Documento Diálogo e Anúncio está mais em sintonia com a reflexão teológica atual, assumindo uma perspectiva cristocêntrica e entendendo a missão da Igreja no quadro de uma compreensão ampla da evangelização, que inclui como dimensões constitutivas o diálogo inter-religioso e o testemunho de promoção da justiça, sem negar o conteúdo e a prioridade do anúncio¹¹.

Mesmo considerando o quadro referencial mais restritivo da conjuntura da Igreja com relação ao tema do imperativo do diálogo num mundo plural, constatamos sinais de abertura em documentos pontifícios recentes como o Diálogo e Anúncio e em inúmeras produções teológicas atuais que aceitaram o desafio de pensar a singularidade da especificidade cristã na dinâmica da relação com a diversidade religiosa. E é particularmente sobre a originalidade desta reflexão que vincularemos o nosso presente trabalho, buscando apontar que no centro da problemática encontra-se o tema da unidade na diversidade. Mais que uma reflexão pessoal e original sobre a temática buscaremos aqui favorecer um panorama concreto, ainda que breve, dos recentes desenvolvimentos no campo da teologia das religiões.

I. O Diálogo como desafio num mundo plural

a. A identidade religiosa face ao desafio do mundo plural

A questão do diálogo inter-religioso apresenta-se hoje como um dos grandes desafios a ser trabalhado pelas diversas tradições religiosas. Diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de entrenchamento, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e riqueza de outros caminhos. A abertura ao outro, a permeabilidade

sempre mencionado com a sigla DA. Para uma apresentação do mencionado Documento cf. F. L. C. TEIXEIRA, O diálogo como linguagem evangelizadora, in Id. (org.), *Diálogo de pássaros*, São Paulo: Paulinas, 1993, 141-163.

¹¹ J. DUPUIS, Dialogo e Annuncio in due recenti documenti, *La Civiltà Cattolica* n° 3405 (1992) 233-236. O Documento Diálogo e Anúncio assume o conceito de evangelização em seu amplo significado, seguindo a perspectiva aberta pela Evangelii Nuntiandi. Nesse sentido, o anúncio "não é senão um aspecto da evangelização" (DA 8), embora com frequência tenha se tornado sinônimo dela. Sobre os limites da Redemptoris Missio escreveu um autor: "Après avoir lu cette encyclique, on a l'impression qu'il n'y a qu'une seule chose que compte: l'Église institutionnelle. Elle est parfaite, détient la vérité et ne peut se tromper. Les autres religions, par contre, possèdent seulement des éléments de la vérité, se trompent souvent et ont besoin d'être purifiées". E. MANHAEGHE, Redemptoris Missio. Message, réactions e perspectives, *Spiritus* 33 (1992) 171.

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 pluralismo religioso tornou-se destino inevitável de nossa fé e de nossa teologia"¹². Religião pode fechar-se em si, apegando-se exageradamente a uma identidade religiosa excludente (comunalismo), que se converte em identidade soberana, absorvendo e mesmo apagando a singularidade das demais. Toda religião tem como destinação ser uma "estrutura aberta", o que não significa romper com sua particularidade única. O grande desafio consiste em permanecer fiel à própria tradição aprofundando e esclarecendo sempre mais sua especificidade, mas ao mesmo tempo abrindo-se para outras grandes tradições e caminhos, com grande sensibilidade e respeito, aprendendo de sua beleza e verdade, reconhecendo seus valores humanos e espirituais. Identidade e alteridade não se excluem, antes se conjugam. A questão do outro da concentração em sua alteridade, constitui hoje o "novo caminho para a identidade"¹³. O encontro com as outras religiões não pode permanecer como um "apêndice" da reflexão teológico-pastoral; mas a situação da pluralidade de experiências de fé tem de fato conduzido à revisão de capítulos essenciais da reflexão teológica, entre os quais os temas da salvação e da missão¹⁴. Só mesmo à medida que nos abrimos para os outros, entendendo o significado de suas tradições religiosas, é que poderemos chegar a uma adequada autocompreensão cristã no limiar do terceiro milênio.

b. Novo horizontes de um ecumenismo planetário: desafios e impasses

Não há hoje possibilidade de afirmação da identidade religiosa numa perspectiva absolutista, que no caso do cristianismo coincide com um eclesiocentrismo estreito, caracterizado pelo axioma: "Fora da Igreja não há salvação". O próprio Concílio Vaticano II avançou em direção a uma atitude de respeito e estima para com as outras tradições religiosas, reconhecendo-as como portadoras de valores salutarres. O Concílio abre caminhos para uma nova perspectiva pneumatológica: da ação universal do Espírito como boa nova para homens e mulheres de boa vontade, "em cujos corações a graça opera de modo invisível" (GS 22). O mesmo reconhecimento desta presença

¹² C. GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, in TEIXEIRA, *Diálogo de pássaros*, 61.

¹³ D. TRACY, Para além do fundamentalismo e do relativismo. *Concillium* n° 240 (1992) 121. Para a crítica ao comunalismo cristão cf. G. M. SOARES-PRABHU, Religion y comunalismo: el dilema cristiano, *Selecciones de Teología* 32 (1993) 51-62.

¹⁴ C. GEFFRÉ, La théologie européenne à la fin de l'eurocentrisme, *Lumière e Vie* n° 201 (1991) 105.

do mistério de salvação pela ação invisível do Espírito, operando no domínio das outras tradições religiosas, é testemunhado no documento Diálogo e Anúncio, levando a conseqüências ainda mais profundas. Agora se reconhece que os membros das outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus "através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência" (DA 29), e não somente fora ou apesar de suas tradições. Este mesmo Documento, em outro momento, considera que para uma justa avaliação das outras tradições religiosas, faz-se necessário um "estreito contato com elas" (DA 14). Os vários encontros e vigílias inter-religiosos que vêm acontecendo nos últimos anos manifestam esta nova sensibilidade dialogal. O caso mais representativo foi o dia de oração pela paz em Assis (1986)¹⁵. Este encontro inter-religioso, como o próprio papa João Paulo II reconheceu, reforçou sua convicção de que "toda oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, que está misteriosamente presente no coração do homem" (RMi 29).

Não vivemos mais atualmente no clima de otimismo que animava a Igreja no século anterior e início do nosso. A índole missionária de conquista (*plantatio Ecclesiae*), que consumia muito de suas energias, confronta-se hoje com um quadro que suscita mais realismo. O "cristianismo não conquistou o conjunto do planeta, e as grandes religiões do mundo dão prova de crescente vitalidade"¹⁶. O Islamismo continua sua expansão pela África e Ásia: ocupa hoje grandes faixas de terra que vão da Nigéria às Filipinas e à Malásia, contando com importantes comunidades nas principais cidades do mundo ocidental. Há, por exemplo, hoje na China, apesar de sua realidade particular, marcada pela presença do comunismo, cerca de 30 milhões de muçulmanos, de étnia oriental. E já quatorze séculos, o Islamismo tem dado sentido à vida de bilhões de pessoas, da África Ocidental à Ásia¹⁷. Outras grandes tradições religiosas do Extremo Oriente não apenas estão firmadas

¹⁵ M. AMALADOSS, "Prier ensemble sur la paix". Assise 1986 dans le contexte d'aujourd'hui. *Spiritus* 33 (1992) 105-116.

¹⁶ C. GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, in TEIXIERA, *Diálogo de Pársaros*, 61. Mesmo o crescimento protestante no Brasil deve ser motivo de uma mais séria reflexão: os dados de 1992 apontam para uma estimativa de cerca de 20 milhões de evangélicos no país, pouco mais de 13% da população. E, se destes protestantes 76,9% reivindicam freqüência semanal e 16,5 mensal, "temos mais de 10% da população brasileira em igrejas protestantes cada semana. Cf. P. FRESTON, *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese de Doutorado, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 1993, 28-29. No Censo Institucional Evangélico - 1992, publicado pelo Núcleo de Pesquisa do ISER (RJ, 1992), ficou evidenciado o impressionante número de novas igrejas evangélicas organizadas nos anos 1990-1992 só no estado do Rio de Janeiro: uma média de 5 novas igrejas por semana, ou uma média de 1 por dia útil no triênio. Supondo-se que mais de 80% na região metropolitana (pp. 7 e 10).

¹⁷ M. S. de AZEVEDO, *Iniciação ao Islã e sufismo*, Rio de Janeiro; Record, 1994, 34-35.

em seu solo de origem, como vêm exercendo um renovado atrativo junto aos ocidentais europeus, norte americanos com reflexos mesmo no Brasil.

Afasta-se hoje igualmente a possibilidade de uma sociedade humana e de uma religião unificadas, como propunha Toynbee no ocidente ou Wivekananda e Radhakrishnan no mundo índico¹⁸. O que se pode e deve buscar é uma “transformação e um entendimento e cooperação religiosos na medida em que isto for necessário para a paz entre as religiões e para a paz entre as nações”¹⁹. Torna-se hoje imperativo para a religiões a afirmação de um ecumenismo planetário (um novo ecumenismo, um ecumenismo mais ecumênico²⁰, ou como se diz atualmente na América Latina, um macroecumenismo²¹), que supere as fronteiras das igrejas cristãs, ampliando-se para as demais religiões, que muitas vezes nós cristãos aprendemos a desprezar, ignorando que as mesmas já vivem com “os seus braços estendidos para os céus”²². Este novo ecumenismo tem as mesmas dimensões do povo universal de Deus e sugere que abracemos “com muitos braços e muitos corações o Deus único e maior”²³. Um ecumenismo de responsabilidade, que aponte para a necessidade de um exercício entre as religiões de uma “pró-existência construtiva e em cooperação promotora da paz”, e nesta responsabilidade ética pela paz no mundo, possam articular-se para a afirmação fundamental do valor da comunidade humana, da inviolabilidade do indivíduo e de sua consciência, e da cidadania dos pequenos. “Ou nós teremos no terceiro milênio uma ‘ecumene’ pacífica ou nós não teremos mais nenhuma ‘ecumene’, não teremos mais uma terra habitada”²⁴.

É doloroso constatar, a nível de observação, a recente instrução da Congregação para a Doutrina da Fé (Carta aos bispos sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão — 1992)²⁵, como expres-

¹⁸ h. KÜNG, *Projeto de ética mundial*; uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo: Paulinas, 1992, 161.175-176. Ver igualmente A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Cuadernos FYS, Santander: Sal Terrae, 1992, 37-38 (Este último autor contesta a hipótese de uma só religião mundial, com uma unitária conformidade das doutrinas. Uma tal religião “difícilmente escaparia da tendência uniformizadora do poder, com sua rígida hierarquização e seu dogmatismo empobrecedor”).

¹⁹ Ibid., 175.

²⁰ R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Assisi: Cittadella, 1988, 61-63.

²¹ Manifesto do Primeiro Encontro da Assembléia do Povo de Deus, Quito, 14-18 de setembro de 1992, *Adista*, 3 luglio 1993, 9.

²² PAULO VI, *Evangelii untiandi*, Documentos Pontifícios, 188, Petrópolis: Vozes., 1979, n. 53.

²³ Manifesto do Primeiro Encontro, 8.

²⁴ KÜNG, *Projeto de ética mundial*, 109. “Não há paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões”. Ibid., 7.

²⁵ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Carta aos bispos sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*, Documentos Pontifícios, 248, Petrópolis: Vozes, 1992.

são de um claro “recuo” pré-ecumênico; em tensão com toda uma dinâmica pós-conciliar marcada pela tônica dialogal. Documento que só reconhece nas Igrejas e comunidades cristãs não católicas “elementos da Igreja de Cristo” (n 17). Assinala-se que a situação dessas comunidades cristãs implica uma “ferida na sua condição de Igreja particular”. Ferida que “é ainda mais profunda nas comunidades que não conservam a sucessão apostólica e a Eucaristia válida” (n 17). Tal situação, indica o documento, exige de todos um “empenho ecumênico” com vista à plena comunhão na unidade da Igreja, que subsiste na Igreja católica (n 18). Empenho que “torne possível a todos reconhecer a perenidade do primado de Pedro nos seus sucessores, os Bispos de Roma” (n 18). A reação suscitada por esta carta no mundo evangélico foi de muito impacto e de certa decepção. Um dos grandes nomes da teologia evangélica atual, Jurgen Moltmann, reagiu ao documento em revista católica, afirmando que algumas das expressões presentes na carta são “indignas de um diálogo ecumênico”. Como simpatizante do catolicismo, sinaliza — retomando José Martí — que “a Igreja não combate seus inimigos, mas seus melhores filhos e assim também, seus melhores amigos”. Segundo Moltmann, a unidade ecumênica das Igrejas implica um relacionamento de condicionamentos e interpretações recíprocas, sendo a presença de Cristo “percebida nas Igrejas, como também entre elas, onde quer que estejamos reunidos em seu nome. A catolicidade é um sinal da presença de Cristo. Ultrapassa de longe a forma romano-católica da Igreja”. O autor conclui sua colocação dizendo que a mencionada carta constitui uma “retração do ecumenismo e da modernidade para dentro dos muros de Roma”²⁶.

Uma real sensibilidade inter-religiosa ou ecumênica em sentido amplo pressupõe reconhecer as religiões como parceiras de caminhada, em mútua fecundação na busca comum da verdade maior, do “mistério do uno e verdadeiro Deus, mistério este que somente se revelará de forma plena, se Deus quiser, no fim da história”²⁷. Somos todos companheiros de uma “viagem fraterna” rumo à meta estabelecida por Deus para nós. “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”²⁸.

O pluralismo religioso não é, portanto, somente um pluralismo de fato, relacionado a uma situação histórica contingente e conjuntural, mas devemos nos indagar mais profundamente sobre a realidade de

²⁶ J. MOLTSMANN, A Igreja como Comunhão, *Concillium* n° 245 (1993) 161-163.

²⁷ KÜNG, *Projeto de ética mundial*, 184.

²⁸ Diálogo e Anúncio, n. 84. Ver igualmente n. 79.

um pluralismo religioso de princípio, que desdobra-se do desígnio mesmo de Deus. Um pluralismo de direito, "fundado sobre a necessária desabsolutização de toda a religião histórica como encarnação da revelação final"²⁹. O reconhecimento do pluralismo religioso, como dado de princípio, não conduz necessariamente à "dissolução e destruição e à perda da identidade", como dava a entender o Relatório Final do Sínodo de 1985³⁰, mas convoca à seriedade do diálogo entre as religiões. Diálogo que não reduz ou nega a integridade da fé dos interlocutores (suas convicções profundas), mas que igualmente impede a absolutização do que é relativo³¹.

II. As formas de Diálogo

A propósito das formas de diálogo, tomamos aqui como referência as indicações do Documento Diálogo e Missão (1984), do Secretariado para os não-cristãos, atualmente denominado Pontifício Conselho para Diálogo Inter-Religioso, e que serviu igualmente de base para a reflexão do Documento Diálogo e Anúncio.

a. O diálogo da experiência religiosa

Trata-se aqui particularmente do diálogo silencioso da oração e contemplação, da busca do Absoluto, "onde pessoas radicadas nas próprias tradições religiosas compartilham as suas riquezas espiritu-

²⁹ C. GEFRE, Paul Tillich e l'avenir de l'oecuménisme interreligieux, *Rev. Sc.Ph.Th.* 77 (1993) 12; Id., La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, in J. DORÉ, C. THEOBALD (eds.) *Penser la foi*, Paris: Cerf, 1993, 353. Em recente publicação, o teólogo belga Schillebeeckx salienta a dificuldade de se manter hoje em um ambiente protegido no interior de uma sociedade pluralista. A rejeição que os contemporâneos manifestam contra o exclusivismo salvífico é sinal de um pluralismo como realidade cognitiva, enquanto componente da estrutura da própria personalidade. É a própria interioridade social do ser humano, também crente, que se transformou, rompendo com as tradicionais "estruturas de plausibilidade". SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, Brescia: Queriniana, 1992, 77. Para Schillebeeckx a pluralidade das religiões deve ser reconhecida na sua riqueza e fecundidade e acolhida com alegria, não como um mal a eliminar: "il que non significa negare poi che la pluralità delle religioni, storicamente e in linea di principio insopprimibile, sia alimentata e sorretta da un'unità che non si può tematizzare né praticare all'interno della nostra storia: appunto l'unità di Dio (trinitario, come lo confessano i cristiani). una unità transcendente che si riflette nelle analogie familiari immanenti nelle religioni e che ci consente di raccogliere tutti questi fenomeni religiosi nell'unico nome di 'religione'". Ibid., 220-221.

³⁰ J. KOMONCHAK, O debate teológico. *Concilium* n° 208 (1986) 63. No mencionado Sínodo chegou-se mesmo a criar um novo termo, "pluriformidade", que segundo o Relatório Final, e ao contrário do pluralismo, seria "verdadeira riqueza", incluindo plenitude e expressando a verdadeira catolicidade.

³¹ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 330-331.

ais" (DA 42). Os Encontros e Vigílias inter-religiosos constituem expressões vivas deste intercâmbio espiritual facultando a emergência real e não meramente retórica de um ecumenismo planetário. A experiência da prece em comum possibilita a afirmação de uma unidade de base que nos remete a Deus, sem comprometer nossa singularidade. "A prece é uma linguagem universal mais universal, pelo menos, do que a crença num Deus pessoal"³². Interessante o exemplo de Gandhi na Índia, com os "encontros de oração" que promoveu e que indicavam o caminho de uma harmonia inter-religiosa entre muçulmanos e hindus: cantavam-se hinos das diversas tradições religiosas e se recitavam textos de escrituras religiosas diferentes.

b. O diálogo como cooperação religiosa em favor da paz

Diálogo que deve acompanhar o intercâmbio vital de abertura e solidariedade entre os sujeitos religiosos, de partilha da alegria, dores e preocupações humanas. Trata-se de um diálogo de obras, de mútua cooperação em favor de um mundo melhor e mais justo. Um diálogo que convoque as grandes comunidades religiosas a buscar "um consenso elementar sobre premissas fundamentais da vida e da convivência humana"³³. Um critério ecumênico primário e fundamental de convergência entre as religiões, de ordem ética, que, para além dos próprios critérios particulares de cada religião, possa coincidir na afirmação comum do verdadeiro humano tal como é reconhecido pela consciência humana universal³⁴. Na perspectiva desta reflexão, todas as religiões são provocadas, no diálogo, a se transformar permanentemente no sentido de um melhor serviço à humanidade.

c. O diálogo dos intercâmbios teológicos

Trata-se de um diálogo que envolve particularmente os peritos das diversas tradições religiosas, e que procura aprofundar a compreensão das respectivas heranças religiosas e destacar os valores espirituais comuns. Este talvez seja o diálogo mais difícil, onde se dá propriamente o confronto das crenças singulares e respectivas experiências espirituais mais íntimas; ele pressupõe uma certa relatividade (e não relativismo) das próprias crenças, o colocar-se em discussão (DA 32) e a disponibilidade sincera "em se deixar transformar pelo encontro" (DA 47). Essa condição para o encontro real entre as religiões foi destacada por Panikkar como sendo o "diálogo intra-religioso"³⁵. Este

³² GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, 71.

³³ KÜNG, *Projeto de ética mundial*, 126.

³⁴ GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, 70.

³⁵ PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, 115.

diálogo teológico pode ajudar-nos a superar esta longa história etnocêntrica de preconceitos, ignorância e intolerância face às outras religiões; a discernir melhor a originalidade e especificidade da mensagem que testemunhamos e a buscar a Deus “para além de Deus, ou seja, das representações insuficientes nas quais o encerramos”³⁶. Esta nova percepção teológica favorece a emergência de um novo horizonte, em que somos provocados a constatar que “há mais verdade (religiosa) em todas as religiões colocadas em conjunto do que numa particular religião. E isto também vale para o cristianismo. Existem aspectos surpreendentemente ‘verdadeiros’, ‘bons’ e ‘belos’ nas diversas formas (humanas) de sintonia com Deus, aspectos que não encontram lugar na experiência específica do cristianismo”³⁷.

“Meu coração está aberto a todas as formas: é uma pastagem para gazelas (ou seja, estados espirituais), e um claustro para monges cristãos, um templo para os ídolos, a Caaba do peregrino, as tábuas da Torá, e o livro do Corão. Pratico a religião do amor, em qualquer direção que avancem suas caravanas, a religião do Amor será minha religião e minha fé”³⁸.

³⁶ GEFFRÉ, Claude. A fé na era do pluralismo religioso, 71. “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”. *Ibid.*, 71.

³⁷ SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, 220. “Esistono delle differenti esperienze di religiosità autentica che il cristianesimo, proprio per la sua indole storica, non ha mai tematizzato o praticato e che forse (lo dico con cautela, ma profondamente convinto) non potrà nemmeno tematizzare, proprio per le accentuazioni specifiche che Gesù stesso gli ha conferito, e se lo facesse smentirebbe queste sue stesse sottolineature e in definitiva contraddirebbe la sua specifica cristicità”. *Ibid.*, 220. Igualmente Jacques Dupuis, ao desenvolver a questão da teologia das escrituras não bíblicas, num dos capítulos mais ricos de sua obra fundamental de cristologia, assinala que “alcuni aspetti del mistero divino possono infatti essere messi più in rilievo nelle altre sacre Scritture di quanto non lo siano nel Nuovo Testamento stesso”. E conclui que “per quanto ciò possa apparire paradossale, il contatto prolungato con queste Scritture non bibliche - praticato all’interno della propria fede - può aiutare il cristiano a scoprire più profondamente certi aspetti del mistero divino pienamente rivelato in Gesù Cristo”. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 244. Pensando na América Latina, e em particular no Brasil, esta problemática toca o nervo da questão da inculturação. Como pensar o tema para além de uma mera tradução da mensagem (Rm 30 e 53), mas ser capaz de perceber que o encontro do Evangelho com uma nova cultura pode ajudar a “sublinhar e desenvolver aspectos inéditos da própria verdade”. M. AMALADOSS, *Théologie indienne. Études* 378 (1993) 342.

³⁸ Citação de Muhyiddin ibn ‘Arabi, grande expositor da gnose no Islã, no artigo de Frithjof Schuon sobre o Islã. In R. S. BARTHOLO. A. E. CAMPOS (orgs). *Islã - o credo é a conduta*, Rio de Janeiro: ISEI/Imago, 1990, 52.

III. As disposições para o Diálogo

O que autores representativos da teologia cristã das religiões tem hoje salientado com muita ênfase é o dado de que o diálogo inter-religioso ocupa um lugar de grande importância na missão evangelizadora da Igreja. Não se reduz a “meio para a proclamação do Evangelho, mas (trata-se) de uma forma plenamente legítima de evangelização. Mais precisamente, o diálogo é ‘parte integrante’ — ‘dimensão constitutiva’? — da evangelização”³⁹. Para que o diálogo possa de fato se realizar são necessárias uma série de disposições, que foram destacadas de maneira feliz pelo Documento Diálogo e Anúncio.

a. Disponibilidade interior de abertura e acolhimento

O diálogo exige antes de qualquer coisa uma disponibilidade interior de abertura e acolhimento requerendo uma “atitude equilibrada” (DA 47) que evite os extremos da ingenuidade ou da crítica exagerada. O diálogo inter-religioso, como vimos anteriormente, pressupõe um diálogo intra-religioso (Panikkar), enquanto reconhecimento da relatividade das minhas crenças. “Uma atitude que se enraíza na máxima de Santo Agostinho *quaestio mihi factus sum*: faço de mim mesmo um problema (...). A autenticidade do encontro é defrontar-se com um outro-que-podia-ser-eu, buscando a compreensão amorosa de sua alteridade-em-mim, como uma possível compreensão de mim mesmo”⁴⁰. Não há diálogo sem simpatia interior, e quem cultiva a abertura transparente ao outro colhe frutos recompensadores.

b. A convicção religiosa

O diálogo exige igualmente uma convicção religiosa. Se, por um lado, o encontro dialogal transforma e enriquece os parceiros, isto não significa que ao assumirmos o diálogo deixemos de lado nossas próprias convicções religiosas: “a sinceridade do diálogo inter-religioso exige que se entre nele com a integralidade da própria fé” (DA 48). Definimos nossa realidade pessoal sempre a partir de determinada identidade cultural e religiosa. Não dá para ser cidadão do mundo desenraizado. “Se, sob pretexto de abertura e universalidade, não me

³⁹ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 327.

⁴⁰ R. S. BARTHOLO, Da linguagem dos pássaros sobre o encontro das religiões feito diálogo, in TEIXEIRA, *Diálogo de pássaros*, 131. “Per un dialogo fecondo é necessario che io giunga, per così dire, nel fondo di me stesso, all’esperienza del fratello, liberando la mia esperienza da ogni aggiunta affinché egli possa riconoscere in me la propria esperienza del profondo di sé”. Abhishiktananda, Cit. in DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 334.

situo em parte alguma, o diálogo não existirá. No atual contexto de incertezas e relativismo, a pessoa se arrisca a chegar a consensos aparentes⁴¹. A fidelidade ao próprio engajamento da fé é condição indispensável para um diálogo verdadeiro. Não há que colocar a fé em suspenso para melhor encontrar ao outro. A igualdade entre os parceiros, condição indispensável ao diálogo, não implica a ausência de convicção íntima. Como bem assinalado por Hans Kung⁴², não há contradição entre a disposição ao diálogo e a firmeza de posição. Esta última vem recuperar uma antiga e clássica virtude: a consciência (manter-se firme). E esta firmeza de posição, em sintonia com a tradição clássica, não pode ser entendida como uma realidade rígida e cristalizada, mas evoca um movimento dinâmico que se dispõe para o diálogo firmado num engajamento de fé. Esta disposição dialogal, quando firmada num solo de identidade, evita os riscos do indiferentismo e do relativismo, sem entretanto cair na rigidez da ortodoxia; sensibilizando para a relatividade de todos os absolutismos humanos e aguçando a vontade de uma melhor e mais fraterna coexistência entre as religiões. Uma disposição dialogal sem firmeza de posição acaba provocando o risco do distanciamento da própria comunidade de fé, já que o sujeito que assume tal posicionamento acaba abdicando-se de elementos fundamentais de sua própria religião. É interessante observar que aqueles que estão melhor enraizados em sua tradição são os que mais conseguem avançar no diálogo inter-religioso. Exemplos como os de Gandhi, Thomas Merton e outros tantos são sinais inequívocos da verdade (DA 49), não podem renunciar ao seu testemunho. Mas o deverão fazê-lo com uma pedagogia bem particular, como veremos adiante.

c. Abertura à verdade

Juntamente com a afirmação da identidade, vem a necessária abertura à verdade, que exige de nós a superação do sentimento de certeza da posse da verdade, e a sensibilidade para reconhecer a ação de Deus e de seu Espírito acontecendo na história. Tal abertura nos convoca a “ser postos em discussão” (DA 32), a “nos deixar transformar pelo encontro” (DA 47). Não podemos navegar na “garantia” de termos assimilado de modo pleno essa verdade (recebida em Jesus Cristo), pois “a verdade não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem devemos nos deixar possuir” (DA 49). Esta consciência nos convida a uma atitude de humildade: “estar dispostos a aprender e receber dos outros e por intermédio deles os valores positivos de suas tradições”

⁴¹ GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso. 63.

⁴² KÜNG, *Projeto de ética mundial*, 132s.

(DA 49). O diálogo não enfraquece a fé, mas a aprofunda revelando-lhe novas dimensões (DA 50). Através de tal experiência e do testemunho do outro, o cristão poderá descobrir de modo mais profundo aspectos e dimensões do mistério divino não tão salientados pela própria tradição cristã⁴³. E igualmente purifica a fé, suscitando a revisão de preconceitos gratuitos e enraizados a propósito dos outros diferentes⁴⁴.

IV. A singularidade do cristianismo como religião da alteridade

a. Para além do exclusivismo e relativismo

Se, por um lado, a dinâmica dialogal nos convoca a romper com o absolutismo exclusivista, de outro, nos atenta contra o risco do relativismo e da indiferença religiosa. Embora muitas vezes em nome da crítica ao indiferentismo religioso, de longa data presente na reflexão crítica do Magistério da Igreja, se oculte uma dificuldade real de pensar teologicamente de forma original. O caminho do novo ecumenismo está para além do fundamentalismo exclusivista e do relativismo indiferentista, evitando tanto o entrenchamento solipsista como fuga da identidade e implicando a assunção de uma "segunda

⁴³ DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 340 e A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*. Cuadernos FYS, Santander: Sal Terrae, 1992, 33 e 85. Ver também a nota anterior de número 36.

⁴⁴ Como salienta Claude Geffré, "há uma tensão fundamental entre a deontologia própria de todo diálogo e a convicção íntima para o interlocutor cristão de já possuir a verdade, de reivindicar a posse da única religião verdadeira" Não dá para falar de diálogo se, por um lado, "considero o cristianismo uma religião entre tantas outras, se a revelação cristã não é a manifestação definitiva e absoluta de Deus, se o Cristo não passa de uma mediação entre outras, e não Deus encarnado". Mas, por outro, não há igualmente diálogo se já "desde o início estou convicto de possuir a verdade, se reivindico uma religião que é não só a única verdadeira, como também a religião absoluta". GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, 63-64. Parece-me que a Encíclica *Redemptoris Missio*, ao salientar como deve ser conduzido o diálogo, ao final do n. 55, acaba por não trabalhar dialeticamente esta tensão, privilegiando apenas um de seus pólos. Igualmente, alguns teólogos pluralistas acabam caindo no outro extremo, deixando de reivindicar a realidade objetiva do conteúdo da fé cristã em nome da abertura ao outro. Creio ser mais complexo afirmar, sem mais, que estariam simplesmente relegando a segundo plano "a questão da verdade", como adverte M. de FRANÇA MIRANDA, O encontro das religiões, *Perspectiva Teológica* 26 (1994) 14s. Vejo com grande esperança o itinerário da reflexão teológica de certos inclusivistas abertos (como Dupuis, Geffré e Amaladoss), que aceitam a interlocução dos teólogos pluralistas, não para romper com sua perspectiva de identidade, mas como um vivo desafio para a construção de uma perspectiva teológica cristã mais arejada.

ingenuidade"⁴⁵ com relação à própria tradição, aliada a uma genuína abertura à alteridade. "A melhor forma de você encontrar-se a si mesmo e encontrar a verdade do caminho de sua tradição "e você assentar-se firmemente no amor-próprio mas ao mesmo tempo expondo-se inteiramente a outros caminhos, a outros itinerários, a outras tradições"⁴⁶. Trata-se de um caminho que mantém unidas três virtudes geralmente separadas: a virtude do amor próprio e da auto-dignidade, a virtude da radical abertura a outras e diferentes tradições e a virtude da universalidade ética animada por um senso de justiça.

b. A identidade cristã como convocação à abertura

Não há contradição entre o imperativo da abertura e a identidade cristã com sua singularidade. Ao contrário, "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 dialogal do cristianismo"⁴⁷. Para alguns teólogos pluralistas, só pode haver um real diálogo superando-se o modelo cristocêntrico e adotando-se uma perspectiva teocêntrica, na qual Cristo deixa de ser o centro em torno ao qual giram as diversas religiões, para dar lugar à centralidade do mistério de Deus. Esta mudança de paradigma acaba por questionar a normatividade da cristologia: Jesus deixa de ser exclusivo e normativo, assumindo a condição de teocêntrico, entre outros mediadores, uma "manifestação (sacramento, encarnação) universalmente relevante da revelação e da salvação divinas"⁴⁸. A questão que aqui se coloca é se de fato esta mudança de paradigma constitui

⁴⁵ Expressão de Paul Ricœur, utilizada por David Tracy em seu artigo: Para além do fundamentalismo e do relativismo. *Concillium* n° 240 (1992) 122. A "segunda ingenuidade" seria poder redescobrir nossas tradições: sua beleza e verdade e ao mesmo tempo descobrir os outros em sua diferença e verdade. E o autor assinala que diante da pergunta sobre a possibilidade da articulação entre o respeito à verdade de sua própria tradição e a abertura genuína aos outros, a resposta só pode ser positiva, pois, caso contrário, estaríamos "todos perdidos num Estado hobbesiano da guerra de todos contra todos" (p. 122).

⁴⁶ TRACY, Para além do fundamentalismo e do relativismo, 121. Ver igualmente KÜNG, *Projeto de ética mundial*, 177: Küng fala em seguir um curso entre os dois extremos: um pluralismo indiferente e a pretensão de absolutismo.

⁴⁷ GEFFRÉ, *La singularité du christianisme*, 352.

⁴⁸ P. KNITTER, *Nessun altro nome?* um esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali, Brescia: Queriniana, 1991. 127. Entre os teólogos pluralistas existem posições diferenciadas: há aqueles que defendem um teocentrismo, mas salvaguardando uma cristologia normativa; e outros que avançam numa perspectiva mais radical, renunciando a qualquer pretensão de um caráter exclusivo e normativo para a cristologia. Como autor mais representativo desta última perspectiva temos John Hick: para uma análise mais detalhada de suas posições cf. KNITTER, *Nessun altro nome?*, 79s; DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 144-146 e FRANÇA MIRANDA, *O encontro das religiões*, 20-22.

condição imprescindível para um caminho dialogal. Creio que a direção apontada por teólogos inclusivistas abertos exclui esta condição. Do núcleo mesmo desta última perspectiva, consegue-se responder satisfatoriamente à questão legítima e fundamental do respeito e abertura aos demais, sem cair, porém, nos limites do relativismo. Um exclusivismo que parte da consciência do acontecimento cristológico como ponto culminante do evento revelador de Deus, sem com isto levar a uma atitude de beligerância, de domínio excludente ou concorrencial⁴⁹; que favoreça uma autocompreensão cristã consciente do “regime de dom e gratuidade” da revelação de Deus, que nos convida a uma permanente abertura e “verdadeira modéstia”: “O Deus aqui revelado, não aparece jamais como posse particular nem salvação exclusiva, mas como Aquele que mantém sua transcendência gratuita e intrinsecamente destinada a todos”⁵⁰. O cerne da questão não está na normatividade da cristologia — isto é ponto pacífico para os exclusivistas abertos —, mas na confusão entre a “universalidade de direito do Cristo como Verbo encarnado e a universalidade do cristianismo como religião histórica”⁵¹. Uma teologia responsável deve manter a normatividade da cristologia, mas evitando a tentação do cristomonismo e aprofundando sua dimensão pneumatológica. E neste campo uma série de reflexões muito singulares estão em processo⁵². O caráter essencialmente dialogal do cristianismo constitui um desdobramento do núcleo mesmo da mensagem cristã: a manifestação de

⁴⁹ As categorias de “concorrência e domínio não fazem justiça à gratuidade da experiência reveladora”, mas são desmascaradas como soberbia e pecado. É o que nos diz QUEIRUGA em sua rica e provocadora reflexão: “La absolutez corresponde sólo a Dios; lo que queda al hombre es la tarea inacabable de ir la asimilando, tanto en la gloria y la humildad del servicio, ofreciendo a los demás lo que ha descubierto, como en el duro y gozoso aprendizaje de lo que los otros le ofrecen y que él reconoce como perteneciente a su mismo Dios, que es el de todos”. *El diálogo de las religiones*, 10.

⁵⁰ TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, 10.

⁵¹ GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, 67.

⁵² Cf. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 268 e também 290 (onde trata da questão do desafio de uma “unicidade complementar” do mistério de Jesus Cristo em relação a outras figuras salvíficas e experiências fundantes de outras tradições religiosas. M. AMALADOSS é outro autor que vem trabalhando esta questão, sobretudo no que toca à amplitude cósmica da universalidade do Cristo, uma amplitude que incluiria todas as manifestações de Deus na história: O pluralismo das religiões e o significado de Cristo, in TEIXEIRA, *Diálogo de pássaros*, 99-103 e 106-108; Id. *Théologie indienne. Études* 378 (1993) 348. Ver ainda as recentes e sugestivas reflexões de E. SCHILLEBEECKX em seu livro *Umanità la storia di Dio*. Em especial o terceiro capítulo (I cristiani trovano Dio prima di tutto in Gesù Cristo), onde desenvolve os temas polêmicos da unidade e tensão entre Jesus de Nazaré e o Cristo da fé eclesial (pp. 142s), bem como da universalidade e contingência histórica da vida de Jesus (pp. 218s). Sua reflexão tem sempre como um referencial presente a necessidade de trabalhar uma cristologia que permita uma assunção positiva da diversidade das religiões. E igualmente QUEIRUGA, ao tratar do mistério da revelação de Jesus, tal como oferecida definitivamente à humanidade, que se realiza numa difícil dialética de pertença e não pertença à história, e que constitui uma plenitude relativa e aberta: *El diálogo de las religiones*, 27.

Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré. É o próprio reconhecimento de Jesus Cristo como absoluto, a nos convocar permanentemente para o mistério de Deus, que exclui qualquer pretensão totalitária para o cristianismo: "o cristão deve renunciar à toda pretensão de verdade absoluta, precisamente porque confessa Jesus Cristo como absoluto, ou seja, como plenitude escatológica que jamais será revelada na história"⁵³.

A questão da verdade do cristianismo não pode doravante ser confundida com a questão da sua superioridade. A própria compreensão do cristianismo, sua identidade (singular e relativa), só pode ser hoje apreendida na relação, não podendo prescindir das outras religiões. "Viver a fé na era do diálogo inter-religioso ensina-nos a pensar o absoluto que reinvidicamos como um absoluto relacional e não como um absoluto de exclusão ou de inclusão"⁵⁴. Como religião histórica, o cristianismo deve abandonar a pretensão de "compreender" as outras religiões. Esta síntese pertence a Deus⁵⁵. Os cristãos "devemos aproximar destas tradições com grande sensibilidade", manter com elas um "estreito contato", crescer no seu conhecimento e exercer uma experiência prática de diálogo (DA 14). Só assim, no apreço e respeito por sua alteridade é que estaremos preparados para o nosso dinamismo evangelizador (DA 73 c). E para um anúncio autenticamente avangélico deveremos atender a uma pedagogia bem adequada, descrita de maneira muito feliz pelo documento Diálogo e Anúncio: seguir a via do Espírito, deixar-se guiar pela pedagogia divina, com as qualidades próprias do Evangelho e em estreita união com Cristo⁵⁶.

⁵³ GEFRE, Paul Tillich et l'avenir de l'oecumenisme interreligieux, 5. Segundo um outro autor, seria da própria estrutura do cristianismo, sem romper com sua especificidade, que se ofereciam "campos de imanência" enquanto "elementos e sinais de um possível questionamento de seu caráter absoluto (...) Campos de imanência onde as fronteiras perdem sua rigidez para respeitar um infinito que deve subtrair-se para melhor se revelar". A. GESCHÉ, O cristianismo e as outras religiões, in TEIXEIRA, *Diálogo de pássaros*, 39. Entre estes elementos imanentes teríamos a tradição da teologia negativa e mística, a reserva escatológica, a doutrina trinitária e a luta contra a idolatria. Como ponto de imanência talvez mais misterioso, o autor aponta a "distância" que nos separa de Deus. Nesse sentido, uma absolutização do cristianismo incorreria em idolatria, pois "a idolatria é precisamente a rejeição da distância, da inacessibilidade total, que é tomada de posse pela magia" (p. 57).

⁵⁴ GEFRE, *A fé na era do pluralismo religioso*, 68.

⁵⁵ GEFRE, *La singularité*, 363. "Prétendre construire un système du christianisme comme achèvement et réconciliation de toutes les différences n'est déjà plus chrétien. Si comprendis, non est Deus faut-il répéter à la suite d'Augustin. (...) On doit donc réinterpréter dans un sens non possessif et non totalitaire l'accomplissement en Jésus-Christ de toutes les semences de vérité, de bonté et de sainteté répandues dans l'expérience religieuse de l'humanité". Ibid., 363.

⁵⁶ *Diálogo e Anúncio* ns. 68 a 71 (é o que o Documento chama de modalidade do anúncio); cf. também TEIXEIRA, O diálogo como linguagem evangelizadora, in Id., *Diálogo de pássaros*, 156-157.

c. A missão como testemunho em favor do Reino

O impulso missionário da Igreja não perde o seu sentido quando vivemos em clima de abertura dialogal, mas ganha um novo significado. Partimos conscientes de que o nosso dinamismo evangelizador nunca se realiza num vácuo soteriológico, pois “o Espírito Santo está presente e atua entre aqueles que escutam a Boa-Nova, ainda antes de a ação missionária da Igreja iniciar” (DA 68). A história da salvação não se inicia com a chegada do agente evangelizador, como se entre os povos não evangelizados houvesse simplesmente uma “ânsia” da verdade de Deus, depois respondida pelo entusiasmo do missionário (RMi 44), que propiciaria o evento da conversão e do batismo, como sacramento da “instauração” dos vínculos reais com a Trindade” (RMi 47). Mas a resposta à oferta da salvação pode se dar através da “prática sincera das próprias tradições religiosas, na medida em que elas contêm autênticos valores religiosos” (DA 68 e 29). Nesta perspectiva, a missão evangelizadora da Igreja não consiste tanto em levar, necessariamente, à conversão e ao batismo, mas sobretudo ao testemunho vivo do Reino de Deus, que brilha para além de suas fronteiras. Sua missão, antes que converter os membros das outras religiões a esta religião particular que é o cristianismo, consiste em lhes converter “a incondicionalidade da revelação final”⁵⁷. Esta centralidade do Reino no testemunho missionário, não significa uma mera horizontalização ou secularização de seu significado, nem conduz a uma marginalização ou desvalorização da Igreja. Mas provoca sim, uma nova consciência eclesial, e de uma Igreja que “dedica-se totalmente a testemunhar e a servir O Reino” (RMi 17); de uma Igreja seguidora de Jesus, portadora da gramática de seu sonho fraterno e que proclama Jesus com palavras, mas sobretudo com obras; de uma Igreja que com seu testemunho, temperado com as qualidades próprias do Evangelho, seja um desafio para que todos possam se voltar para o mistério do Deus da Vida. Seu anúncio deve ser Boa Nova que irriga e não inunda o universos do outro, respeitosa da presença e ação do Espírito que atua em seu meio. Mediante este anúncio solidário, que transforma os interlocutores, pode ocorrer uma decisão de mudança de situação espiritual ou religiosa: “uns se tornarão cristãos, outros se submeterão a uma mudança real, sem mudar de religião. A forma pela qual se

⁵⁷ GEFFRÉ, Paul Tillich, 13. Em seu artigo sobre a teologia indiana, AMALADOSS relata a experiência das instituições educativas cristãs na Índia e seu testemunho evangelizador. Assinala que a responsabilidade assumida para com os alunos de outras religiões vai mais no sentido de “leur communiquer des valeurs morales et spirituelles, mais aussi de les aider à les fonder dans la perspective de leur foi: en vue d’une croissance personnelle intégrale”. AMALADOSS, *Theologie indienne*, 346-347.

realizará a transformação é um mistério para nós"⁵⁸. E assim vamos todos em comum continuando nossa "viagem fraterna", como companheiros de caminhada, rumo ao horizonte transcendente por Deus estabelecido para nós.

Endereço do autor:
Rua Antônio Carlos Pereira, 328
36071-710 — Juiz de Fora MG

⁵⁸ AMALADOSS. O Pluralismo das religiões, 104. O teólogo Andrés Torres Queiruga assinala a hipótese de um hindu que vivendo sua relação viva com Deus através da própria sensibilidade religiosa, cultivada na perspectiva do Bhagavadgita, descobre "que en Cristo se le abre de ese mismo Dios (...) una nueva plenitud capaz de recentrar toda su experiencia". Esta nova descoberta, não indica que ele tenha que abandonar toda a sua cultura e mesmo toda a sua religião anterior, embora deverá "modificá-la e descentrá-la para acolher a nova riqueza". A experiência da conversão - sublimha Queiruga - não implica necessariamente o abandono radical de todo o passado religioso. A nova fé que se assume "amplia-se e aprofunda-se com elementos ou perspectivas de outra". O hindu que se converte, conclui o autor, "não negará totalmente o que viveu nem deixará de ver as riquezas específicas que sua tradição lhe favoreceu, ainda que em determinados aspectos tenha que a submeter a modificações mais ou menos profundas". QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, 36.