

PANORÂMICA DAS ABORDAGENS CRISTÃS SOBRE AS RELIGIÕES

O teólogo belga Jacques Dupuis, nascido em 1923, é certamente hoje um dos maiores especialistas na temática da teologia cristã das religiões. Por mais de 25 anos, lecionou teologia sistemática na Índia e, desde 1984, atua como professor junto à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. O livro "Para uma teologia cristã do pluralismo religioso", publicado originalmente em inglês [1997], acaba de ser traduzido para o italiano e constitui uma referência essencial para qualquer estudo sério e aprofundado sobre o tema.

Já na introdução o autor define seu propósito com o livro. Trata-se de um estudo amplo e compreensivo, no sentido de delinear um percurso "para uma teologia cristã do pluralismo religioso". Uma iniciativa do gênero justifica-se plenamente nestes últimos anos, marcados por tantas e significativas mudanças que incidiram também sobre o campo teológico. Dupuis sinaliza a pertinência de uma "apresentação orgânica do estado atual da reflexão teológica sobre as

¹ DUPUIS, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia, Queriniana, 1997 (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 95). Os números citados entre parênteses, ao longo do texto, correspondem às páginas desta tradução.

principais questões hoje levantadas no contexto do pluralismo religioso". Sua intenção é fornecer "uma introdução a uma teologia das religiões que seja ao mesmo tempo histórica e sintética, genética e atualizada" (6). Dupuis sublinha que uma nova introdução geral à teologia das religiões justifica-se em razão dos mais recentes progressos da discussão teológica. Urge elaborar uma introdução ao tema que seja simultaneamente "mais generosa na sua avaliação das outras tradições e melhor equipada para o diálogo com os seus membros" (9).

Ao explicar os termos que compõem o título da obra, Dupuis sublinha, em primeiro lugar, que se trata de uma reflexão teológica e não de uma ciência humana da religião ou das religiões. A hermenêutica da religião e das religiões que acompanha a reflexão teológica é desenvolvida à luz da Palavra de Deus e com o auxílio da experiência de fé, ou seja, todo o processo reflexivo acontece no âmbito de uma perspectiva de fé (11).

Em segundo lugar, o autor esclarece que sua proposta é de uma teologia cristã das religiões e não uma "teologia mundial", como a defendida por W. Cantwell Smith.² Para Dupuis, toda teologia é "confessional", ou seja, implica uma adesão de fé. Diversas adesões de fé não podem convergir numa "teologia mundial" mas numa diversidade de teologias. Ao lado de uma teologia cristã das religiões, há, assim, um legítimo lugar para outras teologias confessionais. O fato de ser "confessional", não implica necessariamente uma restrição de horizontes. O autor indica que uma teologia cristã das religiões não pode ser provincial ou ensimesmada, mas deve almejar um horizonte autenticamente universal, ou seja, adotar uma "perspectiva global que abrace na sua visão a integralidade da experiência religiosa da humanidade" (13).

Trata-se, em terceiro lugar, de uma teologia do pluralismo religioso. A intenção de Dupuis é avançar para além da perspectiva tradicional que restringia seu campo de ação à questão da "salvação" dos membros das outras tradições religiosas ou do papel destas tradições na salvação de seus membros. A questão por ele levantada é mais profunda, ou seja, a de buscar o significado do pluralismo religioso no âmbito do desígnio de Deus para a humanidade. Nesta nova perspectiva, o pluralismo religioso não se reduz a um fato da história, uma questão *de facto*, mas ganha uma específica razão de ser no projeto de Deus para a humanidade. Trata-se de um pluralismo de princípio, um pluralismo *de iure* (de direito). Neste sentido, abre-se uma nova perspectiva de convergência das várias tradições reli-

² Cf. CANTWELL SMITH, W., *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Westminster, Philadelphia, 1981.

gias e, no respeito de suas diferenças, seu mútuo enriquecimento e fecundação recíproca (19-20).³

O autor não pretende com sua obra esgotar o campo de reflexão teológica sobre o tema. Já no título da obra a perspectiva de humildade delineia-se com precisão: Para uma teologia cristã do pluralismo religioso. Na tradução italiana, a expressão "*verso*" indica com mais precisão o sentido visado: "em direção de". Dupuis sublinha que sua obra não pretende dar respostas definitivas a todas as interrogações levantadas, muitas das quais são novas. Seu propósito é ordenar as questões à luz das discussões e progressos recentes, indicando caminhos de sua resolução em conformidade com a profissão de fé cristã (20).

O procedimento metodológico adotado pelo autor em sua obra é o que conjuga o método dedutivo com o indutivo, de forma a assegurar o encontro indispensável entre o dado de fé e a realidade vivida do pluralismo religioso. Para Dupuis, a teologia das religiões não constitui simplesmente um novo argumento ou tema para a reflexão teológica, mas sim "um novo modo de fazer teologia num contexto inter-religioso: um novo método para fazer teologia numa situação de pluralismo religioso" (30). A práxis do diálogo inter-religioso é o seu ponto de arranque, a partir da qual se busca uma interpretação cristã da realidade religiosa plural circunstante. Trata-se de uma teologia hermenêutica inter-religiosa que suscita um alargamento de horizonte para o discurso teológico, de forma a poder "descobrir em profundidade as dimensões cósmicas do mistério de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito Santo" (30).

O livro se subdivide em duas partes, uma histórica ou positiva e a outra sintética e temática. A inclusão de uma parte mais histórica é justificada pelo autor em razão da importância de trazer à baila a memória cristã sobre o tema através dos séculos e, sobretudo, destacar as profundas mudanças ocorridas na avaliação realizada pela tradição cristã sobre as outras tradições religiosas.

O autor busca fornecer na primeira parte do livro uma compreensão em perspectiva histórica das distintas posições e percepções assumidas ao longo dos séculos pela tradição da igreja católica. Esta primeira parte - "Uma panorâmica de aproximações cristãs das religiões" - compõe-se de sete capítulos. Dada a complexidade do tema e a extensão do livro (583 páginas), nossa apreciação será

³ Em sintonia com a reflexão de Dupuis sobre o pluralismo "de direito", podemos mencionar os seguintes trabalhos: GEFRE, C., "La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux". In DORÉ J. & THEOBALD, C. (ed.), *Penser la foi*. Paris, CERF, 1993, pp. 351-369; Id., "La place des religions dans le plan du salut", *Spiritus* 138 (1995) 78-97; SCHILLEBEECKX, E., *Umanità - la storia di Dio*. Brescia, Queriniana, 1992.

desenvolvida em dois artigos distintos. Neste primeiro momento nos restringiremos a apresentar a primeira parte do livro, deixando a reflexão sobre a segunda parte para um artigo subsequente.

No primeiro capítulo, Dupuis preocupa-se, sobretudo, em mostrar a complexidade dos dados bíblicos sobre as religiões dos gentios e a necessidade de um manejo mais cauteloso dos mesmos (46). Não se pode inflacionar simplesmente os reais dados negativos como se fossem os únicos existentes. Dupuis adverte que a Bíblia não estava diretamente interessada nas questões que a moderna teologia das religiões busca responder, no contexto do pluralismo religioso. A intenção precisa do autor neste capítulo é ressaltar os elementos escriturísticos positivos capazes de fornecer o adequado fundamento para uma melhor avaliação teológica das outras tradições religiosas do mundo. Mesmo admitindo a presença de ambigüidades nos livros sagrados, Dupuis sublinha que "não faltam, porém, traços de uma abordagem mais positiva sobre as religiões, particularmente na fé manifestada pela Bíblia no envolvimento universal de Deus num diálogo de salvação com a humanidade" (47).

Passando em revista os dados do Antigo Testamento, Dupuis ressalta que, já antes da aliança de Deus com Abraão e Moisés, a Bíblia nos fala de uma aliança cósmica de Deus com a humanidade. O ciclo de Abraão só é mencionado a partir do capítulo 12 do livro do Gênesis, sendo precedido pelos ciclos de Adão (Gn 1-5) e Noé (Gn 6-9). Esta aliança cósmica é já uma aliança sobrenatural. Encontramos referências significativas na Bíblia a respeito de pessoas que mesmo fora da economia do povo eleito de Deus responderam de forma positiva à revelação divina. Estas pessoas, por J. Daniélou denominadas "santos pagãos do Antigo Testamento"⁴, são apresentadas como modelos de fé. Entre os primeiros santos das nações aparecem Abel, Enoch e Noé. Outros santos das nações aparecem na Bíblia como modelos de justiça e piedade: Jó, Melquisedec, Lot e a rainha de Sabá.

Uma dificuldade particular aparece quando se aborda a questão do monoteísmo do Antigo Testamento. Para Dupuis, a fé monoteísta ganhará contornos bem definidos, sobretudo, após a experiência do exílio. É a partir de então que teremos condenações mais explícitas ao culto divino das nações. Mesmo assim, sublinha o autor, nem todos

• Cf. DANIELLOU, J., *I santi pagani dell'Antico Testamento*. Brescia, Queriniana, 1988, 2ª ed.

os habitantes das nações são enquadrados como idólatras. Alguns souberam reconhecer o Deus vivente mediante a aliança cósmica, como é o caso de Ciro, descrito em Isaías 44 como pastor e ungido. Pode-se também mencionar o episódio da conversão de Nínive, cidade pagã, no livro de Jonas 3. Faz parte da identidade de Israel a consciência de sua eleição e sua vocação universalista (58-59). Segundo Dupuis, seria equivocado reduzir o sentido da eleição de Israel a um particularismo estreito. A consciência da eleição não constitui um isolamento com respeito às nações, mas uma abertura a todas elas.⁵ O universalismo constitui uma "dimensão integral" de todo o Antigo Testamento, não em oposição à eleição, mas complementando-a.⁶

Em singular reflexão, o autor desvela a presença de uma economia universal já presente no Antigo Testamento mediante a Palavra, a Sabedoria e o Espírito, os três atributos dinâmicos de Deus. Esta tríade revela, segundo Dupuis, as relações de Deus com a humanidade no processo da história da salvação, que encontrará na Palavra-Sabedoria feita carne e na efusão do Espírito sua plena realização (61-66).

No Novo Testamento, encontramos igualmente traços precisos de uma perspectiva de abertura às nações, a começar pela atitude vital de Jesus com respeito aos "estrangeiros" e "pagãos". Em diversas ocasiões os Evangelhos sinóticos atestam a admiração e respeito de Jesus para com a fé dos que não pertencem ao povo eleito. Para Jesus, o ingresso dos "outros" no Reino não é um evento meramente escatológico, mas que procede antes de tudo na história, como sinalizado na parábola do banquete (Lc 14,15-24e Mt 22,1-14)(67). Com Jesus, verificamos que, de fato, a fé salvífica opera dinamicamente entre os "pagãos" e os "estrangeiros".

A propósito dos dados que indicam o posicionamento da igreja apostólica com respeito às nações, há que sublinhar que são complexos e ambivalentes. Encontramos uma perspectiva mais pessimista

⁵ Dupuis faz menção aos "salmos do Reino" (Sl 47, 93, 97-99) e ao livro da consolação no Dêutero-Isaías (Is 42,10-12) para explicitar esta vocação universal de Israel. Todos os povos são convocados a reconhecer o Deus de Israel.

⁶ O autor faz aqui referência ao livro de LEGRAND, L., *Il dia che viene*. Roma, Borla, 1989. Para Legrand, não se pode reduzir o pensamento do Antigo Testamento a uma perspectiva de "particularismo". O sentido de eleição não indica, segundo o autor, uma restrição da ação de Deus ao povo de Israel, mas constitui para Israel uma exigência de visão universal do desígnio de Deus. Em semelhante direção, cf. também: GONZÁLEZ FAUS, J. 1., "Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Dei dialogo a la diapraxis". In ALEGRE, X. et alii, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Santander, Sal Terrae, 1995, pp. 126-127; TORRES QUEIRUGA, A., *Un Dios para hoy*. Santander, Sal Terrae, 1997, p. 22; SCHILLEBEECKX, E., "Religione e violenza", *Concilium* n° 4 (1997) 231.

na carta de **Paulo** aos Romanos. Para Dupuis, mesmo neste caso, é importante ressaltar que "não se trata de uma declaração de princípio, de uma negação absoluta de todo valor presente nas outras tradições religiosas" (71). De fato, Paulo quer ressaltar, nesta carta, a posição privilegiada dos cristãos, pelo fato de terem encontrado Jesus Cristo e nele adquirirem um novo sentido para a vida. No discurso de Paulo aos atenienses, descrito em At 17, a perspectiva é de maior abertura, inaugurando uma perspectiva missionária fundada numa abordagem mais positiva com respeito à religiosidade dos gregos. Paulo é capaz de reconhecer a presença e vizinhança de Deus junto aos povos (At 17,27) e no caso particular uma genuína "procura de Deus", na tradição grega (71-72). De acordo com Dupuis, uma visão ainda mais ampla pode ser encontrada no Evangelho de João, sobretudo no seu Prólogo. O evangelista sublinha, no Prólogo, que toda a história da salvação, já a partir da criação, é realizada por Deus através do Logos. Ou seja, antes mesmo da encarnação do Verbo (ponto culminante da auto-revelação de Deus), o Logos já se fazia presente como fonte de vida (Jo 1,4), manifestando, assim, a presença viva de um Deus que abraça toda a história humana. Como destaca Dupuis, esta perspectiva joanina articula-se com a economia da Palavra de Deus e da Sabedoria divina no Antigo Testamento e sua visão teológica (teologia do Logos-Sabedoria) "fornece a mais ampla perspectiva neotestamentária sobre o universal envolvimento de Deus na história da humanidade" (74).

No segundo capítulo, Dupuis pretende mostrar como, na tradição mais antiga da igreja, já existe uma consciência da presença universal e ativa de Deus através de seu Verbo. A mesma prudência sugerida pelo autor ao tratar os dados escriturísticos sobre o tema é novamente acionada para a abordagem dos primeiros padres. Não seria conveniente simplesmente transpor os dados significativos num contexto para outro diferente. Dupuis explica que foram muito diversificadas as opiniões dos primeiros padres sobre o tema, envolvendo tanto uma perspectiva de abertura para a cultura das "nações" como posicionamentos de condenação absoluta.

Os primeiros padres foram unânimes em condenar o politeísmo e a idolatria. Esta enfática oposição não esgota, segundo Dupuis, o quadro da situação. Na tradição mais antiga, encontramos igualmente testemunhos de uma "notável abertura a outros aspectos da cultura e da religião circunstante" (78). O autor sublinha em particular a teologia do Logos, presente em alguns dos primeiros padres, sobretudo Justino, Irineu e Clemente de Alexandria.

Dentre os apologistas gregos, Justino⁷ foi o primeiro a destacar que a manifestação de Deus mediante o seu Verbo não se limitou à economia cristã. Antes mesmo da encarnação, as sementes do Verbo irradiavam junto a judeus e gregos. Todos os que vivem "segundo o Verbo" merecem, segundo Justino, o nome de cristãos, ainda que seja parcial ou obscuro o acesso à manifestação completa do Logos, facultada pelo seu processo de encarnação. Justino reconhece, assim, várias formas de participação no Logos.

Ireneu⁸ é outro padre da igreja que reconhece a função reveladora universal do Logos, desde o início da humanidade. Para Irineu, todas as teofanias do Antigo Testamento são Logo-fanias. O Logos de Deus faz-se presente em suas quatro alianças com a humanidade: a aliança com Adão, Noé, Moisés e Cristo. Em cada uma delas, o Logos é uma presença ativa. Nas três primeiras alianças o Logos de Deus prepara sua vinda futura na carne, quando, então, ganha o significado de "sacramento do encontro com Deus". Irineu abre desta forma um grande espaço para o aprofundamento de uma teologia da revelação do Cristo cósmico, que será retomada na moderna reflexão da teologia das religiões.

A teologia do Logos ganha novos contornos em Clemente de Alexandria⁹, que à diferença de Justino e Irineu, distingue dois planos diferentes quanto ao conhecimento de Deus. Por um lado, um conhecimento elementar de Deus mediante o uso da razão (conhecimento natural). Por outro, uma ação pessoal do Logos que nos introduz nos segredos de Deus. Clemente reconhece, na filosofia, uma função propedêutica para o acesso à verdade cristã. Sua função é transitória, ou seja, preparar as pessoas, mediante demonstração racional, para a vinda de Cristo. Seu papel é comparado ao de uma lâmpada, que perde sua razão de ser no momento em que o sol aparece. Para Clemente, entretanto, os verdadeiros guias na orientação para Cristo não são os filósofos gregos, mas os antigos filósofos, dentre os quais destaca os brâmanes e os seguidores de Buda. Para Dupuis, isto significa afirmar "juntamente com a presença de uma verdade cristã parcial nas tradições budista e hindu, um significado positivo de tais tradições na história da salvação" (95). O significado de filosofia para Clemente, como ressalta Dupuis, com base nas reflexões de M. Fédou, não se limita às doutrinas elaboradas por

⁷ Cf. GIUSTINO, *Apologie*. A cura di G. Girgenti. Milano, Rusconi Libri, 1995.

⁸ Cf. IRENEU, *Contra le eresie e gli altri scritti*. A cura di E. Bellini. Milano, Jaca Book, 1979.

⁹ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pratreptico*. A cura di M. Galloni. Roma, Borla, 1991; Id. *Stromati*. Note di vera filosofia. A cura di G. Pini. Milano, Paoline, 1985.

¹⁰ Cf. FÉDOU, M., "Les Peres de l'Église face aux religions de leur temps". In Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones. *Bulletin* 80 (1992) 173-185.

diferentes escolas de pensamento, mas inclui em seu significado "elementos religiosos" (99).

Ao tratar, hermeneuticamente, da antiga teologia do Logos, Dupuis levanta uma importante questão: o evento histórico de Jesus Cristo exaure o valor da Sabedoria grega como "educadora" para o Evangelho? Com base em interpretação de Clemente de Alexandria, o autor sublinha que tanto a filosofia grega como outros tipos análogos de sabedoria não perdem o seu lugar na economia da salvação, nem mesmo após a vinda histórica do Senhor, já que a "promulgação do Evangelho" só ocorre, de fato, quando os indivíduos são diretamente interpelados pela mensagem cristã (102-103).¹¹ Seguindo uma perspectiva de grande abertura, Dupuis contesta a tese de autores que defendem uma diferença qualitativa entre a justificação pré-cristã e a graça cristã. Para Dupuis, a graça, enquanto auto-manifestação de Deus e dom de si, não pode acontecer desprovida, em certos casos, da presença imanente do Espírito. Ela é sempre graça trinitária (105-106). Para Dupuis, a distinção entre o regime da graça pré-cristão em relação ao cristão não pode se justificar com base numa distinção entre graça e graça cristã.

No **terceiro capítulo**, o autor estuda a origem histórica do axioma "Fora da igreja não há salvação", que, por séculos, constituiu-se em símbolo da posição negativa da igreja a respeito da possibilidade de salvação para os membros das outras tradições religiosas. Nos primeiros padres da igreja, antes de Agostinho, este axioma era aplicado particularmente aos heréticos e cismáticos, ou seja, a pessoas que corriam o risco de separar-se da igreja ou que dela já se haviam afastado. O axioma passou a ser atribuído aos hebreus e pagãos, quando o cristianismo toma-se religião oficial do Império Romano. Sobretudo, a partir de Agostinho [354-430], é que passa a vigorar

¹¹ Por ocasião de um seminário interdisciplinar organizado pela Pontifícia Faculdade Teológica da Itália Meridional (Seção San Luigi), Dupuis aborda a mesma questão. Ele lança a questão de como devemos entender a "promulgação do Evangelho". Será que na Índia, com sua população de 950 milhões de pessoas, o Evangelho já foi promulgado? Quais os critérios que definem uma tal afirmação? Com base em Rahner, Dupuis destaca que "fino a quando nella coscienza di ogni persona individuale non si sia fatto sentire esistenzialmente l'obbligo di diventare cristiano, fino quel punto non si può dire che il Vangelo sia stato promulgato per tale persona". Como bem sinaliza Dupuis, não se pode fazer teologia pensando exclusivamente nos dois bilhões de cristãos, mas ela deve ser realizada tendo em vista os quase seis bilhões de pessoas existentes hoje no mundo. Cf. DUPUIS, J., *In Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi. Universalità del Cristianesimo*; in dialogo con Jacques Dupuis. A cura de M. Farrugia. Milano, San Paolo, 1996, p. 315 (Dibattito).

uma interpretação mais exclusivista do tradicional adágio, em correspondência com sua perspectiva teológica que restringia, significativamente, a dinâmica da vontade salvífica universal de Deus (124).¹² Um de seus discípulos, Fulgêncio de Ruspe [468-533], evidenciará de forma rígida a aplicação do axioma aos pagãos e hebreus, e sua tese será acolhida nove séculos depois pelo Concílio de Florença [1442]. Para Dupuis, constitui um fato significativo, este Concílio ter enunciado a doutrina tradicional em sua formulação mais rígida (130).

Na busca de uma hermenêutica do axioma, Dupuis levanta a questão sobre a relevância da doutrina e a sua atual pertinência. O autor lembra que, em 1949, o magistério tomou firme posição contra uma interpretação rígida do axioma, por ocasião da condenação do padre jesuíta Leonard Feeney,¹³ que exigia como condição para a salvação a pertença à igreja. Segundo Dupuis, o axioma deve ser hoje interpretado à luz das orientações do Concílio Vaticano II, em particular da LG 14, quando fala da igreja como "necessária à salvação", ou em outros passos, da igreja como "instrumento geral de salvação" (UR 3) e "instrumento da redenção de todos" (LG 9). A questão que permanece ainda aberta, lembra Dupuis, refere-se ao modo como deve ser teologicamente interpretada a "necessidade" universal da igreja na ordem da salvação com respeito à "única mediação" atribuída pelo Novo Testamento a Jesus Cristo (137-138).¹⁴

Entretanto, no mesmo período histórico de vigência deste axioma como doutrina oficial da igreja, encontraremos posicionamentos mais positivos para com as religiões, defendidos por Pedro Abelardo, Francisco de Assis, Raimundo Lúlio e Nicolau de Cusa. Este último autor, escreve um significativo livro (*De pace fidei* - 1454), 12 anos após o Concílio de Florença e logo depois da queda de Constantinopla,

¹⁵
propondo uma convergência universal das religiões. Apesar de questionar sua posição teológica, Dupuis ressalta que o livro escrito

¹² Para uma reflexão mais ampla sobre o histórico do axioma, cr. SULLIVAN, F. A, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*. New York/Mahwah, Paulist Press, 1992; e CANNOBIO, G., *Chiesa perché: Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*. Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.

¹³ Cf. Lettera dei Sant'Uffizio ai arcivescovo di Boston (8 agosto 1949). In: DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. Bilingüe a cura di P. Hünermann. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995. Comentando a excomunhão de Feeney, Congar assinala: "Curiosa posição de um homem que foi excluído da Igreja por ter afirmado que aqueles que a ela não pertencem, explicitamente, estão condenados" (CONGAR, Y., *Santa Chiesa - Saggi ecclesiologici*. Brescia, Morcelliana, 1964, p. 394).

¹⁴ O tema será desenvolvido mais pormenorizadamente pelo autor na segunda parte do livro, como veremos.

¹⁵ Para uma abordagem pertinente sobre este autor, cf. GAIA, P., "L'ecumenismo religioso di Nicolò Cusano" ^m nel *'De Pace Fidei*. In PENNA R. (ed.). *Vangelo, religioni e cultura*. Torino, San Paolo, 1993, p. 233-261.

por Cusano teve o mérito de, pela primeira vez, afrontar o tema das religiões não cristãs de forma positiva, rompendo, já na ocasião, com a "teologia da realização" (ou do acabamento) que será defendida no século XX por Daniélou e De Lubac (146).

No **quarto capítulo**, Dupuis propõe trabalhar os argumentos que a tradição teológica posterior à descoberta do Novo Mundo [1492] desenvolveu a propósito dos sucedâneos do Evangelho, que visavam explicar a possibilidade de uma "fé implícita". Para o autor, a descoberta do Novo Mundo criou condições de possibilidade para uma reflexão qualitativamente distinta a respeito do tema da salvação dos membros das outras tradições religiosas. A partir de então, não seria mais possível sustentar de forma incondicional que a fé em Jesus Cristo e a pertença à igreja constituíssem requisitos absolutos para a salvação. Papel destacado nesta reflexão coube aos teólogos dominicanos da Universidade de Salamanca e aos professores jesuítas do Colégio Romano. O teólogo dominicano, D. Soto, em texto de 1549, contesta a tese tradicional da infidelidade culpável dos habitantes do Novo Mundo, antes da chegada dos missionários, e retoma a tese da fé implícita, desenvolvida por Tomás de Aquino¹⁶ mediante a qual Deus lhes forneceria a luz necessária para a presença da salvação em Jesus Cristo.

O teólogo jesuíta J. de Lugo avança ainda mais a perspectiva ao defender a tese, "revolucionária" para a época, da fé implícita mesmo para aqueles que, tendo consciência de Cristo, não comungavam da fé ortodoxa. Para este teólogo, não apenas os pagãos, mas igualmente os heréticos, hebreus e muçulmanos, poderiam aceder à salvação mediante a fé sincera em Deus¹⁷. Segundo Dupuis, com de Lugo, a teoria da fé implícita ganha sua forma mais compreensível.

¹⁶ Como faz lembrar Dupuis, Tomás de Aquino jamais se destacou da perspectiva que defendia a fé explícita para a salvação. Sua tese sobre a "fé implícita" era válida para aqueles que viveram antes da "promulgação do Evangelho". A partir do acontecimento desta promulgação, a fé explícita passa a ser uma necessidade para a salvação. Tomás de Aquino partilhava, porém, a visão tradicional para a qual a mensagem do Evangelho teria penetrado em todas as nações da época (154-155).

¹⁷ Comentando o caráter "revolucionário" de de Lugo, F. A. Sullivan destaca a coragem deste teólogo católico, professor em Roma, que após as restritas formulações do Concílio de Florença e de toda a tradição medieval, ousa indicar a possibilidade de salvação para hebreus, muçulmanos e heréticos, quando animados por uma sincera fé em Deus. Suas reflexões, como lembra Sullivan, contrariavam a tradição teológica precedente e, até mesmo, o ensinamento dos Concílios e papas medievais (cf. SULLIVAN, F.A., *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*. New York/Mahwah, Paulist Press, 1992; cito em DUPUIS, J., p. 161).

A tese da fé implícita teve sua primeira recepção no magistério da igreja por ocasião do Concílio de Trento [1547], mediante a afirmação da possibilidade da justificação através do "batismo de desejo". Em seguida, com as condenações de Baio e Jansênio, o magistério confirma-a a possibilidade da graça, mesmo para aqueles que estavam fora da igreja. Posteriormente, com Pio IX, abre-se a possibilidade de salvação para aqueles que, por "ignorância invencível", encontram-se fora da igreja (alocução *Singulari quadam* - 1854 e carta encíclica *Quanto conficiamur moerore* - 1863). Conforme salienta Dupuis, "esta admissão atenua consideravelmente a dureza da doutrina expressa no Concílio de Florença", para o qual não há possibilidade de salvação para aqueles que se encontram fora da igreja (166). No mesmo pontificado de Pio IX, encontraremos, entretanto, outros posicionamentos mais rígidos, em contraste com a abertura possibilitada pelos documentos mencionados, é o caso de algumas proposições sobre o indiferentismo religioso condenadas no *Syllabo* de 1864, mas que, segundo Dupuis, devem ser interpretados à luz dos documentos mais abertos que o precederam.

Com Pio XII, na carta encíclica *Mystici corporis* [1943], procede-se uma identificação da igreja católica romana com o corpo místico de Cristo. Conforme esta encíclica, os que não participam da igreja católica carecem dos dons celestes que, somente ali, podem partilhar. Entretanto, em razão de um desejo inconsciente, estão ordenados à mesma. Este desejo, como o lembra Dupuis, estaria presumivelmente implícito na vontade sincera de cumprir a vontade de Deus (170).¹⁸ O tema da salvação mediante o desejo implícito ou voto reaparece na carta do Santo Ofício ao arcebispo de Boston onde se condena a posição de L. Feeney [1949]. Neste documento, fica explícito que a pertença real à igreja não constitui condição indispensável para se obter a salvação, que pode ocorrer mediante um desejo implícito de adesão a ela, subjacente à boa disposição do sujeito em fazer a vontade de Deus. Nesta carta, se evidencia que "a necessidade de pertença à igreja para a salvação é uma necessidade 'de meio' e não somente de 'preceito'" (170).

Perspectivas teológicas dos anos ao redor do Concílio Vaticano II

Durante um longo período, a reflexão da igreja concentrou-se em torno do tema da possibilidade da "salvação para os infiéis". Gradu-

¹⁸ Segundo Dupuis (170), o Vaticano II, de forma diversa da *Mystici Corporis*, afirmará que os cristãos não católicos encontram-se "unidos" (*coniuncti*) à igreja por múltiplas razões (LG 15), e reservará a aplicação do termo "ordenamento" (*ordinantur*), específica e exclusivamente, aos membros das outras religiões (LG 16).

almente, porém, novos horizontes foram sendo desvendados. Isto ocorreu de forma significativa no período que antecedeu ao Vaticano II [1962-1965], prolongando-se no pós-Concílio. O momento histórico favorecia um novo posicionamento, com a ampliação do conhecimento dos teólogos sobre as religiões e, particularmente, a nova interação entre os cristãos e os membros das outras tradições religiosas.

No capítulo quinto, Jacques Dupuis propõe-se examinar, em linhas gerais, as opiniões dos autores que sintetizam a problemática ativa na reflexão teológica sobre as religiões naquele período. De forma geral, o debate sobre o tema deslocou-se de uma perspectiva primariamente eclesiocêntrica para outra cristocêntrica. A atenção dos teólogos concentrava-se, agora, sobre o lugar ocupado pelas religiões no mistério da salvação em Jesus Cristo.

Duas perspectivas teológicas são apontadas pelo autor para traduzir as principais posições teológicas no debate sobre este argumento. De acordo com a primeira posição, definida por Dupuis como "teoria da realização", as diversas religiões da humanidade representam a aspiração inata no homem à união com o divino, aspiração humana e universal que encontra sua resposta (seu complemento) em Jesus Cristo e no cristianismo, única religião sobrenatural. Para os autores situados nesta primeira perspectiva, as outras religiões não exercem nenhum papel no mistério da salvação, sendo definidas como "religiões naturais". Entre os teólogos alinhados nesta primeira posição estão J. Daniélou, H. De Lubac e H. Urs von Balthasar. A segunda posição foi designada por Dupuis como "teoria da presença de Cristo nas religiões". De acordo com esta teoria, as diversas tradições religiosas da humanidade são portadoras de valores soteriológicos positivos para os seus membros, pois nelas e através delas manifesta-se a presença operativa de Jesus Cristo e de seu mistério salvífico. Esta segunda posição não introduz uma duplicidade no mistério salvífico, que permanece único. O que ela sublinha é a participação das várias tradições religiosas no desígnio salvífico de Deus, representando, cada qual a seu modo, uma ordenação ou mediação (176). Todas as religiões, na medida em que nelas vem reconhecida uma mediação existencial do mistério da salvação, podem ser pertinentemente definidas como sobrenaturais.

O primeiro expoente ocidental da "teoria da realização" foi J. Daniélou que, dos anos 40 a 60, escreveu diversos trabalhos sobre o tema. Assim como os demais autores da primeira posição, Daniélou mantém, de forma nítida, a dialética natural-sobrenatural. Sua proposta vai no sentido de uma teologia da história como gradual manifestação de Deus à humanidade. Tudo o que precede à manifestação pessoal de Deus na história é identificado pelo autor como "pré-história" da salvação. As religiões do mundo (religiões cósmicas),

com exceção das três religiões monoteístas, não passam de elaborações humanas de uma consciência de Deus, pertencendo assim à ordem natural. Em si mesmas são destituídas de poder salvífico e, no melhor dos casos, representam unicamente aspirações da pessoa humana em direção ao Ser Absoluto. A diferença essencial que separa estas "religiões naturais" do cristianismo é Jesus Cristo, doador de salvação. Enquanto as religiões testemunham o movimento do humano em direção a Deus, o cristianismo constitui o movimento de Deus em direção ao humano e só ele é capaz de fornecer a resposta às aspirações de todo o universo.

Reflexão semelhante é realizada por Henri de Lubac, para o qual só o cristianismo constitui uma religião sobrenatural. As outras religiões não estão destituídas de verdade e bondade. Em todo ser humano, está impressa uma imagem de Deus, entendida como uma "chamada secreta para o Objeto da revelação, plena e sobrenatural, trazida por Jesus Cristo".¹⁹ Assim como o sobrenatural não substitui a natureza, mas a informa e transforma, assim também o cristianismo é convocado a transformar o esforço religioso da humanidade; isto comporta dois aspectos complementares: de purificação e combate de seus desvios bem como de assunção, assimilação e transfiguração de seus valores positivos (165).²⁰ Reconhecer tais valores não significa, para De Lubac, atribuir um valor salvífico às outras religiões, pois isto equivaleria a introduzir vias paralelas de salvação, criando uma situação de "concorrência" com o cristianismo e sombreando sua unicidade. Segundo De Lubac, só pode haver um desígnio ordenado de Deus, sendo o cristianismo seu único pólo.²¹ É sob a forma de resposta divina à aspiração de transcendência presente no humano que o mistério de Cristo alcança os membros das outras tradições religiosas.

Outro autor que reflete, segundo Dupuis, a perspectiva da primeira posição é Hans Vrs von Balthasar. Em diversos trabalhos, von Balthasar reflete sobre a relação do cristianismo com as demais religiões do mundo e, em particular, com as religiões orientais. Seu objetivo é sempre sublinhar o caráter absoluto do cristianismo com respeito às outras tradições religiosas. Para este autor, as religiões universais não possuem o mesmo valor. As religiões de revelação (Judaísmo, cristianismo e islamismo), presentes no hemisfério ocidental, distinguem-se nitidamente das demais variantes religiosas do

¹⁹ De LUBAC, H., *Paradosso e mistero della Chiesa*. Milano, Jaca Book, 1997, p. 163.

²⁰ Assim, no cristianismo, é coroado o esforço religioso da humanidade.

²¹ Esta compreensão de um único eixo ou pólo, identificado com o cristianismo, segundo o qual a humanidade deve ser conduzida à salvação definitiva, é atribuída por De Lubac a Teilhard de Chardin (cf. *Paradosso e mistero ...*, pp. 176-177). Dupuis, contrapondo-se a De Lubac, indica que, para Teilhard de Chardin, este pólo não pode ser identificado com a igreja, mas com Jesus Cristo (185).

mundo oriental. Para von Balthasar, o homem religioso no Ocidente encontrou uma revelação que vem de Deus e que entrou na história, enquanto no Oriente o movimento segue o sentido inverso, do ho-

22

mem religioso para o Absoluto-Divino. Nos dois casos, há um fundamento comum na busca da auto-transcendência e libertação, mas a diferença reaparece no caminho perseguido para conseguir tal meta. A crítica de von Balthasar refere-se, sobretudo, à pretensão presente nas religiões orientais de conduzir a auto-libertação mediante o esforço humano. Para o autor, esta auto-transcendência "só pode ser recebida como dom gratuito de um Deus de amor que se comunica pessoalmente com os seres humanos" (189). Dentre as religiões de revelação somente o cristianismo permanece, segundo von Balthasar, como religião universal destinada a todos. Como indica este autor, "a pretensão de universalidade enraíza-se na figura, única e sem analogia na história universal, de Jesus Cristo, que cumpre todas as pretensões das religiões orientais, do judaísmo e do islamismo, no momento em que eleva por si mesmo a pretensão de autoridade divina e de comunicação de vida."²³ Para este autor, o cristianismo assume e leva à sua realização (acabamento) todos os elementos positivos presentes nas demais tradições religiosas.

Dentre os autores que se inserem na segunda perspectiva, por Dupuis denominada "teoria da presença de Cristo nas religiões", **Karl Rahner** constitui o seu principal representante. Sua reflexão revela a consistente diferença existente entre as duas posições sublinhadas. Com base em sua antropologia teológica, Rahner sustenta que o ser humano é um "evento da absoluta auto-comunicação de Deus", estando concreta e ativamente ordenado à realização da auto-transcendência em Deus. Esta oferta da auto-comunicação de Deus é entendida por Rahner como sendo um "existencial sobrenatural" que diz respeito a todos os seres humanos. Trata-se de uma estrutura fundamental, presente como oferta gratuita no mais íntimo da subjetividade humana, que impulsiona toda a dinâmica de sua atividade intencional. Para Rahner, a graça não significa uma realidade extrínseca ao sujeito, mas seu constitutivo mais íntimo, ainda que de ordem sobrenatural. Trata-se de uma oferta à liberdade e não uma inevitabilidade criatural. Como este autor sublinha, ela pode ser pensada "sem dano para a sua sobrenaturalidade e gratuidade, como um existencial permanente do homem, da humanidade e de sua histó-

²² Von BALTHASAR, H. D., *Incontrare Cristo*. Casale Monferrato, Piemonte, 1992, p. 54.

²³ Von BALTHASAR, H. D., *Incontrare Cristo*. *Op.cit.*, p. 69. Para von Balthasar, Jesus Cristo constitui o "mistério do total dom de si, do Deus de amor, à humanidade, no seu Filho feito homem, no qual ele chama, mediante uma 'maravilhosa permuta', todos os seres humanos a uma comunhão pessoal com ele, assim como um 'Eu' e um 'Tu'." (cf. DUPUIS, J., p. 189).

ria dado, sempre e em todo o lugar, como possibilidade permanente de uma relação salvífica da liberdade para com Deus."²⁴

Partindo desta compreensão da graça como "existencial permanente", Rahner indica que as diversas religiões não apresentam somente elementos de uma crença natural em Deus, como os autores da posição anterior sublinharam extensivamente, mas trazem consigo "substanciais traços sobrenaturais da graça doada por Deus ao homem em Jesus Cristo."²⁵ A livre aceitação desta oferta da auto-comunicação de Deus, mediante a fé, esperança e caridade, ainda que realizada fora de uma explícita tematização cristã, sob o ponto de vista social e de sua consciência objetiva, já indica a presença implícita do cristianismo que pulsa no âmbito mais profundo da subjetividade tocada pela graça.²⁶ Os membros das outras religiões, mediante a prática sincera de suas próprias tradições, partilham de um "cristianismo anônimo" e alcançam a salvação cristã através de suas próprias tradições (194). A abertura da reflexão de Rahner sobre o tema não significa uma equiparação das outras religiões com o cristianismo. No seu livro "Curso fundamental sobre a fé", estabelece uma distinção entre um cristianismo anônimo e o cristianismo pleno. Mesmo reconhecendo, no primeiro, a permanência ativa da mediação do mistério salvífico, Rahner sublinha que, no segundo, ocorre uma

diversa modalidade de mediação do mistério de Jesus Cristo. Assim como Jesus Cristo, à luz da interpretação reflexa da história da salvação e da revelação, aparece como "a mais sublime, absoluta e irrevogável autocomunicação de Deus ao homem", sob esta mesma luz, o cristianismo e a igreja emergem como a garantia da memória desta concretude da história da salvação como mediação e concretude de minha relação sobrenatural transcendental para com Deus.²⁷ Neste sentido, o cristianismo anônimo permanece, segundo Rahner, como realidade fragmentária e incompleta, mas animado por um dinamismo que o impulsiona a aderir ao cristianismo explícito.

²⁴ RAHNER, K, "Significato salvifico delle religioni non cristiane". In *Dio e rivelazione*. Roma, Paoline, 1981, p. 428 (Nuovi Saggi VII).

²⁵ RAHNER, K, "Cristianesimo e religioni non cristiane". In *Saggi di antropologia soprannaturale*. Roma, Paoline, 1965, p. 545.

²⁶ RAHNER, K, "Osservazioni sul problema dei 'cristianesimo anonimo'." In: *Nuovi Saggi V*. Roma, Paoline, 1975, p. 681.

²⁷ Como bem sublinhou Dupuis, o cristianismo anônimo e o explícito "comportam C.,) regimes diferentes de salvação e modalidades distintas de mediação do mistério de Jesus Cristo", mas o mistério da salvação permanece único, manifestando-se ativamente através de diferentes mediações (195). A posição de Rahner, expressa no "Curso fundamental da fé", cancela possíveis ambigüidades atribuídas à sua reflexão sobre o cristianismo anônimo, e confirma que a diferença entre o cristianismo anônimo e o explícito não se reduz, exclusivamente, a uma questão de consciência reflexa.

²⁸ RAHNER, K, *Corso fondamentale sulla fede*. Roma, Paoline, 1978, pp. 577, 579, 438 e 444.

Diversas objeções foram feitas à teoria do cristianismo anônimo de Rahner. Algumas com respeito à terminologia adotada;²⁹ outras mais substantivas, como as críticas tecidas por de Lubac³⁰ e V. Boublik³¹, para os quais a tese de Rahner não explicitaria a real novidade do cristianismo e sua peculiaridade de único caminho de salvação. Para estes autores, a novidade introduzida pelo cristianismo explícito não poderia ser reduzida a uma questão de consciência. Igualmente incisiva foi a crítica feita por von Balthasar contra a cristologia presente em sua concepção de cristianismo anônimo. Este autor assinala que a tese de Rahner acaba por desvalorizar a teologia da cruz. Numa perspectiva, definida por Balthasar como evolucionista, Cristo aparece como "a evolução tomada consciente." A encarnação, antes de ser compreendida em função da redenção, é percebida como meta do mundo. Ao tratar esta questão, J. Dupuis sublinha que, de fato, o que está em jogo é uma profunda divergência entre estes autores com respeito à relação entre natural e sobrenatural. Segundo von Balthasar, a tese de Rahner minaria a gratuidade e novidade do evento Jesus Cristo, uma vez que em sua perspectiva a humanidade já estaria intimamente orientada para ele. Para Rahner, ao contrário, a ausência de uma tal orientação impediria qualquer reconhecimento ou compreensão deste evento (199).

J. Dupuis situa ainda nesta segunda perspectiva outros teólogos como Raymond Panikkar, Hans Küng e Gustave Thils. Com respeito a **Panikkar**, particularmente o seu primeiro livro, intitulado "O Cristo desconhecido do Induísmo" [1964] reflete de forma bem clara a "teoria da presença de Cristo nas religiões". Posteriormente sua posição, como salienta Dupuis, sofreu modificações significativas, suscitando algumas dificuldades, em particular a questão do lugar ocupado por Jesus na história da fé cristã. Para Dupuis, a distinção problemática feita por Panikkar entre o Mistério (enquanto conteúdo da fé) e o "mito Jesus" (enquanto objeto de crença), ou seja o Cristo da fé e o Jesus da história, dificulta sua compatibilidade com a profissão de fé cristã na pessoa de Jesus de Nazaré (204).

O interesse de **Hans Küng** a propósito da teologia das religiões desperta no mesmo ano da publicação do clássico livro de Panikkar

²⁹ É o caso das críticas tecidas por H. Küng (cf. J. DUPUIS, p. 196).

³⁰ DE LUBAC, H., *Paradosso e mistero della chiesa*, p. 179. Este autor reconhece a existência de cristãos anônimos nos diversos âmbitos existenciais, mas considera equivocado o conceito "cristianismo anônimo". Para De Lubac, não se pode desconhecer a "novidade 'desconcertante' da contribuição cristã" e da grande mudança provocada pelo evangelho. A revelação de Jesus Cristo, como sublinha de Lubac, não constitui uma mera retomada de algo já existente desde sempre, assim como a tarefa da pregação evangélica não se reduz a passar o cristianismo implícito, imutável em si mesmo, ao estado explícito (cf. *Ibidem*, pp. 179 e 181).

³¹ BOUBLIK, V., *Teologia delle religioni*. Roma, Studium, 1973, pp. 254-281.

[1964],³² a perspectiva assumida pelo autor vai na linha da reflexão de Rahner e Schlette. Este autor trabalha com a distinção entre "via extraordinária de salvação" (igreja) e "vias ordinárias de salvação" (outras tradições religiosas). As religiões, ainda que consideradas "caminhos de salvação", assumem em sua reflexão uma "validade relativa", diante da superioridade do cristianismo. No seu clássico livro "Ser cristão" [1974], este autor reconhece a presença de elementos de verdade divina nas religiões, embora sua avaliação geral sobre as religiões permaneça negativa.

É em torno da singularidade da pessoa de Jesus Cristo que H. Küng busca estabelecer a especificidade e originalidade do cristianismo. Mas a forma como este autor estabelece a "diversidade de Jesus" permanece, segundo Dupuis, incompleta e inconcludente. Centrando-se numa cristologia "funcional", fundada no programa ou projeto de Jesus, Küng não evidencia a identidade pessoal de Jesus Cristo como Filho de Deus (cristologia ontológica). Para Dupuis, "somente a identidade pessoal de Jesus Cristo como Filho unigênito de Deus pode estabelecer de modo decisivo tal diversidade" e, desta forma, garantir o seu caráter normativo face aos outros fundadores religiosos, bem como sua necessária mediação como "constitutiva" da salvação para todos os homens³³. Em seus trabalhos mais recentes, H. Küng avança sua proposta no sentido de uma "teologia ecumênica das religiões" na qual, sem renunciar ao testemunho da verdade, abre-se ao desafio do diálogo inter-religioso. Para tanto, estabelece uma "criteriologia inter-religiosa" que possa valer para todas as religiões.³⁴

Gustave Thils é outro teólogo a reconhecer um lugar positivo para as várias tradições religiosas no mistério da salvação. Em livro

publicado em 1966³⁵ este autor reconhece a existência de uma "revelação universal" de Deus para a humanidade. Em sua reflexão, as religiões possuem uma "certa eficácia salvífica", já que inseridas no desígnio salvífico universal de Deus. A salvação não é algo que acontece apesar das tradições religiosas, mas sua realização se dá no interior e por meio destas mesmas tradições. Isto não significa para

³² Esta posição reflete-se na comunicação apresentada num congresso realizado na Índia, em 1964, sobre o tema da "Revelação e as religiões não cristãs".

³³ DUPUIS, J., *Gesu Cristo incontro alle religioni*. Assisi, Cittadella, 1991, 2ª ed., pp. 272-273. Esta talvez tenha sido a razão pela qual Dupuis, neste livro, tenha situado H. Küng não na corrente inclusivista, como em seu último livro, mas no teocentrismo de cristologia normativa (cf. p. 274).

³⁴ Para uma visão geral sobre sua "criteriologia inter-religiosa", cf. KÜNG, H., *Teologia in cammino*. Milano, Mondadori, 1987; Id., *Projeto de ética mundial*. São Paulo, Paulinas, 1992 (publicado, originalmente, em 1990).

³⁵ THILS, G., *Religioni e cristianesimo*. Assisi, Cittadella, 1967 (original francês, 1966).

o autor atribuir a todas as religiões um valor equivalente. O cristianismo permanece como o caminho "extraordinário" e "plenário" de salvação, mas entre ele e as demais religiões, em vista do desígnio de Deus para a humanidade, existe uma "unidade orgânica". No âmbito mais amplo da ordem da salvação, as outras religiões apresentam um "valor de sinal", não da mesma ordem do cristianismo, mas como um "esboço" daquilo que o cristianismo oferece enquanto animado pela plenitude dos meios de salvação.

O Vaticano II e o Magistério pós-conciliar sobre as religiões

Já no início do capítulo sexto, Dupuis sublinha que, em razão da índole pastoral e não doutrinal do Concílio, não houve um posicionamento mais decisivo em favor de uma ou outra das posições teológicas que dominavam o cenário teológico por ocasião do Vaticano II. Além disso, como se sabe, em razão da diversidade teológica presente entre os padres conciliares, houve por parte do Concílio uma intenção de sempre trabalhar tendo em vista o consenso da mais ampla maioria de seus membros³⁶.

O Vaticano II foi o primeiro Concílio a tratar o tema das religiões de modo positivo e aberto. Situando o Vaticano II no contexto da história conciliar da igreja, verificamos a grande novidade que representou o evento no campo das relações da igreja com as outras religiões. Dupuis assinala que quase nunca, ao longo dos séculos, os documentos da igreja, sejam conciliares ou não, haviam emitido parecer a propósito, com exceção da declaração radicalmente negativa tomada no Concílio de Florença [1442], quando se assumiu a tese polêmica de Fulgêncio de Ruspe sobre a condenação dos heréticos e pagãos (214).

A intenção de Dupuis consiste em responder a uma série de interrogações que acompanham a discussão teológica sobre o evento conciliar no que diz respeito ao tema da relação da igreja com as outras tradições religiosas: até onde vai o reconhecimento conciliar sobre o valor positivo destas diversas tradições religiosas? Qual o seu significado no desígnio salvífico de Deus? Como se deu no Concílio a compreensão da interação do cristianismo com as outras religiões? A reflexão de Dupuis não se restringe ao Concílio, mas examina igual-

³⁶ Isto não significa, segundo Dupuis, que o pensamento conciliar estivesse privado de qualquer relevância doutrinal, mas foi sobre uma base doutrinal que articulou sua perspectiva de abertura pastoral e sua disponibilidade de atenção para os valores positivos das outras religiões (216).

mente a reflexão do magistério da igreja pós-conciliar, no sentido de verificar em que medida significou uma acolhida ou não das intuições do Vaticano II sobre o tema.

Em que medida o **Concílio Vaticano II** pode ser compreendido como um "divisor de águas"? Com esta interrogação, J. Dupuis inicia sua reflexão sobre o ensinamento do Concílio sobre as religiões não-cristãs. Para este autor, duas questões estão em jogo: a questão da salvação individual dos que pertencem às outras tradições religiosas e o significado alcançado por tais tradições no desígnio de Deus. Com respeito à primeira questão, o Concílio dá um passo adiante, e com uma "segurança sem precedentes", vai além dos acanhados posicionamentos que se limitavam a falar em "possibilidade" de salvação para os não-cristãos (217).³⁷ A segunda questão mereceu um maior destaque na reflexão de Dupuis, em razão de sua importância e complexidade. Como destaca Dupuis, o Concílio reconheceu os valores positivos presentes nas tradições religiosas, como se pode perceber nos textos da *Lumen gentium* (LG 16-17), *Ad gentes* (AG 3,9,11) e *Nostra aetate* (NA 2). Neste último documento, os valores autênticos das diversas tradições religiosas são reconhecidos com um vigor mais destacado. Fala-se explicitamente em "modos de agir e de viver (...) preceitos e (...) doutrinas que (...) não raramente refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens" (221).

O traço distintivo da reflexão de J. Dupuis acerca da doutrina do Vaticano II sobre as outras religiões consiste na superação de interpretações tanto maximalistas como reducionistas que, em geral, marcaram a abordagem do tema. Sua proposta vai no sentido de uma "avaliação crítica equilibrada" (226s). Se, por um lado, é verdade que grande parte da terminologia adotada pelo Concílio sobre o tema sintoniza-se com a "teoria da realização"; por outro, encontramos outras passagens que indicam uma perspectiva diversa, como é o caso da AG 9, onde se fala dos "elementos de verdade e graça" presentes nas tradições religiosas³⁸. O exato significado das intenções do Concílio sobre o tema fica ainda, segundo Dupuis, em suspenso, dado o caráter meramente descritivo de sua doutrina a propósito. A positividade do juízo emitido não apaga a impressão de uma certa imprecisão (221). O Concílio revela um grande otimismo ao tratar a questão do "mistério individual da salvação", mas evita explicitamente reconhecer a questão das religiões como caminhos legítimos de salvação, deixando, assim, o campo aberto para o trabalho teológico (227). A provável razão que justifica os limites e silêncios da

³⁷ Para a consulta aos documentos do Vaticano II, cf. *ENCHIRIDION VATICANUM. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II* [1962-1965]. Bologna, EDB, 1996.

³⁸ Nesse número, em particular, revela-se a clara influência de K. Rahner.

teologia conciliar sobre este tema é atribuída por Dupuis à sua "perspectiva eclesiocêntrica" (228).³⁹

Ao desenvolver o tema da relação entre o cristianismo e as outras religiões no pontificado de **Paulo VI**, Dupuis expressa um juízo bem crítico. Reconhece que a encíclica *Ecclesiam suam* (1964) marcou a "emergência do diálogo no programa de renovação da igreja proposto pelo Vaticano II" (229). O diálogo com as religiões, situado pela encíclica, como um dos quatro níveis do diálogo da igreja com o mundo, é reforçado sobretudo em razão da importância da promoção e defesa de ideais comuns. Há um reconhecimento dos "valores espirituais e morais" nas diversas tradições religiosas, mas face ao risco do "indiferentismo", Paulo VI confirma a inequívoca exclusividade do cristianismo como única religião verdadeira, revelada de forma "infalível, perfeita e definitiva".⁴⁰

Por ocasião da publicação da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* [1975], Paulo VI retoma a questão da relação entre cristianismo e as outras religiões. Este documento significou a proposta de retomada da argumentação desenvolvida no Sínodo dos bispos sobre a evangelização no mundo contemporâneo [1974], que chegou a avançar propostas arrojadas e positivas sobre o tema. Na avaliação de Dupuis, a forma como a questão retomou no documento de Paulo VI não correspondeu às opiniões expressas no Sínodo, traduzindo, antes, um panorama claramente negativo (231). A *Evangelii Nuntiandi* retoma com muita clareza a perspectiva da "teoria da realização", relacionada à linha de Daniélou, definindo as religiões não cristãs como "expressões religiosas naturais", em contraposição ao cristianismo ("a religião de Jesus"), considerado a única forma religiosa que, de fato, instaura "uma relação autêntica e viva com Deus".⁴¹ A forma como este documento conduziu a discussão sobre o tema, levou a perder de vista, como sublinha Dupuis, "os elementos mais clarividentes" presentes no Concílio Vaticano II. Acrescenta: "O 'papa do diálogo', não diz nada, na *Evangelii Nuntiandi*, sobre o tema do diálogo inter-religioso" (232).

Uma mudança qualitativa na reflexão sobre o tema em questão acontecerá por ocasião do pontificado de **João Paulo II**. Para Dupuis,

³⁹ Na opinião de Dupuis, a abordagem do Vaticano II sobre o tema desenvolveu-se sob parâmetros bem definidos. A igreja estava disposta a "promover a estima recíproca e a colaboração, mas dentro de limites impostos por sua identidade e concepção da própria missão". Alguns pressupostos eram dados como "irrenunciáveis", entre os quais a unicidade de Jesus e o papel insubstituível da igreja, enquanto sacramento universal de salvação (241).

⁴⁰ PAULO VI, *Os caminhos da Igreja no mundo moderno*. Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*. Petrópolis, Vozes, 1967, 5-ed., n. 111 (Documentos Pontifícios, 147).

⁴¹ PAULO VI, *A evangelização no mundo contemporâneo*. Petrópolis, Vozes, 1979, 4-ed., n. 53 (Documentos Pontifícios, 188).

a principal contribuição apresentada neste período refere-se à ênfase na "presença operativa do Espírito Santo na vida religiosa dos não cristãos e em suas tradições religiosas" (233).⁴² Desde sua primeira encíclica, a *Redemptor Hominis* [1979], João Paulo II trata este tema, destacando em particular a presença do Espírito Santo na oração autêntica, nas iniciativas de diálogo profundo, na riqueza de sabedoria e nos valores e virtudes que animam as diversas tradições religiosas. A presença ativa de João Paulo II na rica experiência da Jornada de Oração pela Paz em Assis [1986], que uniu participantes de várias tradições religiosas, reforçou nele a idéia de que para além das diferenças e divisões existentes, vigora a presença de um "mistério de unidade" que une todos os povos (235).

O tema da presença e atividade universal do Espírito é retomado por João Paulo II na sua carta encíclica *Redemptoris Missio* [1990]. A encíclica reconhece a presença e atuação do Espírito para além do âmbito individual, envolvendo assim as diversas tradições religio-

43
sas. A presença universal do Espírito não pode ser ofuscada por limites de tempo ou espaço. É o Espírito que "sopra onde quer" (Jo 3,8) e "enche o universo" (Sb 1,7) que nos convoca a "estender o olhar" para melhor percebermos a presença de sua ação em todo
44
tempo e lugar.

A questão é saber, indaga Dupuis, em que medida este reconhecimento da presença ativa do Espírito de Deus também nas outras tradições religiosas" influencie positivamente a abordagem da encíclica sobre o significado e o valor salvífico" destas mesmas tradições (237). Com respeito a tal questão a encíclica ressalta dois elementos: a possibilidade de salvação em Cristo para os não cristãos em virtude de uma graça "dotada de misteriosa relação com a igreja"⁴⁵ e a possibilidade de "mediações participadas de diverso tipo e ordem" na única e universal mediação presente em Jesus Cristo. Ou seja, a encíclica não vê outra possibilidade de comunhão com Deus fora de

46
Cristo e da ação do Espírito .

A posição de João Paulo II sobre o tema analisado, confirmada por pronunciamentos mais recentes como a carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), abre alguns horizontes novos, sem rom-

⁴² JOÃO PAULO II desenvolve, assim, o tema da economia universal do Espírito Santo, já presente e afirmado com crescente evidência nos documentos do Vaticano II.

⁴³ JOÃO PAULO II, *Sobre a validade permanente do mandado missionário*. Petrópolis, Vozes, 1991, n. 28 (Carta Encíclica *Redemptoris Missio* - Documentos Pontifícios, 239).

•• Ibidem, n. 29

⁴⁵ JOÃO PAULO II., *Sobre a validade ...*, n. 10.

⁴⁶ Ibidem, n. 5.

per, entretanto, com a concepção pré-conciliar da "teoria da realização". Analisando um trecho da carta apostólica mencionada (nº 6), Dupuis sublinha a carência de espaço "para o reconhecimento, no interior das outras tradições religiosas, de uma primeira iniciativa divina, ainda que incompleta, voltada para os seres humanos, bem como a atribuição de um papel positivo para tais tradições no mistério da salvação de seus membros" (238).

Dentre os documentos recentes do magistério central da igreja, um único documento consegue assumir uma perspectiva mais arrojada sobre o tema. Trata-se do documento publicado conjuntamente pelo Pontifício Conselho Para o Diálogo Inter-Religioso e pela Congregação para a Evangelização dos Povos, intitulado "Diálogo e Anúncio" (1991)⁴⁷ J: Dupuis acompanhou de perto o seu processo redacional, em razão de ser, na ocasião, consultor do primeiro Dicastério. Em sua opinião, é o primeiro documento que "permite afirmar prudentemente que a graça de Deus e a salvação de Deus em Jesus Cristo alcançam os não cristãos no interior e por intermédio da 'prática' de suas tradições religiosas" (240).⁴⁸

No **sétimo capítulo** do livro, e último de sua primeira parte, o autor propõe-se a "identificar os principais paradigmas predominantes, na tentativa de construir uma teologia das religiões e do pluralismo religioso", e determinar o seu "princípio de inteligibilidade" (242). Precisando o sentido das terminologias adotadas no capítulo, Dupuis

⁴⁷ Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, *Diálogo e anúncio*. Petrópolis, Vozes, 1991 (Documentos Pontifícios, 242).

⁴⁸ No número 29, o documento "Diálogo e Anúncio" afirma a possibilidade de salvação para aqueles que, mesmo no desconhecimento de Jesus Cristo, são inseridos no mistério de salvação em razão da ação invisível do Espírito de Cristo. E isto ocorre não apesar ou fora de suas tradições religiosas, mas mediante a "prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência." O número em questão foi, segundo Dupuis, objeto de longa discussão no plenário do Conselho para o Diálogo Inter-religioso, e o seu resultado final sofreu emendas, a seu parecer desnecessárias. No primeiro esboço do documento, não aparecia a expressão "daquilo que é bom", sugerida para evitar a impressão de que todos os elementos presentes nas demais tradições fossem bons e capazes de conduzir à salvação (cf. FARRUGIA, M., *Universalità del cristianesimo*, In *Dialogo con Jacques Dupuis*. Milano, San Paolo, 1996, p. 313 (dibattito). Não se fazia igualmente menção aos "ditames da consciência". Esta é a razão pela qual Dupuis sublinha ser esta passagem ainda "prudente" e "tímida" no que tange ao "reconhecimento por parte da autoridade da igreja, de uma 'mediação participada' das tradições religiosas, na salvação de seus membros" (238). Este autor trabalha de forma mais sistemática a gênese do documento "Diálogo e Anúncio", no livro editado por BURROWS, W. R., *Redemption and Dialogue*. New York, Orbis Books, 1993, pp. 119-158.

estabelece uma distinção entre paradigma e modelo. Em contraponto com o termo modelo, que apresenta um caráter mais descritivo, o termo paradigma implica uma "chave de interpretação complexiva da realidade". Os modelos não se excluem mutuamente, já que não pretendem definir distintivamente uma realidade. Isto já não ocorre com o paradigma, que exclui possibilidades de combinação (242-243).⁴⁹

Na tentativa de compreender as opiniões teológicas correntes, Dupuis adotou, em 1989, ano da publicação da edição francesa de seu livro sobre Jesus Cristo ao encontro das religiões, a classificação estabelecida por J. P. Schineller,⁵⁰ que distribuía as opiniões teológicas em quatro grandes categorias: 1. Universo eclesiocêntrico, cristologia exclusiva; 2. Universo cristocêntrico, cristologia inclusiva; 3. Universo teocêntrico, cristologia normativa; 4. Universo teocêntrico, cristologia não normativa.

Ao retrabalhar a questão na presente obra, Dupuis ressalta que esta classificação, ainda que mantendo sua validade, revela-se incompleta. Assevera ser correto o acento dado sobre a dúplici mudança de paradigma: do eclesiocentrismo para o cristocentrismo e deste para o teocentrismo. Duas principais dificuldades são, porém, apontadas por Dupuis na classificação em tela. Em primeiro lugar, a ausência de referência à distinção existente no interior da própria cristologia inclusiva, ou seja, às opiniões diferentes que separam os teólogos da "teoria da realização" com respeito àqueles da "teoria da presença de Cristo nas religiões". Em segundo lugar, ao fato de Schineller situar num mesmo paradigma teocêntrico opiniões teológicas tão contrastantes e de conseqüências substantivas. Não é pequena a diferença que separa uma cristologia "normativa" de outra "não normativa" (245-246).

No âmbito da atual discussão sobre o tema, muitos autores preferem trabalhar com uma subdivisão tripartida. Fala-se em eclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo, ou de modo equivalente, exclusivismo, inclusivismo e teocentrismo. O andamento da reflexão suscitou posteriormente a emergência de novas categorias ou modelos para dar conta do significado e valor das várias tradições religiosas.

⁴⁹ O autor busca ainda clarificar melhor a terminologia adotada no debate para estabelecer a distinção entre Jesus Cristo e outras "figuras salvíficas". Dupuis sublinha a possibilidade de interpretações diversas sobre os termos: singularidade e unicidade; normatividade e universalidade; centralidade e definitividade. Tais termos, sublinha, não são necessariamente restritivos, como certas análises dão a entender, mas podem facultar uma interpretação que ultrapassa uma perspectiva reducionista ou intransigente (243-244).

⁵⁰ SCHINELLER, J. P., "Christ and Church. A Spectrum of Views", *Theological Studies* 37 (1976) 545-566; cf. tb. DUPUIS, J., *Gesu Cristo incontro alle religioni*. Assisi, Cittadella, 1991, 2^a ed., pp. 139ss.

Com a primeira mudança de paradigma, do eclesiocentrismo ao cristocentrismo, estabeleceu-se com clareza uma distinção entre o papel de Jesus e o da igreja na ordem da salvação. Evidenciou-se o lugar de Jesus como único mediador entre Deus e os seres humanos e o caráter "derivado" da mediação da igreja, que não pode jamais situar-se no mesmo plano do exercido por Jesus Cristo. Esta mudança de paradigma não significou, porém, a extinção do primeiro paradigma, ainda vigente em ambientes evangélicos e mesmo em autores católicos.

A segunda alteração de paradigma, do cristocentrismo ao teocentrismo, significou uma substantiva mudança de perspectiva. Nesta nova reflexão teológica, coloca-se em questão o cristocentrismo tradicional, já que, no teocentrismo, Deus e não Jesus Cristo, toma-se o centro do desígnio salvífico da humanidade. Dentre os autores que se situam neste último paradigma, Dupuis sublinha o lugar de J. Hick, enquanto defensor de uma posição bem representativa da interpretação mais arrojada do pluralismo teológico. A "revolução copernicana" da cristologia defendida por Hick constitui uma proposta de superação das reflexões sobre o tema desenvolvidas no âmbito de um cristocentrismo inclusivo e aberto. De acordo com Dupuis, sua reflexão abriu campo para uma "verdadeira escola de pensamento" (253). Nesta segunda mudança de paradigma a questão cristológica encontra-se no centro do debate da teologia das religiões. É em função de uma revisão ou reinterpretação da cristologia, no contexto do pluralismo religioso, que os teólogos defensores do teocentrismo traçam sua proposta de mudança de paradigma (255).

A proposta cristológica de J. Hick vem recebendo ultimamente uma série de críticas por parte de autores recentes, que afirmam ser a mesma insustentável. Alguns teólogos contestam o paradigma teocêntrico como sendo "ingenuamente relativista e historicamente idealista" (257-258)⁵¹. Outros contestam as bases de sua interpretação bíblica. Outros ainda, sustentam o caráter "auto-contraditório" do modelo proposto, que definindo-se como "pluralista" acaba postulando "homogeneidade de meios e uniformidade de fins nas várias tradições religiosas".⁵²

Jacques Dupuis destaca em particular a posição de G. D'Costa,⁵³ que considera o modelo inclusivista o único capaz de conjugar equilibradamente os dois axiomas fundamentais da fé cristã: a uni-

⁵¹ Cf. LIPNER, J. J., "Does Copernicus Help?", In ROUSSEAU, R. W. (ed), *Inter-religious Dialogue: Facing the New Frontier*. Scranton, Ridge Row Press, 1981, pp. 154-174 (cit. em DUPUIS, J., pp. 257-258).

⁵² Cf. HEIM, S. M., *Salvations. Truth and Difference in Religion*. New York, Orbis Books, 1995 (cit. em DUPUIS, J., p. 258).

⁵³ Cf. D'COSTA, G., *Theology and Religious Pluralism: The challenge of Other Religions*. Oxford, Basil Blackwell, 1986.

versalidade da vontade salvífica de Deus e a necessidade da mediação de Jesus Cristo. Segundo G. D'Costa, o "aparente liberalismo" da posição teocêntrica significa em verdade uma "posição rígida e auto-contraditória", e impõe à reflexão um modelo de divindade afeito exclusivamente ao Deus das religiões monoteístas (258).

Todo o movimentado debate em tomo da teologia das religiões nos últimos anos revelou a emergência de "novos modelos para avaliar a verdade das diversas religiões." Nestes modelos, a problemática cristológica, que antes era central, sofre um deslocamento (247). Readaptando a sua proposta anterior, J. Hick, provocado pelas objeções feitas à sua concepção de divindade⁵⁴, propõe o modelo da "centralidade do real". Todas as religiões estariam, nesta perspectiva, orientadas, ainda que de formas diferentes, ao que visualizam como sendo a realidade central ou o Absoluto Divino, mas nenhuma delas gozaria de um privilégio superior ou de uma especial revelação divina. Conforme o novo modelo, Hick atribui também a Deus a noção de "mito", antes adotada em sua referência à cristologia. Ao aplicar a noção de mito a Deus, J. Hick descentra o modelo teocêntrico e, como sublinha Dupuis, abre o caminho para um novo modelo, da "centralidade do real".⁵⁵

Outro teólogo, identificado com a corrente pluralista, reage às objeções feitas contra o paradigma teocêntrico de forma mais prática e concreta. Trata-se do teólogo católico Paul Knitter. Este autor propõe como modelo o "Reinocentrismo" ou "Soteriocentrismo". As religiões, como sublinha Knitter, partilham uma comum proposta de salvação e libertação, compartilhando uma mesma potencialidade salvífica para os seus membros. O autor propõe como critério para avaliação das religiões sua efetiva contribuição ao processo de libertação das pessoas. Todas em igual sentido são convocadas a contribuir para o crescimento do Reino (261).⁵⁶ A preocupação em conjugar cada vez mais a práxis de libertação com o diálogo inter-religioso será tema recorrente nos últimos trabalhos do autor.

O modelo proposto por Knitter destaca a perspectiva escatológica, em substituição ao tradicional cristocentrismo. O novo referencial para a teologia das religiões passa a ser agora o Reino de Deus, antecipado na prática histórica e destinado a seu pleno aperfeiçoamento no tempo escatológico. Como destaca Dupuis, este modelo

⁵⁴ Uma concepção de divindade que, segundo as principais objeções, estaria mais afim com as religiões monoteístas e distanciada das tradições místicas do Oriente.

⁵⁵ Cf. HICK, J., *An Interpretation of Religion*. Human Responses to the Transcendent. New Haven - London, Yale University Press, 1989. Para uma síntese da exposição deste autor, cf. DUPUIS. J. p. 260.

⁵⁶ Em nota de pé de página, Dupuis elenca uma série de artigos de P. KNITTER, onde esta posição é delineada (261 nota 42).

tem como mérito reconhecer como membros do Reino de Deus os seguidores das outras tradições religiosas. Admite, porém, que este modelo reino-cêntrico, se quer manter-se fiel à fé cristã tradicional "não representa e não pode representar uma mudança de paradigma com respeito ao modelo cristológico. Afirmar o contrário significaria esquecer que o Reino de Deus fez sua irrupção, na história, em Jesus Cristo e no evento-Cristo; que é mediante a ação do Cristo ressuscitado que os membros das várias tradições religiosas tomam parte no Reino historicamente presente; e, enfim, que o Reino escatológico ao qual são convocados conjuntamente todos os membros das várias tradições religiosas é aquele Reino que o Senhor Jesus Cristo confiará ao Pai no fim (dr. 1 Cor 15,28)" (262).

Como proposta de superação do cristocentrismo, emergem ainda outros modelos recentes, como é o caso do logocentrismo e pneumatocentrismo. Trata-se de modelos que buscam acentuar, por um lado, a presença ativa e universal do Verbo de Deus na história e, por outro, da ação do Espírito de Deus (262). A limitação que acompanha tais modelos, segundo salienta Dupuis, está em condicionar sua afirmação à ruptura com o cristocentrismo. Para Dupuis, tanto o logocentrismo como o pneumatocentrismo não podem se firmar numa perspectiva de oposição ou superação do cristocentrismo,

Com respeito ao logocentrismo, Dupuis lembra que não se pode conceber uma presença universal do Logos destacada do Verbo-encarnado. Mesmo reconhecendo a realidade de uma presença universal do Logos, mesmo antes de sua encarnação em Jesus, há que destacar, lembra Dupuis, que tal presença e ação antecipadas do Logos "não impedem todavia ao Novo Testamento ver no Verbo-encarnado, do qual também se fala no Prólogo do Evangelho de João (1,14), o Salvador universal da humanidade" (263).

A mesma advertência vale para o modelo que propõe o pneumatocentrismo. Dupuis considera mais que legítimo reconhecer que "o Espírito Santo seja sempre e por toda a parte o ponto de inserção de Deus cada vez que se revela e se comunica com as pessoas" (265). A universalidade de sua ação na história manifesta-se antes e depois do evento histórico de Jesus Cristo. Mas, conforme lembra Dupuis, é a própria fé cristã que nos recorda fique a ação do Espírito e aquela de Jesus Cristo, ainda que distintas, são todavia complementares e inseparáveis" (265). Não há como interpretar, conclui este autor, o pneumatocentrismo e o cristocentrismo como sendo distintas economias de salvação.

Ao final do capítulo, Dupuis menciona a crítica tecida por teólogos, sobretudo asiáticos, às categorias empregadas no atual debate

sobre a teologia das religiões, ainda muito devedoras ao pensamento ocidental. Segundo tais teólogos, as categorias ocidentais acentuam em particular as contraposições e oposições (*aut-aut*), ao contrário da perspectiva oriental que privilegia a convergência e unidade (*et-et*). O teólogo A. Pieris questiona as categorias tradicionais usualmente adotadas no debate atual (exclusivismo-inclusivismo-pluralismo) e propõe um novo paradigma "que reconheça o 'magistério' dos po-bres' e ensine uma teologia da libertação, situada na comunidade humana de base, que afirme Jesus como 'pacto de defesa (de Deus) com os oprimidos'.⁵⁷

Os limites das categorias atualmente em uso no atual debate sobre a teologia das religiões foi sublinhado na 13^a Reunião Anual da Associação dos Teólogos da Índia [1989]. Na rica declaração publicada ao final do Encontro,⁵⁸ afirma-se que as categorias adotadas não levam em séria consideração o fato do pluralismo religioso e se restringem ao tom acadêmico e especulativo. A pista aberta pelos teólogos indianos aponta para outra direção, onde se privilegia o encontro e o diálogo vivo com as diversas tradições religiosas. Não se levanta, em momento algum, dúvidas sobre o valor salvífico universal de Jesus Cristo, que permanece sendo "constitutivamente o caminho para o Pai". Isto, porém, não os impede de compreender e aceitar o valor da "maravilhosa variedade religiosa" que os circunda e o seu valor soteriológico (269).⁵⁹

Esta nova proposta, vinda dos teólogos orientais, recebeu acolhida positiva entre muitos autores que, no Ocidente, desenvolvem tal reflexão. Dupuis cita, dentre estes autores, M. Bames e J. A. Di Noia. Os dois teólogos manifestam sua insatisfação diante da esquematização tripartida. O primeiro propõe uma "teologia do diálogo" e não "para o diálogo", em que se respeite cada identidade religiosa. O segundo indica a necessidade de uma maior atenção à "conversão inter-religiosa" e propõe uma teologia não para o diálogo, mas em diálogo. Para Di Noia, as diferenças religiosas não podem ser apagadas na reflexão teológica, mas sua relevância resguardada. O teólogo deve, honestamente, reconhecer a legitimidade de comunidades religiosas diferentes proporem metas diferentes para a vida humana (270-271).

Na opinião de Dupuis, mesmo reconhecendo a diversidade de opiniões presentes no atual debate da teologia das religiões, vai sur-

⁵⁷ PIERIS, A., "An Asian Paradigm: Interreligious Dialogue and the Theology of Religions", *The Month* 26 (1993) 130 (cit. em DUPUIS, J., pp. 267-268).

⁵⁸ Trata-se da Declaração: "Para uma teologia cristã indiana do pluralismo religioso" (cit. em DUPUIS, J., pp. 268-269).

⁵⁹ Em sintonia com esta Declaração, Dupuis menciona ainda a Consulta Ecumênica de Baar (Suiça) em 1990 (269).

gindo um "certo consenso" sobre a necessidade de se evitar tanto o absolutismo como o relativismo. Para ele, "a pluralidade deve ser levada a sério e positivamente acolhida não somente como um fato, mas em linha de princípio". E esta pluralidade "tem um lugar no desígnio de Deus para a salvação da humanidade". Não há incompatibilidade entre a adesão singular da fé e a abertura para a experiência de fé dos outros. Não é contrapondo-se com as outras identidades que fica garantido o crescimento da afirmação de uma identidade particular.

Com tais reflexões, Dupuis avança a proposta de trabalho, a ser desenvolvida na segunda parte do livro, ou seja, um novo modelo para a reflexão teológica cristã de abordagem sobre as religiões: "Uma teologia das religiões deve ser, em última análise, uma teologia do pluralismo religioso" (271).

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

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