

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Rogério Santos Bebber

Pluralismo religioso em questão: a teologia de Jacques Dupuis e suas repercussões

Juiz de Fora
2012

Rogério Santos Bebber

Pluralismo religioso em questão: a teologia de Jacques Dupuis e suas repercussões

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora

2012

Bebber, Rogério Santos.

Pluralismo religioso em questão: a teologia de Jacques Dupuis e suas repercussões / Rogério Santos Beber. – 2012.
154 f.: il.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)–Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Juiz de Fora, 2012.

1. Inclusivismo. 2. Teocentrismo. 3. Cristologia trinitária e pneumológica. 4. Pluralismo inclusivo. I. Título.

CDU 2:1

Rogério Santos Bebber

Pluralismo religioso em questão: a teologia de Jacques Dupuis e suas repercussões

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em ____ de _____ de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Faustino Couto Teixeira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Celso Pinto Carias
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Ao Faustino Teixeira, mestre e amigo, pelas suas colaborações preciosas, seu incentivo, sua disponibilidade, suas correções carregadas de tato e delicadeza num momento ímpar de minha vida. A sua competência intelectual, Faustino, está, de fato, a serviço de sua sensibilidade e generosidade. Sou-lhe, de verdade, muito grato.

Ao Jacques Dupuis, pelos horizontes descortinados, pelo valoroso testemunho de amor a Deus, de lealdade à Igreja e de reverência diante do mistério das religiões. Certamente agora nosso grande teólogo vê em plenitude o que intuiu por meio de sua teologia mística.

À Comunidade Paroquial de Nossa Senhora da Conceição pela cumplicidade nesses tempos de exílio da pastoral.

Aos meus amigos que me hospedaram em suas casas e em seus corações, me apoiaram, me incentivaram, rezaram e torceram por mim. Agradeço especialmente a Vânia Loures pela extrema paciência e generosidade.

À minha mãe, que com sua oração silenciosa e continuada me renovou as forças e me possibilitou ir em frente.

A Deus, pela oportunidade de ter conhecido um pouco mais de sua beleza e grandeza por meio da Teologia de Dupuis.

À Igreja Particular de Cachoeiro de Itapemirim,

lugar do meu gozo e da minha agonia.

RESUMO

Uma questão atual para a teologia das religiões é como articular o cristocentrismo da fé católica com o pluralismo religioso de princípio. Jacques Dupuis responde propondo, por meio de uma cristologia trinitária e do Espírito, uma consideração mais ampla da salvação que garanta a constitutividade do evento-Cristo, mas integre as economias do *Lógos ásarkos* e do Espírito no único desígnio salvífico. Ao desvelar a dimensão teocêntrica do inclusivismo Dupuis abre-o à relacionalidade e à complementaridade interreligiosa, bem como reconhece às tradições religiosas a “mediação” da salvação para os seus fieis. A ortodoxia reage reafirmando a doutrina tradicional da Igreja. O modelo teológico de Dupuis, ao mesmo tempo em que prenuncia uma nova possibilidade de configuração histórica para o cristocentrismo, vitaliza o debate teológico. Em torno destas questões gira esta dissertação.

Palavras-chaves: Inclusivismo. Teocentrismo. Cristologia trinitária e pneumatológica, Pluralismo inclusivo.

ABSTRACT

A current issue for theology of religions is to articulate the christ-centrism of catholic faith with religious pluralism of principle. Jacques Dupuis responds by proposing, through a Trinitarian spirit Christology, a wider consideration of salvation that guarantees the constitutivity of Christ event, but integrates the economies of the Lógos ásarkos and the Spirit in the only plan salvation. By revealing the scale of theocentric inclusivism Dupuis opens them to relationality and complementarity interfaith as well as recognizes from religious traditions the "mediation" of salvation for the faithful. Orthodoxy reacts by reaffirming the traditional doctrine of the Church. The theological model of Dupuis at the same time that portends the possibility of a new historical configuration to christ-centrism vitalizes the theological debate. This thesis revolves around these issues.

Keywords: Inclusivism. Theocentricism. Trinitarian and pneumatic Christology, Inclusive pluralism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CDC	Código de Direito Canônico
CCEE	Conselho das Conferências Episcopais da Europa
CDF	Congregação para a Doutrina da Fé
DI	<i>Dominus Iesus</i>
DV	<i>Dei verbum</i>
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i>
FABC	Federação das Conferências Episcopais Asiáticas
LG	<i>Lumen gentium</i>
PUG	Pontifícia Universidade Gregoriana
RM	<i>Redemptoris missio</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: MODELO TEOLÓGICO DE JACQUES DUPUIS	26
1. Teologia de Pluralismo Religioso	27
<i>1.1 Um Deus que tem se acercado dos homens ao longo de sua história</i>	29
<i>1.2 A revelação de Deus por meio de Jesus Cristo</i>	36
<i>1.3 O pluralismo religioso de princípio articulado com o inclusivismo</i>	39
2. A Cristologia Integral	41
<i>2.1 As variantes na relação entre o Jesus da história e o Cristo da fé e seus impactos na teologia das religiões</i>	42
<i>2.2 A ação iluminadora universal do Lógos</i>	47
<i>2.3 A ação universal do Espírito de Deus para além de Jesus Cristo</i>	52
3 Reino de Deus, Igreja e as Religiões	55
<i>3.1 A consideração sobre o Reino de Deus na teologia cristã recente</i>	56
<i>3.2 Reino de Deus e Igreja, uma nova consideração</i>	57
<i>3.3 A Igreja e as religiões no Reino de Deus</i>	62
CAPÍTULO 2: REAÇÕES DA ORTODOXIA CATÓLICA	69
1. A Propósito da Unicidade e Plenitude da Revelação em Jesus Cristo	70
<i>1.1 A teoria do acabamento como pressuposto na Notificação de Jacques Dupuis</i>	72
<i>1.2 O término da revelação em Jesus Cristo</i>	73
<i>1.3 A iluminação divina atribuída aos livros sagrados das religiões</i>	77
2. A Propósito da Mediação Salvífica Única Universal de Jesus Cristo	79
<i>2.1 A unicidade e universalidade do evento-Cristo na salvação de Deus</i>	81
<i>2.2 Jesus de Nazaré, todo o Verbo de Deus</i>	86
<i>2.3 A propósito da ação salvífica universal do Espírito Santo</i>	88
3. A Propósito da Ordenação de todos os Homens para a Igreja	89
<i>3.1 Uma ordenação que supõe a vinculação “misteriosa” de todos com a Igreja</i>	91
<i>3.2 Quanto ao autoentendimento da Igreja como sacramento de salvação</i>	94
<i>3.3 A propósito do valor e da função salvífica das tradições religiosas</i>	96

CAPÍTULO 3: DESDOBRAMENTOS DA REFLEXÃO	99
1. Ganhos Irrenunciáveis para a Teologia.....	100
<i>1.1 Uma nova consideração do paradigma inclusivista.....</i>	<i>100</i>
<i>1.2 Diálogo interreligioso.....</i>	<i>104</i>
<i>1.3 Oração interreligiosa.....</i>	<i>108</i>
2. Aprofundamento das Perspectivas Abertas por Dupuis	112
<i>2.1 A cristologia trinitária e sua atualidade.....</i>	<i>113</i>
<i>2.2 Complementaridade interreligiosa</i>	<i>117</i>
<i>2.3 O valor “intrínseco” das alteridades religiosas.....</i>	<i>121</i>
3 Questões Abertas.....	125
<i>3.1 Limites do pluralismo inclusivo.....</i>	<i>125</i>
<i>3.2 O pluralismo de princípio</i>	<i>130</i>
<i>3.3 O lugar salvífico da Igreja</i>	<i>134</i>
CONCLUSÃO	139
BIBLIOGRAFIA	147

INTRODUÇÃO

Como cobrir teu fulgor,
Se houvesse mais de mil véus?
Tantos véus não bastariam
para eclipsar o teu rosto.
Rumi

A cada dia mais se impõe a certeza que não é pensável um cristianismo no futuro fora do diálogo ecumênico e interreligioso. Nas agendas teológicas das Igrejas reserva-se espaço cada vez maior à teologia das religiões. Por outro lado, é perceptível a defasagem entre a sensibilidade dialogal que aos poucos vai se firmando e a doutrina oficial. Esta é mais rígida quanto ao diálogo, enquanto os teólogos avançam, não obstante as tensões com os guardiões da ortodoxia¹. Atualmente um dos maiores especialistas no campo da reflexão católica sobre a teologia das religiões e do diálogo ecumênico é, sem dúvida alguma, Jaques Dupuis². Exatamente pela atualidade do tema e pelas perspectivas apontadas em seu livro “Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso” é que se fez opção por abordar alguns aspectos de suas teses. Antes, porém, de se entrar no âmbito próprio da dissertação, o que se propõe é uma breve apresentação da vida e da obra de Dupuis, e a contextualização do momento eclesial onde aquele teólogo apresenta seu modelo teológico. Só a partir daí é possível compreender a grandeza e a luminosidade de suas perspectivas e o preço pago por elas.

Jacques Dupuis, jesuíta, nasceu na Bélgica em 05 de dezembro de 1923 e faleceu em Roma, em 28 de dezembro de 2004, vitimado por uma grave hemorragia cerebral³. É difícil desvincular sua trajetória intelectual e sua sensibilidade para com as outras tradições religiosas de sua opção religiosa e missionária, notadamente por conta dos 36 anos vividos na

¹ Cf. LIBANIO, João Batista. *Olhando para o Futuro: prospectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*, p. 95.

² Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 425-429.

³ Cf. SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 11.

Índia (1948-1984)⁴, país que percorria “perigosamente” sobre uma motocicleta iugoslava fosse para seus compromissos acadêmicos, fosse para prestar socorro aos tibetanos e outros refugiados ao longo da fronteira com a Índia⁵.

Após obter o doutorado com uma tese sobre a antropologia religiosa de Orígenes pela universidade Gregoriana, Dupuis voltou a lecionar na Índia as disciplinas de cristologia, teologia dos sacramentos e o clássico *De Trinitate*. Entretanto, não tardou para que o interesse de suas pesquisas se voltasse para o estudo e a pesquisa das formas mais adequadas para se obter a inserção do evangelho nas culturas, o que seria conhecido posteriormente como inculturação do evangelho nas tradições religiosas autóctones. Não há dúvida que graças a esse enraizamento na cultura indiana é que foi convidado por seu superior geral, o padre Kolvenbach, a lecionar na Gregoriana e aí se tornar um dos principais especialistas jesuítas no estudo das religiões⁶. Sua marca como professor foi impressa nos seus dois primeiros anos, quando suas aulas sempre tinham mais de duzentos estudantes.

Em Roma, junto com sua atividade intelectual e acadêmica e a direção da revista *Gregorianum*, há que destacar além da consultoria teológica à Comissão para a Missão e a Evangelização do Conselho Mundial de Igrejas em Genebra, a assessoria prestada de 1985 a 1995 ao Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso⁷. Certamente neste Conselho Pontifício sua maior contribuição foi sua consultoria ao Documento Pontifício Diálogo e Anúncio, publicado em 1991, “um dos mais incisivos e corajosos documentos do Magistério recente da Igreja sobre o tema do diálogo interreligioso”⁸. Importa também frisar sua assessoria teológica à Federação das Conferências Episcopais Asiáticas (FABC).

Não há dúvida, entretanto, que a grande contribuição de Dupuis é a proposição de seu modelo teológico, o pluralismo inclusivo, amplamente fundamentado em sua densa obra traduzida para o português sob o título de “Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso”. Sobre a importância deste livro para a teologia das religiões, Canobbio disse:

⁴ Cf. SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 11.

⁵ Cf. KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 18.

⁶ Cf. SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 11.

⁷ Cf. KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 19.

⁸ TEIXEIRA, Faustino. Introdução. In: DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 5.

Ele permanecerá por muito tempo um ponto de referência e objeto de discussão, não apenas pelo interesse do argumento, mas igualmente pelas soluções propostas a um dos problemas mais espinhosos da teologia atual. Apresenta-se como uma reflexão que ultrapassa a perspectiva cristocêntrica inclusivista e, ao mesmo tempo, manifesta-se crítica nos confrontos da perspectiva teocêntrica pluralista⁹.

Não obstante as perspectivas abertas para a teologia das religiões, a obra de Dupuis foi notificada pela Congregação para a Doutrina da Fé (CDF). A publicação da Notificação aconteceu no dia 24 de janeiro de 2001. Por outro lado, a Notificação, após seu longo período de preparação, nada mais é que a aplicação das perspectivas de outro documento da CDF, a controvertida Declaração *Dominus Iesus*. Portanto, antes de um contato maior com os referidos documentos onde espontaneamente será possível ver a correlação que os une faz-se necessário conhecer o contexto eclesial que lhes deu origem.

É reconhecido o otimismo antropológico e o desejo de aproximação dialogal do mundo moderno por parte do Vaticano II. Neste espírito: “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”¹⁰. Como pontua Teixeira, “foi de fato o primeiro Concílio Ecumênico a tratar o tema das religiões de modo positivo e aberto”¹¹.

O processo instaurado pelo Concílio provocou uma ruptura na identidade eclesial solidamente construída ao longo dos quatro séculos de vigência da eclesiologia tridentina. Em vista do receio da perda de unidade e das consequências internas para a Igreja, começam a surgir ainda no Concílio, especialmente por parte da cúpula¹², rumores que a Igreja estaria cedendo a um relativismo tolerante e excessivo em relação ao mundo moderno em detrimento da fidelidade à Tradição¹³. O Papa Paulo VI fez menção a esse descontentamento por parte de um grupo em seu discurso de encerramento do Vaticano II. Ao se referir à aproximação da Igreja junto ao mundo, disse: “[Esta atitude sugeriu] A alguns a suspeita de que um relativismo tolerante e excessivo – em relação ao mundo exterior, à história fugaz e a moda cultural, às necessidades contingentes, ao pensamento alheio – tenha dominado pessoas e atos

⁹ CANOBBIO, Giacomo. Note a margine dell’opera di J. Dupuis. In: TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 591-617.

¹⁰ TEIXEIRA, Faustino. *A Igreja e o desafio do diálogo e anúncio: reflexões sobre dois documentos recentes do Magistério Eclesial*, 293.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 293.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 293.

¹³ ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*, p. 243.

do Sínodo ecumênico, à custa da fidelidade devida à Tradição e em prejuízo da orientação religiosa do mesmo Concílio”¹⁴.

Já no final do pontificado de Paulo VI e ao longo de todo o pontificado de João Paulo II as reações “não contra a teoria conciliar, mas contra uma práxis real fundada em ‘certa’ interpretação do Concílio”¹⁵ vão se consolidando. Em seu livro *Rapporto Sulla Fede* (1985), o cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da CDF, avaliou os anos pós-conciliares como desfavoráveis para a Igreja Católica, levando a um processo de decadência. Em consequência, segundo o então cardeal, desencadearam-se no interior da Igreja “forças latentes agressivas, centrífugas e irresponsáveis de um fácil otimismo frente ao mundo moderno”¹⁶. Ainda segundo Ratzinger, o anticonformismo cristão em face do espírito mundano teria sido apagado por influência de certa solidariedade pós-conciliar. Daí, portanto, a necessidade de se buscar um novo equilíbrio depois de uma abertura indiscriminada ao mundo. O problema da interpretação do Concílio, já pontuado por Ratzinger, foi debatido no Sínodo de 1985, por ocasião da celebração dos vinte anos de encerramento do Vaticano II. Neste Sínodo decidiu-se por uma interpretação do Vaticano II que reforça sua continuidade com o Vaticano I¹⁷.

O relatório final do referido Sínodo apresentou uma Igreja mais aut centrada, que teve como desafio evangelizador o enfrentamento do secularismo e da autonomia do homem e do mundo. Daqui a proposta de João Paulo II para uma nova evangelização que fosse capaz de enfrentar a contínua difusão do indiferentismo e secularismo, além de refazer o tecido cristão, atingindo não somente os indivíduos, mas também as culturas. A convocação é para um novo ardor missionário que faça um anúncio explícito de Jesus Cristo, para além da propagação dos valores cristãos. O intuito foi a construção de uma nova identidade católica em vista da instauração de uma civilização mais cristã¹⁸.

Analisada sobre este transfundo eclesial vê-se com maior nitidez a clarividência do Documento Diálogo e Anúncio, confeccionado sob a assessoria de Jacques Dupuis. Aquele documento, mais em sintonia com a reflexão teológica atual, assume uma perspectiva cristocêntrica e entende: “a missão da Igreja no quadro de uma compreensão ampla da

¹⁴ ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*, p. 243.

¹⁵ TEIXEIRA, Faustino. *A Igreja e o desafio do diálogo e anúncio: reflexões sobre dois documentos recentes do Magistério Eclesial*, p. 294.

¹⁶ *Ibidem*, p. 294.

¹⁷ *Ibidem*, p. 294.

¹⁸ *Ibidem*, p. 295.

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 anúncio”¹⁹.

Uma vez contextualizados os dois documentos da CDF, convém uma análise mais pormenorizada de cada qual para que se possa avaliar com mais propriedade seus alcances tanto para a obra de Dupuis quanto para a teologia das religiões.

A CDF sob a presidência do então cardeal Ratzinger talvez tenha sido uma das instâncias do governo central da Igreja que mais tenha se empenhado no projeto de restauração eclesial. A Declaração *Dominus Iesus*, assinada por Ratzinger, então prefeito da CDF, insere-se nesse propósito já em andamento pelas cartas e declarações anteriores emitidas pelo mesmo dicastério romano²⁰.

O primeiro objetivo da Declaração *Dominus Iesus* foi convocar toda a Igreja para retomar o dever missionário, já que naquele final de milênio a missão permanecia longe de se cumprir (DI 2). Por este viés a Declaração visa aprofundar a questão da unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Segundo Teixeira:

As principais críticas apresentadas pela Declaração voltam-se para os teólogos ou pastoralistas que estariam enfatizando teorias de índole relativista, subjetivista ou eclética, que segundo a Declaração, acabam esvaziando ou projetando sombras de dúvida e insegurança sobre o caráter de verdade absoluta e de universalidade salvífica da revelação cristã e do mistério de Jesus Cristo e da Igreja (DI 4)²¹.

Ainda segundo Teixeira, grande parte das críticas dirige-se aos teólogos inclusivistas abertos que têm tentado aprofundar a questão da relação do cristianismo com as outras tradições religiosas, acolhendo as interrogações interpostas pelos teólogos pluralistas. Para alguns setores do Magistério da Igreja é mais fácil rechaçar as teses dos teólogos pluralistas, uma vez que suas posições são logo enquadradas como dissonantes da tradição cristã. Mais difícil e laboriosa é confrontar as ideias dos teólogos que, inseridos na perspectiva cristocêntrica, intentam ampliar os horizontes tradicionais. É o caso aqui da Notificação ao livro de Jacques Dupuis. Na verdade, os desafios lançados pelos teólogos inclusivistas abertos são mais ameaçadores porque indicam a possibilidade de uma nova configuração histórica do cristianismo²².

Quanto à Notificação à obra de Dupuis, é conveniente percorrer brevemente os passos do processo que culminou na punição do teólogo. Desta forma, talvez transpareça com

¹⁹ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *A Igreja e o desafio do diálogo e anúncio: reflexões sobre dois documentos recentes do Magistério Eclesial*, p. 296.

²⁰ TEIXEIRA, Faustino. *Do diálogo ao anúncio: reflexões sobre a declaração Dominus Iesus*, p. 882.

²¹ *Ibidem*, p. 884.

²² *Ibidem*, p. 884.

mais nitidez quão dolorida e perigosa pode ser na Igreja a interpretação de um tratado na perspectiva oposta daquela do seu proponente, especialmente quando a instância que o interpreta tem a seu favor o poder.

No ano de 1997, seu livro “Rumo a uma Teologia do Pluralismo Religioso” saiu publicado em três línguas. Nele Dupuis busca responder à delicada e atualíssima questão de uma teologia do pluralismo religioso. Na primeira parte de seu trabalho Dupuis situa o leitor na grande corrente histórico-teológica de onde o tema emerge, a partir de uma leitura crítica, mas não iconoclasta dos posicionamentos da tradição cristã ao longo da história quanto às tradições religiosas. Na segunda parte, de forma original o teólogo apresenta seu projeto teológico hermenêutico interreligioso, fundado em três eixos essenciais: a acolhida positiva do pluralismo religioso como dado de princípio; a compreensão relacional da unicidade e universalidade de Jesus Cristo e a complementaridade recíproca entre o cristianismo e as outras religiões do mundo. O grande suporte hermenêutico para a construção de seu modelo teológico é a cristologia trinitária e do Espírito e a perspectiva reinocêntrica²³.

Conforme relembrou Teixeira, no primeiro semestre europeu de 1997, Jacques Dupuis ministrou um curso e um seminário na Gregoriana sobre a temática do livro. Porém, o lançamento solene de sua obra deu-se no final de 1997 em Paris, no Instituto Católico, com um debate público envolvendo além do autor, os teólogos Joseph Doré e Claude Geffré. Na Itália, o lançamento aconteceu na Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), em 22 de novembro daquele mesmo ano. A cerimônia foi presidida pelo reitor da universidade, o Padre Giuseppe Pittau. Participaram como conferencistas o secretário do Conselho Pontifício para o Diálogo Interreligioso, Michael Fitzgerald, e os professores Giacomo Canobbio (presidente da Associação Teológica Italiana) e Geraldo O’Collins (professor da PUG). Todos saudaram a importância da obra e a seriedade das reflexões de Dupuis²⁴.

Já em 1998, as manifestações mais críticas iniciam-se. Em 14 de abril, o jornal *Avvenire* publicava em página inteira uma crítica de Inos Biffi onde o autor rebate as teses de Dupuis e sustenta que as afirmações fundamentais sobre as quais se move a perspectiva e as conclusões do teólogo do pluralismo inclusivo seriam inaceitáveis tanto do ponto de vista teológico quanto da fé cristã. Conforme lembra Teixeira, duas questões particularmente inquietavam o autor: a tese do pluralismo religioso de princípio e a proposta de reflexão sobre a unicidade relacional de Jesus, apoiada na cristologia trinitária defendida por Dupuis. Quanto à cristologia trinitária de Dupuis, Inos Biffi identifica-a com o teocentrismo. O artigo não

²³ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 591-596.

²⁴ *Ibidem*, p. 596-597.

deixou de criar animosidade, sobretudo em razão de algumas afirmações de teólogos pluralistas atribuídas impropriamente a Dupuis²⁵.

Como anteriormente citado, as reações à obra de Dupuis encontraram uma conjuntura eclesial favorável à polêmica quanto à sua perspectiva, especialmente, devido à questão da relação do cristianismo com as outras religiões. Já em 1985, Ratzinger indicava que a tese da vontade salvífica universal de Deus havia ganhado relevo excessivo a partir do Concílio, gerando dessa forma uma frouxidão na dimensão missionária da Igreja²⁶. O mesmo cardeal sublinhou, posteriormente, e de forma continuada os riscos de relativismos presentes nas reflexões dos teólogos das religiões e o cardeal Joseph Tomko, então prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos, falou em 1991, interpretando os apelos de João Paulo II na encíclica *Redemptoris missio*, sobre “a necessidade de precisar e corrigir certas tendências teológicas com epicentro na Índia que estariam provocando consequências devastadoras para a missão da Igreja”²⁷. Em 1994, em sua Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, em preparação para o jubileu do ano 2000, João Paulo II enfatizou a necessidade e urgência de um Sínodo para a Ásia, onde fosse esclarecida e aprofundada a questão da “verdade sobre Cristo, como único Mediador entre Deus os homens e o único Redentor do mundo, distinguindo-o bem dos fundadores das outras religiões”²⁸. Este Sínodo ocorreu em Roma em abril e maio de 1998. Dupuis nele atuou como consultor dos bispos indianos²⁹.

Três meses após a publicação de Inos Biffi, portanto, julho de 1998, o jesuíta Giuseppe de Rosa publicou um artigo na revista *La Civiltà Cattolica* tecendo novas críticas ao livro de Dupuis. Após detalhar o conteúdo das duas partes da obra, este autor aponta algumas indagações teológicas. Sua maior questão diz respeito à adequação das proposições de Dupuis com os dados do Novo Testamento e da Tradição cristã mais autorizada.

No dia 06 de setembro de 1998, o jornal *The Tablet* noticia que a CDF por intermédio de seu prefeito – Cardeal Joseph Ratzinger – decide abrir em 10 de junho de 1998, uma investigação sobre o livro de Jacques Dupuis. Em seguida Ratzinger escreve ao Geral dos Jesuítas, Pe. Hans Kolvenbach, informando-o sobre sua decisão. Dupuis toma ciência dos fatos por intermédio do reitor da PUG em 02 de outubro de 1998, às vésperas do início do ano letivo na universidade. O teólogo professor é informado que terá três meses para responder às questões levantadas sobre seu livro. Entre os pontos, três merecem destaque: 1) como

²⁵ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 597.

²⁶ *Ibidem*, p. 597.

²⁷ *Ibidem*, p. 598.

²⁸ JOÃO PAULO II, Papa. *Tertio Millennio Adveniente: carta apostólica sobre a preparação para o jubileu do ano 2000*.

²⁹ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 598.

sustentar teologicamente que Jesus é o salvador universal, mas não salvador absoluto?; 2) como justificar com base em sua cristologia trinitária os traços de uma autêntica revelação divina nas outras tradições religiosas? e; 3) como conjugar a mediação universal da Igreja com a mediação das tradições religiosas em favor de seus membros? Para Ratzinger as respostas de Dupuis a esses questionamentos dariam suporte para que a CDF pudesse interpretar o seu livro. O procedimento foi justificado para salvaguardar o mistério da encarnação que faz do cristianismo qualquer coisa de único e diferente quanto às outras religiões. Neste período de silêncio obsequioso Dupuis deveria abster-se de abordar os pontos controvertidos de sua obra. Jaques Dupuis ofereceria no semestre que se iniciava o curso de cristologia, seu último curso na Gregoriana em função de sua aposentadoria por conta da idade limite (75 anos). Uma vez definidas as restrições do livro, Dupuis decidiu orientado por seu superior geral, não mais oferecer o curso previsto.

Tornada pública a questão, eclodiram os sinais de solidariedade para com Dupuis de diversas partes do mundo. Conforme pontua Teixeira, “telegramas e cartas de apoio ao teólogo ‘punido’ manifestavam o desagravo da comunidade teológica, mais uma vez tolhida em seu trabalho de reflexão viva”. Dentre as manifestações de comunhão, destaca-se a carta do arcebispo de Calcutá, presidente da Conferência dos Bispos Indianos, e o artigo do cardeal emérito de Viena, Franz König³⁰. Neste artigo, o cardeal afirma que as perguntas levantadas pela CDF constituíam uma indicação que “a suspeita, a desconfiança e a reprovação foram prematuramente difundidas a respeito de um autor que alimenta as melhores intenções e adquiriu enormes méritos no serviço da Igreja Católica”³¹ e identifica o método usado pela Congregação como herança do colonialismo e arrogância³².

Em resposta ao cardeal, Ratzinger argumentou que a investigação tinha como intenção a abertura de um diálogo com Dupuis no sentido de favorecer à CDF a compreensão do livro e clarificar de modo confidencial as questões difíceis. Defende a Congregação da acusação de arrogância atribuindo a atitude à defesa e a salvaguarda de convicções de fé, entre as quais a singularidade da Igreja enquanto caminho ordinário de salvação e portadora da plenitude dos meios de salvação³³.

Não obstante os esclarecimentos prestados por Dupuis, bem como sua explícita vontade de permanecer fiel à doutrina da Igreja Católica, a CDF ainda assim decide publicar a

³⁰ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 600.

³¹ CARDEAL König defende o teólogo Pe. Jacques Dupuis. In: SEDOC Internacional, v. 31, n. 274, p. 644-647

³² Ibidem, p. 645.

³³ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 601.

Notificação³⁴ em razão “das notáveis ambiguidades e dificuldades sobre pontos doutrinários de relevante alcance” que poderiam “conduzir os leitores a opiniões errôneas e perigosas”. Como objetivo da Notificação estava o intento de “salvaguardar a doutrina da fé católica dos erros, ambiguidades ou interpretações perigosas” (Preâmbulo).

Conforme esclareceu Teixeira, “com a Notificação assinada, o teólogo Jacques Dupuis se vê convocado a seguir as teses enunciadas pelo dicastério romano, comprometendo-se a conformar-se aos conteúdos doutrinários indicados, tanto na sua atividade teológica como em suas publicações, sendo que o texto da Notificação deverá estar inserido nas reedições ou traduções do mencionado livro”³⁵.

Segundo Teixeira, muitas das questões apresentadas já haviam sido respondidas de forma clara e sóbria em suas reações às recensões da obra, no artigo *La Teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata*³⁶.

Em comunhão com Teixeira deve-se reconhecer que talvez a maior contribuição teológica de Dupuis não tenha sido captada por seus avaliadores: garantir o mistério da transcendência de Deus e de seu plano de salvação, presencializado no rico manancial do pluralismo religioso. Um pluralismo que deita suas raízes na profundidade de um Deus que é amor, capaz de se dar e acompanhar os seres humanos na diversidade de seus caminhos³⁷.

Conforme pareceu claro graças à análise crítica oferecida por Teixeira, pode-se concluir que tanto a *Dominus Iesus* quanto a Notificação foram mecanismos de controle doutrinário da fé, utilizados pela CDF em uma atitude de clara desconfiança com a possibilidade de aplicação de uma hermenêutica da descontinuidade e da mudança na leitura dos textos conciliares. Esta análise foi oferecida pelo próprio Secretário da CDF, na abertura do livro intitulado “Documenta”³⁸, por reunir os 106 documentos publicados pela CDF de 1966 a 2006.

Após essa breve incursão na obra de Dupuis, bem como na recepção de seu pluralismo inclusivo pela comunidade teológica e pelos guardiões da ortodoxia, o próximo passo será analisar as produções científicas originadas das pesquisas à sua obra para, nesse contexto, situar esta dissertação.

Como desdobramento da perspectiva aberta na teologia das religiões pela obra de Jacques Dupuis “Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso” foram escritos vários

³⁴ TEIXEIRA, Faustino. *Dominus Iesus em ação – a notificação sobre o livro de Jacques Dupuis*, p. 426.

³⁵ *Ibidem*, p. 426.

³⁶ *Ibidem*, p. 426.

³⁷ TEIXEIRA, Faustino. *Dominus Iesus em ação – a notificação sobre o livro de Jacques Dupuis*, p. 429.

³⁸ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*.

artigos e livros por todo o mundo³⁹. Em 2003, em sua homenagem foi lançado o livro *In Many and Diverse Ways*, onde teólogos respeitados avaliaram e pontuaram algumas de suas mais importantes contribuições para uma teologia do pluralismo religioso.

No Brasil, quem recentemente pesquisou sobre a obra de Jacques Dupuis foi Irene Martins Capello. Sua pesquisa foi publicada em 2005 sob o título “O desafio do Diálogo Interreligioso no Pensamento de Jacques Dupuis”⁴⁰. Em seu trabalho, a autora trouxe à tona as tensões que alguns pontos da obra de Dupuis provocaram junto à CDF e as reações a essas tensões por meio da “Notificação ao livro do Pe. Dupuis”. Porém, o objetivo específico da pesquisa de Capello foi discutir como a proposta daquele teólogo pode oferecer pistas que auxiliam na prática pedagógica da universidade Católica⁴¹.

A escolha do tema desta dissertação tem a ver com o lugar existencial onde se situa o pesquisador. Por ser presbítero católico, inserido diretamente na ação pastoral, não há como desconhecer a diversidade religiosa que a cada dia mais parece se impor no até então hegemônico espaço católico. Mesmo as religiões de matriz africana que sempre estiveram presentes nos pequenos municípios e eram “toleradas”, hoje com o advento das subjetividades religiosas buscam reconhecimento e respeito. Por outro lado, como educador de uma comunidade eclesial, o presbítero tem o dever de ajudar seu povo a dar razões teológicas para a nova consciência do valor das alteridades. Àqueles que ainda trazem arraigada no coração uma teologia do acabamento, é missão do presbítero ajudá-los a fazer a passagem para uma nova perspectiva teológica que se traduza em novas práticas de convivência e aproximação. Aqui, pois, parece ir-se delineando o diferencial desta pesquisa quanto a de Irene Capello.

A intenção deste trabalho é buscar no modelo teológico de Dupuis uma pista que abra o cristocentrismo que rege a fé católica a uma perspectiva dialogal mais ampla com relação às outras tradições religiosas, respeitando-lhes sua alteridade irreduzível. Isto se impõe porque, tanto os fieis leigos quanto os que exercem algum ministério ordenado que tenham alguma sensibilidade quanto ao valor teológico das diferenças religiosas carecem de uma teologia que descortine horizontes para um encontro corajoso com os outros, sem tratá-los como um cristianismo anônimo e sem, contudo, romper com as convicções fundantes da fé católica. Sob a dissertação, portanto, desliza o desejo de buscar por meio do pluralismo inclusivo uma saída para a teologia dos limites estreitos na qual se encontra. Há todo um movimento irreversível de respeito e de valorização das diferenças que se vai tornando valor

³⁹ Para tanto, cf. KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 271-281.

⁴⁰ CAPELLO, Irene Martins. *O Desafio do Diálogo Inter-Religioso no Pensamento de Jacques Dupuis*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 15 (Introdução).

cultural. As novas gerações já respiram essa perspectiva. O que se quer aqui é apresentar uma teologia que busque estar à altura desse novo ser humano, para que a fé cristã continue a lhe ser pertinente.

Para além das experiências de comunhão em torno das questões sociais que, de alguma forma, aproximam os católicos dos “outros”, o que se persegue é uma fundamentação que garanta, pela teologia, plausibilidade ontológica para a existência das outras tradições religiosas. Além disso, se quer buscar em Dupuis embasamento para o reconhecimento do significado salvífico das outras tradições religiosas para os seus membros dentro do único desígnio de salvação de Deus para a humanidade.

Só é possível um legítimo diálogo quando previamente há o reconhecimento dos interlocutores de sua mútua dignidade. A sensação é que o diálogo entabulado entre os católicos e os membros de outras tradições religiosas é sempre por concessão, já que “os outros” não professam a fé no “único salvador universal” e lá não foi Deus quem tomou a iniciativa de ir-lhes ao encontro. Há que se admitir que na lida pastoral os católicos em geral são ainda tomados de certo complexo de superioridade quanto aos membros das outras tradições religiosas.

Mesmo afirmações mais abertas do catolicismo tradicional como a ação do Espírito para além da Igreja e a edificação do Reino por parte de todas as pessoas de boa vontade, são quase frequentemente interpretadas como generosidade da fé cristã para com os membros das outras tradições religiosas, como se fosse dado a eles algo que genuinamente pertence aos cristãos. Por essas razões objetivou-se pesquisar pela vertente teológica que lugar verdadeiramente ocupam os membros das outras religiões no Reino de Deus. O mesmo se diga quanto ao Espírito Santo. Qual a sua ação nas outras tradições religiosas, uma vez que ele foi praticamente reduzido pela fé cristã a Espírito de Jesus.

O contraponto a essas perspectivas é a pesquisa do parecer da ortodoxia. Diante da sensibilidade dialogal que mesmo sem grandes fundamentos teológicos vai-se firmando no coração das pessoas, como reage a ortodoxia? O que os católicos podem esperar em termos de orientação oficial quanto à consideração salvífica não somente das pessoas de outras tradições religiosas, mas das instituições religiosas onde estas outras pessoas professam suas fés? Conhecer a posição da ortodoxia é fundamental para que se possa avaliar até onde é possível ouvi-la sem violentar a própria consciência.

Por fim, um aspecto peculiar deste trabalho é indagar pelas contribuições que possam ser assimiladas na prática pastoral, bem como se são possíveis novos desdobramentos da reflexão de Dupuis em outras áreas da teologia das religiões. Ainda um aspecto próprio é se

permanecem questões abertas e se e como Dupuis contribuiu para o avanço da reflexão também dessas questões.

A dissertação trata do como Dupuis fundamenta na teologia e na exegese seu modelo teológico por meio do qual busca garantir o pluralismo de princípio articulado com a constitutividade de Jesus para a salvação. Como as religiões podem ser queridas por Deus sem que fiquem devedoras da fé cristã como um cristianismo diminuído? Na medida em que as tradições religiosas veiculassem tão somente a salvação “de Jesus Cristo” perderiam sua especificidade e isto seria um atentado contra a alteridade constitutiva de cada religião. Daqui a reconsideração do lugar salvífico da Igreja. Se as religiões podem “mediar” uma salvação maior que a de Jesus Cristo, ainda que dele nunca desligada, que papel exerce a Igreja junto às tradições religiosas? Ainda outra questão diz respeito ao fato das religiões ajudarem na construção do Reino de Deus. Se a Igreja primitiva uniu Jesus ao Reino, como as tradições podem fazer parte do Reino sem receberem o influxo salvífico de Jesus, ainda que por força do seu Espírito? Há que se afirmar que a teologia de Dupuis é de uma sutileza especial porque se propõe a manter-se nos limites da tradição cristã. Isso nunca será demasiado afirmar. Essas questões são o epicentro da pesquisa.

Como resposta a essas questões, este trabalho pesquisa sobre a cristologia trinitária conforme Dupuis a propõe para aí fundamentar o pluralismo religioso de princípio. A partir desta cristologia, será possível argumentar quanto à complementaridade interreligiosa e mesmo quanto à plenitude qualitativa da revelação em Jesus, entendendo o porquê Dupuis afirma ser a unicidade de Jesus não absoluta, mas relacional. Aqui a pesquisa sabe-se em um terreno delicado, porque toca os fundamentos da fé cristã, porém Dupuis oferece embasamento seguro para que se avance sem resvalar para o paradigma pluralista, mas ao mesmo tempo, provocando o inclusivismo para que se repositicione. A pesquisa mostra a viabilidade de se articular teocentrismo e inclusivismo a partir da tradição cristã mais autorizada, sem que para tanto se precise usar de malabarismos teológicos.

Por outro lado, não é intenção desta dissertação discutir sobre a autoridade dos teólogos ou exegetas citados por Dupuis para a composição de seu modelo teológico. O que se intenta é conhecer suas reflexões para ver como Dupuis as utiliza para fundamentar suas perspectivas. Outra questão é quanto aos outros aspectos da obra de Dupuis, que aqui não foram contemplados. Não o foram, pois embora a pesquisa seja eminentemente teórica e a busca seja por uma fundamentação teológica para o diálogo interreligioso, há um forte apelo por parte do pesquisador por uma maior aplicabilidade pastoral da pesquisa.

Outra intenção, como anteriormente já citada, é conhecer as reações da ortodoxia ao pensamento de Dupuis. Exatamente por isso no segundo capítulo, a pesquisa se fixa tão somente nos posicionamentos oficiais do Magistério eclesial que visam contra-argumentar Dupuis. Porque as reações à perspectiva de Dupuis são baseadas em dois documentos da CDF, a Notificação ao livro de Dupuis e a *Dominus Iesus* se fez opção por uma abordagem mais breve, até porque os referidos documentos pretendem apenas expor de forma sucinta os ensinamentos oficiais, sobretudo os do Vaticano II.

Um esclarecimento que também se impõe é sobre o lugar do pesquisador. Mesmo que de quando em vez pareça que aquele que dirige a pesquisa não toma distância dos textos ou dos pronunciamentos, essa atitude se deve à opção por uma exposição um tanto mais objetiva, sem emissão de juízo crítico.

A essas alturas, talvez aqui fossem importantes alguns esclarecimentos quanto à autoridade dos documentos e pronunciamentos usados para contestar a teologia de Dupuis como reações do Magistério. Esta colocação se refere especialmente à Comissão Teológica Internacional e ao teólogo França Miranda. O que legitima tanto uma instância teológica quanto um teólogo em particular serem apresentados como porta-vozes da ortodoxia?

Um primeiro esclarecimento é sobre a função de ensinar na Igreja. Ainda que o senso comum costume reduzir a função magisterial àqueles que receberam o sacramento da Ordem, Santo Tomás de Aquino faz distinção de dois tipos de *magisterium* no corpo eclesial: o da cátedra pastoral do bispo e o da cátedra acadêmica do teólogo (Tommaso, Quodlib. III, q. 4, a.1 (9) – Marietti 47)⁴². Quanto à cátedra pastoral dos bispos, há graus variados de autoridade quanto aos documentos por eles emanados. É o que se verá a seguir.

Para que se possa avaliar e interpretar os documentos do Magistério, deve-se ter clara a distinção do peso e do valor de cada um deles. Não sem razão advertiu Francis Sullivan⁴³, que é sempre importante ter em vista, quando se trata de documentos do Magistério, quem fala no documento; a quem é dirigido o ensinamento; qual o tipo de documento publicado; qual a força de sua linguagem. De acordo com o Concílio Vaticano I há que se distinguir entre os documentos emanados pela Igreja aqueles que o foram em “declaração solene” – por meio de um Concílio ecumênico ou quando o Bispo de Roma fala *ex cathedra* – e os emanados pelo Magistério ordinário universal – aqueles emitidos pelo inteiro colégio dos bispos,

⁴² Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo*, p. 28.

⁴³ SULLIVAN, Francis A. *Capire e Interpretare il Magistero: una fedeltà creativa*, p. 23.

incluindo o papa⁴⁴. Nunca é demais lembrar que o Vaticano II optou por não fazer pronunciamento solene que exigisse a adesão incondicional da fé dos católicos⁴⁵. Era esta a intenção de João XXIII expressa em seu discurso de abertura conciliar: “o *punctum saliens* deste Concílio não é, portanto, a discussão de um artigo ou outro da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres e dos Teólogos antigos”⁴⁶.

O papa exerce o seu ofício magisterial universal por meio das suas encíclicas, cartas e exortações apostólicas que gozam da maior autoridade na Igreja, dentro deste âmbito próprio de autoridade⁴⁷. Por outro lado, esses documentos não têm caráter de pronunciamento definitivo, resguardando, pois, a possibilidade de uma futura reconsideração. Isto se aplica, especialmente, aos limites atualmente impostos pela *Redemptoris missio* às pesquisas teológicas quanto à cristologia, a pneumatologia e a eclesiologia no que tange, especialmente, à teologia das religiões.

Quanto aos documentos das Congregações romanas, como no caso, da CDF, ainda que contando com a aprovação pontifícia, esses documentos têm uma “autoridade menor” com respeito àqueles promulgados pessoalmente pelo papa⁴⁸. Há que se observar, portanto, que embora a *Dominus Iesus* ofereça “um quadro de referência essencial à teologia das religiões e ao diálogo inter-religioso e ecumênico”⁴⁹ essa Declaração não vem assinada pelo papa, mas pelo então Cardeal Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Exatamente por sua menor autoridade, esse “quadro de referência à teologia das religiões” não deve ser tomado como palavra definitiva da Igreja quanto à questão.

Sobre os documentos de bispos singulares, ou conferência episcopais (como a da Ásia, por exemplo) têm autoridade menor com respeito aos documentos emitidos pelo papa e pelo Concílio. Entretanto, como prevê o Código de Direito Canônico (CDC) no *cânon* 753⁵⁰,

Os Bispos que se acham em comunhão com a cabeça e os membros do Colégio, quer individualmente, quer reunidos nas Conferências dos Bispos ou em Concílios particulares, embora não gozem de infalibilidade no ensinamento, são autênticos doutores e mestres dos fiéis confiados a seus cuidados; os fiéis são obrigados a aderir, com religioso obséquio de espírito, a esse autêntico Magistério de seus Bispos.

⁴⁴ Cf. SULLIVAN, Francis A. *Capire e Interpretare il Magistero: una fedeltà creativa*, p. 22-23.

⁴⁵ SULLIVAN, Francis A. *Capire e Interpretare il Magistero: una fedeltà creativa*, p. 23.

⁴⁶ ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*, p. 233.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁹ AMATO, Angelo. Introdução à Edição Original. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 26. Introdução.

⁵⁰ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (Trad.). *Código de Direito Canônico*, p. 347.

Se isso se aplica ao bispo em particular, que peso simbólico há de ter um documento síntese das conferências episcopais de um continente gigantesco como o asiático!

Mas há ainda outra instância de autoridade considerável quanto à função de ensinar na Igreja: é a Comissão Teológica Internacional. Sua legitimidade magisterial talvez possa encontrar fundamento a partir da cátedra acadêmica do teólogo, porém sua relevância eclesial está em que esta Comissão é designada pelo papa. Sua missão é geralmente estudar e publicar os temas por ele propostos. Exatamente por este motivo, no segundo capítulo quando se buscou ouvir a voz da ortodoxia quanto à obra de Dupuis, muitas vezes se fez uso do livro da Comissão Teológica “O Cristianismo e as Religiões”⁵¹. Ao longo dos textos poder-se-á perceber a afinidade entre a Comissão Teológica Internacional e os Documentos *Dominus Iesus* e a Notificação ao livro de Dupuis, até porque, o então cardeal Ratzinger era também o presidente daquela Comissão Teológica.

Dentre os nomes desta Comissão Teológica em questão, há um brasileiro, que encarna o inclusivismo bem próximo da perspectiva romana, o jesuíta Mário de França Miranda. Também por este motivo, suas obras foram amplamente consultadas.

Por fim, nunca é demais salientar, a partir mesmo da distinção proposta por Tomás de Aquino, que quando Dupuis faz sua proposta teológica à Igreja, ele a faz em pleno uso de seu poder magisterial, pois fala a partir de um lugar imprescindível para a fé católica: a partir de sua cátedra de teólogo da Igreja.

Retornando a delimitação do tema, quanto ao terceiro capítulo, a pretensão foi conhecer os desdobramentos da reflexão teológica. Talvez aqui alguém esperasse um embate teológico com a posição da ortodoxia. A opção não foi por este caminho, haja vista o fato que Dupuis propõe seu modelo teológico exatamente a partir da ortodoxia por meio de uma hermenêutica interreligiosa da teologia oficial do Magistério católico. Da parte da ortodoxia, na Notificação à obra de Dupuis não houve novas proposições, mas reapresentação da doutrina de sempre, ainda que perpassada por um tom absoluto. Tendo em vista estas considerações, notar-se-á que o terceiro capítulo gira em torno das contribuições de Dupuis abrindo-as às conexões com outros teólogos da religião. O próximo passo é apresentar, de forma breve e sucinta, como está estruturada a pesquisa.

O primeiro capítulo, ao abordar a proposta teológica de Dupuis, pretendeu mostrar a plausibilidade de uma teologia cristã do pluralismo religioso, porém articulada com o paradigma inclusivista. Para tanto é exposta sua cristologia trinitária e pneumatológica, de

⁵¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*.

onde Dupuis, aportado em exegetas como Léon-Dufour, fala da inesgotabilidade do Verbo de Deus em Jesus Cristo e de sua ação iluminadora universal sobre os povos e religiões antes e mesmo depois do evento-Cristo. Na mesma linha teológica, Dupuis fala da ação do Espírito de Deus que não se restringe a ser o Espírito de Jesus ressuscitado, garantindo, dessa forma, sua ação salvífica para além de Cristo. O ponto decorrente destas afirmações diz respeito ao lugar salvífico da Igreja na salvação universal. Dupuis deixa claro que a Igreja medeia de forma derivada a salvação para os católicos; para as outras tradições, seu empenho é mostrar que a salvação de Deus por meio de suas “duas mãos” pode ser mediada pelas respectivas tradições religiosas onde se vinculam os fieis.

O segundo capítulo abordou a reação da ortodoxia às propostas de Dupuis. Sempre aportada na interpretação mais fechada dos textos do Vaticano II, a partir da “hermenêutica da reforma” a CDF expõe novamente em linguagem absoluta como o Magistério entende a plenitude da revelação em Jesus Cristo e o lugar das outras tradições religiosas no plano divino de salvação. Para tanto, o Magistério corrige a perspectiva de Dupuis e repropõe a cristologia clássica da Igreja sempre por meio de uma interpretação que abre pouco espaço à distinção entre as pessoas divinas no interior da Trindade. Com isso, intenta também o Magistério reafirmar a doutrina sobre a Igreja como o lugar para onde se ordenam todos os membros das outras religiões. Na perspectiva da teologia do acabamento sobre a qual se edifica a teologia magisterial, essa atitude é compreensível, uma vez que as religiões estão no mundo, ainda que disso não se deem conta, à espera da missão da Igreja.

Por fim, o terceiro capítulo tratou dos desdobramentos do modelo teológico de Dupuis refletindo sobre algumas de suas contribuições preciosas para o universo teológico bem como algumas questões que abordadas por Dupuis, continuam abertas à espera de novas elaborações.

Devido à atualidade do debate teológico em torno do pluralismo religioso e devido ao rigor e a seriedade da teologia de Jacques Dupuis, o pesquisador acredita estar oferecendo mais uma contribuição em vista de um inclusivismo que não tema dilatar as cordas do próprio coração, para vir a ser de fato um inclusivismo pluralista.

CAPÍTULO 1: MODELO TEOLÓGICO DE JACQUES DUPUIS

Eis-me, eis-me, ó meu segredo, ó minha confiança!

Eu te chamo?... Não. És tu que me chamas para ti!

Al Halladj

Algumas questões fundamentais são lançadas atualmente à teologia das religiões por duas instâncias que parecem pouco dispostas a ceder de suas posições. De um lado a ortodoxia da Igreja com sua confissão de fé centrada no cristocentrismo cuja hermenêutica magisterial aponta para uma perspectiva mais restritiva. De outro, a sensibilidade cultural cada vez mais avessa a discursos absolutos de toda ordem, aberta à pluralidade, à multiplicidade, ao valor das subjetividades, inclusive religiosas. Em termos teológicos a questão é como articular a constitutividade de Jesus Cristo para a salvação da humanidade com a alteridade das outras tradições religiosas que não aceitam ser tratadas como iniciativas puramente humanas à procura da salvação de Deus que se lhes vem ao encontro em Jesus Cristo por meio da Igreja.

Não há dúvida que esses dois imperativos, quando combinados, parecem insolúveis. A questão é como instaurar na iniciativa divina tanto a origem do cristianismo quanto das outras tradições religiosas para garantir-lhes igual dignidade no único plano divino de salvação para a humanidade mantendo, porém, a constitutividade de Jesus para a salvação universal. Como dizer que as religiões são iniciativas do próprio Deus ao lado da encarnação do Verbo? Seriam as religiões queridas por Deus em função do cristianismo? Seriam elas veiculação da salvação cristã? Mas se assim fosse, não seria uma desqualificação da alteridade e da originalidade de cada tradição, reduzidas a um cristianismo diminuído? Não seria esse pensamento uma afronta ao Deus de toda singularidade?

A essas questões e seus desdobramentos Dupuis tentará responder por meio de seu modelo teológico, o pluralismo inclusivo. Embasado na cristologia trinitária e pneumatológica, Dupuis consegue harmonizar pluralismo de princípio e centralidade do mistério pascal, constitutividade salvífica de Jesus e salvação de Deus nas religiões, unicidade

de Cristo e as figuras salvíficas das outras tradições religiosas, o lugar da Igreja e das outras religiões como “mediadoras” da salvação para os seus fieis.

O intuito então deste capítulo é apresentar em linhas gerais a engenhosidade teológica de Dupuis que tece a fidelidade à Igreja com a fidelidade à sensibilidade hodierna.

1. Teologia de Pluralismo Religioso

Um dos temas que perpassa praticamente toda a obra clássica de Jacques Dupuis “Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso” é, sem dúvida, o pluralismo religioso de princípio. Sobre este tema, articulado com a cristologia trinitária e pneumatológica, apoia-se seu modelo teológico, o pluralismo inclusivo.

Conforme Dupuis, a expressão “pluralismo religioso”, fenômeno característico do mundo atual, quando associado à teologia⁵² quer sinalizar não somente a questão sobre a “salvação dos membros das outras tradições religiosas, e nem mesmo a questão do papel de tais tradições na salvação dos seus seguidores. Ela busca com mais profundidade, à luz da fé cristã, o significado, no projeto de Deus para a humanidade, da pluralidade das fés vivas e das tradições religiosas que nos cercam”⁵³.

O que está em jogo, segundo Dupuis, não é mais a pergunta sobre o papel das tradições religiosas, mas “a raiz do próprio pluralismo, o seu significado no projeto de Deus para a humanidade, a possibilidade de uma convergência das várias tradições, com pleno respeito pelas suas diferenças, o seu mútuo enriquecimento e sua recíproca fecundidade”⁵⁴.

Para além da constatação do fenômeno da multiplicidade das religiões, uma teologia do pluralismo religioso interroga-se sobre o porquê desta diversidade no desígnio amoroso de Deus.

Para Dupuis, falar em pluralismo religioso de princípio é dar plausibilidade teológica à multiplicidade das religiões que passam a ser acolhidas não somente como realidades sócio-

⁵² Elmar Klinger referindo-se à teologia do pluralismo religioso dirá: “o mais interessante, o mais importante, o mais discutido e também o mais esclarecido mote dessa teologia é seu próprio conceito título: pluralismo. É usado tanto substantiva quanto adjetivamente. Significa a multiplicidade atual das religiões com a qual temos de lidar, mas ao mesmo tempo a interpretação dessa multiplicidade na teologia”. KLINGER, Elmar. *Jesus e o Diálogo das Religiões: o projeto do pluralismo*, p. 21.

⁵³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 25.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

históricas⁵⁵, “como um dado conjuntural passageiro, uma ameaça ou expressão da fragilidade missionária da Igreja”⁵⁶ ou como o um sinal da provisoriedade/progressividade com a qual o homem procura e exprime a própria aproximação da verdade⁵⁷, mas como queridas pelo próprio Deus, portanto, com um significado positivo no plano divino para a humanidade.

Uma questão que se impõe é sobre qual fundamento teológico seria possível construir uma reflexão madura sobre o pluralismo religioso de princípio “que não partisse de uma visão truncada da religião e das religiões entendidas como nada mais que uma procura humana de Deus”⁵⁸. Para tanto, Dupuis descarta argumentos como o recurso à fé no único Deus pela pluralidade de pessoas, ou o simples apelo ao caráter plural das realidades ou ainda a referência à variedade dos modos com que, nas diversas culturas do mundo, os homens expressaram sua procura pelo Mistério divino, ou, por fim, a finitude de toda expressão humana do Mistério⁵⁹.

O dado da fé sobre o qual é possível conferir positividade à pluralidade das tradições⁶⁰ é a superabundante generosidade com que Deus prodigalizou aos seres humanos a comunicação plural que ele mesmo estabelece desde toda eternidade no interior de sua vida divina⁶¹. Dupuis fala no transbordamento amoroso de Deus para fora de si nas religiões: “O Deus uno e trino, que é mistério de amor, não se encerra na solidão da incomunicabilidade, mas comunica o seu mistério plural ao gênero humano na história. Trata-se de uma comunicação transbordante e diversificada”.⁶² As tradições religiosas da humanidade expressam, como respostas pluriformes dadas pelos seres humanos na diversidade de suas culturas, estes diversos modos (Hb 1,1) com que Deus falou e se prodigalizou aos seres humanos, muitas vezes, em sua história.⁶³ Nas tradições religiosas se faz presente “não

⁵⁵ Sobre o pluralismo de fato assim diz José Maria Vigil: “A pluralidade das religiões era, pois, um fato lamentável, um fato negativo; era um pluralismo que se dava ‘de fato’, porém que não era vontade de Deus, que não era um ‘pluralismo de direito’”. VIGIL, José Maria. *Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente*. In: ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO. *Por los Muchos Caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la libertación*, p. 139.

⁵⁶ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 610.

⁵⁷ Esta perspectiva talvez seja a que melhor traduza a teoria do acabamento que de forma recorrente tem despontado no Magistério dos dois últimos papas João Paulo II e Bento XVI.

⁵⁸ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 317-318.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 317.

⁶⁰ José Maria Vigil coloca em conexão dois dados teológicos para fundamentar o pluralismo de princípio: “à vontade salvífica universal de Deus para com todos os seres humanos e todos os povos” e – citando Dupuis – “A superabundante riqueza e variedade das automanifestações de Deus à humanidade”. Assim se expressa o teólogo: “Ambas as afirmações teológicas são de tal calibre e profundidade que resultam indiscutíveis”. VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*, p. 115.

⁶¹ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 318.

⁶² TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 610.

⁶³ *Ibidem*, p. 610-611.

simplesmente um anseio descaracterizado, impessoal de um Deus desconhecido, mas a presença real do Deus de amor e misericordioso em sua rica iniciativa de oferecimento salvífico”⁶⁴.

1.1 Um Deus que tem se acercado dos homens ao longo de sua história

Deus, na grandiosidade de seu amor e comunicação, conforme a perspectiva da teologia quis desde o início da criação, dar-se a conhecer por meio de palavras e gestos salvíficos a toda a humanidade. Para além de atuações regionais ou pontuais, o desígnio salvífico de Deus abraça toda a história do mundo e dos povos, elevando-a a história da salvação.⁶⁵ Assim diz Dupuis: “[Ela a história da salvação] é a própria história humana e do mundo, vista com os olhos da fé como um ‘diálogo de salvação’ que Deus estabeleceu livremente com a humanidade desde a criação e que continua pelos séculos até a consumação do seu Reino no *escathon*”⁶⁶.

Deus se revela doando-se e se diz salvando. Esta verdade religiosa é testemunhada na Sagrada Escritura por meio das várias alianças seladas ao longo do tempo entre Deus e a humanidade⁶⁷.

É comum na visão retrospectiva da salvação estabelecer sua gênese a partir somente da primeira aliança celebrada entre Deus e Abraão⁶⁸ e posteriormente aprofundada em Moisés. Entretanto, os nove primeiros capítulos da Bíblia testemunham a iniciativa salvífica de Deus em dois ciclos bem distintos, o ciclo de Adão e o ciclo de Noé. É certo que a expressão “aliança” não é usada na relação de Deus com Adão, porém a Sagrada Escritura fala da intimidade entre o Criador e o pai da raça humana. Esta íntima relação será

⁶⁴ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 611.

⁶⁵ Sobre o acontecer da salvação no e mediante o mundo, o tempo e a história, ver: RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*, p. 55-57.

⁶⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 303.

⁶⁷ André Torres Queiruga apresenta um leque de experiências que podem ser abarcadas pelo conceito de revelação: “revelação é tudo: desde o rito, no qual se presencializa a ação primordial divina, até o mito, que converte a experiência do sagrado em expressão fabuladora; desde a oração, onde o divino se faz dialogante, até a ação moral, onde é simples presença que manda, ampara ou julga; desde o templo ou lugares sagrados, em que a presença se configura, até as mil modalidades de hierofanias, em que aparece a infinita riqueza de seu rosto, ou até mesmo o tabu, no qual se manifesta o aspecto negativo de seu poder”. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana*, p. 25-26.

⁶⁸ Exemplo contundente desta afirmação é DANIELOU, Jean. *Sobre o Mistério da História*. p. 96-108.

interpretada pelos Padres da Igreja como símbolo da primeira aliança universal de Deus com os seres humanos⁶⁹.

O termo “aliança” será usado explicitamente no ciclo de Noé (Gn 9). Anunciada antes do dilúvio, a aliança é confirmada por Deus por meio de Noé com toda a criação⁷⁰. Trata-se, pois, de uma aliança cósmica que garantirá a nova ordem do mundo para além do caos provocado pelo dilúvio. A intervenção de Deus na ordem cósmica é expressão da fidelidade de Deus na ordem histórica de Israel. Contra a tentação de se perceber a religião cósmica como meramente natural, dirá Dupuis: a aliança cósmica é considerada “uma intervenção pessoal e universal de Deus na história das nações antes da aliança que se seguiu com o povo eleito. As tradições religiosas da humanidade são as testemunhas escolhidas desta aliança com as nações⁷¹”.

A pergunta que se impõe é sobre o grau de validade das alianças de Noé e Moisés à luz da nova aliança selada em Jesus Cristo. Não teriam as alianças veterotestamentárias sido ab-rogadas com a vinda de Cristo?⁷²

O diálogo judeu-cristão desses últimos anos tem mostrado que a aliança de Deus com Moisés não pode ser abolida. Claude Geffré dirá do distanciamento por parte do Magistério católico da teologia da substituição – a teologia da transferência da aliança de Israel à Igreja – para a teologia da afirmação da permanência da aliança entre Deus e Israel em face da Igreja⁷³.

Aportado nas declarações do Magistério⁷⁴ e nas reflexões da teologia atual⁷⁵, Dupuis afirmou a indissolubilidade entre Israel e o Cristianismo na história da salvação e os situa a ambos sob o mesmo arco da aliança:

⁶⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 52-57.

⁷⁰ Simone Weil dirá: “Na Bíblia se diz que Deus fez um pacto com a humanidade na pessoa de Noé, pacto no qual o arco-íris foi o sinal. Um pacto de Deus com o homem não pode ser mais do que uma revelação”. WEIL, Simone. *Espera de Deus*, p. 236.

⁷¹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 57.

⁷² Ouçamos mais uma vez Danielou: “a aliança de Noé foi a verdadeira religião da humanidade antes da aliança abraâmica. Mas precisamente a partir desta ela caducou. E a partir do Evangelho, ela é duplamente caduca. Ela aparece, assim, como duplamente anacrônica. A culpa das religiões pagãs é não saberem eclipsar-se diante da religião revelada”. DANIELOU, Jean. *Sobre o Mistério da História*. p. 22.

⁷³ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 186.

⁷⁴ “Em 1980, na Alemanha, João Paulo II afirma que a antiga aliança não foi ‘jamais revogada’, rompendo assim com um repertório tradicional cristão que com frequência afirmava o caráter obsoleto desta primeira aliança depois da instituição da nova aliança com o evento-Cristo”. TEIXEIRA, Faustino. *Para uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso: a propósito de um livro (II)*. In: *Perspectiva Teológica*. v. 30, n. 81. p. 216.

⁷⁵ Especialmente nos teólogos N. Lohfink e D’Costa. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 318-324.

A aliança mediante a qual o povo judeu obtinha a salvação no passado e continua ainda hoje sendo salvo é a mesma aliança pela qual os cristãos são chamados à salvação em Jesus Cristo. Não há qualquer substituição de um novo povo de Deus no lugar de outro povo declarado, de agora em diante, “antigo”, e sim uma ampliação até os confins do mundo do único povo de Deus, do qual a eleição de Israel e a aliança com Moisés eram e continuam sendo a raiz e a fonte, o “fundamento e a promessa”⁷⁶.

À questão, portanto, se os judeus são salvos mediante a primeira Aliança ou a “nova Aliança” Dupuis responde dizendo: “a salvação chega aos judeus pela aliança concluída por Deus com Israel e levada à perfeição em Jesus Cristo. A aliança permanece ainda hoje como uma via de salvação, mas não independentemente do evento-Cristo”⁷⁷.

O entendimento da aliança salvífica com Israel feita por intermédio de Moisés e sua relação com o Cristianismo poderia ser, de modo analógico, catalisadora para a relação do Cristianismo com as outras tradições religiosas por meio da aliança celebrada com Noé. Assim como a aliança mosaica ao atingir sua plenitude em Cristo não foi revogada, o mesmo poder-se-ia afirmar quanto à aliança cósmica. O evento-Cristo antes de anular a aliança de Deus com as nações desvela-lhe seu sentido pleno⁷⁸.

Claro que essa perspectiva que propõe dar à aliança com as nações já um caráter de irrevogabilidade pressupõe uma abordagem que não faça distinção rígida entre salvação geral e especial⁷⁹, só possível por um estudo positivo das diversas tradições religiosas que acolha a dimensão reveladora da concepção mítica sobre as quais estão amplamente radicadas⁸⁰.

Do exposto, parece possível concluir sobre a amplitude do plano divino para a humanidade que extrapola a eleição de Israel. Já em Adão, mas especialmente em Noé, Deus acerca-se dos povos ao longo das suas histórias, se lhes manifesta em uma multiplicidade espantosamente grande de faces⁸¹ e lhes oferece aliança. Uma procura divina à qual puderam responder segundo suas possibilidades limitadas. A razão dessa procura por parte de Deus só

⁷⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 324.

⁷⁷ Ibidem, p. 324. Note-se que esta perspectiva é diferente da de Ratzinger. Este teólogo alterou a liturgia antiga de modo que esta expressasse que Cristo é salvador de todos, também dos judeus. BENTO XVI, Papa. *Luz do Mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos – uma conversa com Peter Seewald*, p. 136.

⁷⁸ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 325.

⁷⁹ Assim se expressa Rahner: “Se os ‘profetas’ que surgem em determinada história da salvação e as instituições religiosas que nela se fundam gozam de autoridade para a pessoa individual em sua própria e pessoal autoexplicação religiosa, então podemos e devemos também falar de uma história particular, categorial e ‘oficial’ da revelação”. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*, p. 197-198.

⁸⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, 325-326.

⁸¹ HÄRING, Hermann. As múltiplas faces do divino? *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 258, p. 5. [165]. Esta também é a perspectiva da *Mysterium Salutis*: “O Deus da criação e da História, conclui uma aliança, não apenas com Israel, mas com a ‘terra’, na pessoa de Noé (Gn 9,13)”. FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, III/7, p. 11.

encontra explicação na gratuidade do seu amor pela humanidade. Aí a razão se cala e o coração acolhe.

Dupuis ao aproximar o prólogo da Carta aos Hebreus⁸² do prólogo do Evangelho de João⁸³ busca interpretar essas verdades bíblicas de forma que a revelação divina, para além da história bíblica, coincida com a história da salvação. Sua intenção é articular a autorrevelação de Deus à humanidade por meio da história dos povos com a expressão bíblica que diz ser o Filho único aquele que nos revelou Deus (cf. Jo 1,18) e, ainda mais, conciliar a amplitude da revelação divina que eleva toda a história humana à história da salvação com o *Lógos* de Deus que “no período final em que estamos, falou a nós por meio do Filho” (Hb1,2)⁸⁴.

Se a automanifestação de Deus que abraça toda a história não pode ser separada de sua revelação e salvação, pode-se concluir, portanto, que toda a história é lugar da revelação de Deus e de sua oferta de salvação. Entretanto, é claro que qualquer abordagem da revelação divina nas religiões que seja feita a partir do lugar existencial do cristianismo será formulada mediante categorias cristãs que confessem ser Jesus Cristo o revelador e o comunicador decisivo do mistério inefável, centro e fundamento da realidade e da vida humana ao qual são dados nomes diferentes e que dá sentido último à existência e às aspirações humanas⁸⁵. O mistério último universalmente presente, porém jamais abarcado é, para o cristão, o “Deus Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo” (2 Cor 1,3). Aqui uma referência clara de Dupuis a um tema que lhe é caro: o caráter de absolutez reconhecido somente a Deus.

Quanto à ação do Logos não encarnado (*Lógos ásarkos*) na história, sua abordagem teológica será necessariamente trinitária, como pressupõe Dupuis. É, pois, sob essa perspectiva que serão buscadas as “sementes do Verbo” e os traços do Espírito nas tradições religiosas, em seus livros sagrados e nas tradições orais que carregam a memória viva dessas tradições.

Do exposto, fica claro que, sob a perspectiva cristã, a autorrevelação de Deus se dá por meio de uma estrutura trinitária, onde toda vez que Deus falou na história o fez através do seu *Lógos*, no seu Espírito. Que o Pai se diga por meio do seu *Lógos* está claramente sugerido no prólogo do Evangelho de João, onde o *Lógos* de Deus é citado como “a luz verdadeira, aquela que ilumina todo homem” vindo ao mundo (Jo 1,1-3.9). O Concílio Vaticano II se

⁸² “Nos tempos antigos, muitas vezes e de muitos modos Deus falou aos antepassados por meio dos profetas. No período final em que estamos, falou a nós por meio do Filho. Deus o constituiu herdeiro de todas as coisas, e por meio dele, também criou os mundos” (Hb 1, 1-2).

⁸³ “Tudo foi feito por meio dele [...] [Ele] era a luz verdadeira, aquela que ilumina todo homem vindo ao mundo”. Jo 1, 3; 9.

⁸⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 327.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 329-330.

refere a esta passagem para dizer dos elementos de verdade presentes nas doutrinas das outras tradições religiosas e parece também usá-la como fundamento para falar das “sementes do Verbo” presentes nessas tradições (AG 11 e 15). O Papa João Paulo II na encíclica *Redemptoris missio* aprofunda a intuição conciliar: “É ainda o Espírito que infunde as sementes do Verbo presentes nos ritos e nas culturas, e as faz maturar em Cristo” (RM 28)⁸⁶.

Pode-se concluir que mesmo antes que a automanifestação de Deus culminasse na encarnação do seu *Lógos* (Jo 1,14), ele já havia falado à humanidade por meio do *Lógos ásarkos*. É a isto que parece referir-se Yves Ragin: “quando Cristo nasceu o mundo existia a bilhões de anos e a humanidade, sem dúvida, há mais de um milhão. Antes de se ter Deus revelado em Jesus Cristo, [...] já procurava fazer-se conhecido”⁸⁷.

No que diz respeito à atividade do Espírito Santo, tem sido crescente o reconhecimento de sua ação nas tradições religiosas⁸⁸ como tais, para além dos membros individuais que a elas se filiam. O Espírito se antecipa ao evento de Jesus Cristo e se estende, depois dele, para além das fronteiras da Igreja, Ele se difunde no mundo todo, Sua presença ativa é universal.

Uma questão consequente diz respeito aos livros sagrados das outras tradições: se, até que ponto e de que modo deveriam eles ser acolhidos pelos teólogos cristãos como uma palavra dirigida genuinamente por Deus aos seres humanos e ser entendidos, portanto, como mediações da atividade do Espírito na vida religiosa dos outros fieis. Dupuis responde distinguindo três realidades que, segundo ele, estão intimamente correlacionadas: revelação divina, profetismo e sagradas escrituras⁸⁹.

Conforme citado na abordagem das alianças divinas pré-abraâmicas, a automanifestação pessoal de Deus às nações por meio de suas histórias pode ser assumida na teologia católica como verdadeira revelação divina, ainda que ordenada à revelação judaica e cristã⁹⁰. Quanto ao carisma profético, entendido como a missão de interpretar as intervenções

⁸⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 337-338.

⁸⁷ RAGIN, Yves. *O Espírito Santo sobre o Mundo*, p. 138-139.

⁸⁸ Dupuis faz uma incursão nos documentos conciliares e no Magistério dos papas pós-conciliares. Com clareza apresenta e evolução da abertura oficial da Igreja para o reconhecimento da ação do Espírito Santo nas outras tradições de fé, especialmente no pontificado de João Paulo II. DUPUIS, Jacques. *Gesù Cristo Incontro Alle Religioni*, p. 218-228.

⁸⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 340.

⁹⁰ Ibidem, p. 340. Aqui não seria conveniente entender a revelação divina às outras religiões como “ordenada” à revelação judaica e cristã como num processo crescente onde a culminância inclusive da revelação judaica acontecesse na revelação cristã, uma vez que João Paulo II reconheceu a irrevogabilidade da Aliança de Deus com Israel.

divinas na história de um determinado povo⁹¹, cada vez mais se reconhece sua presença e atuação fora de Israel. Ao aproximar o Antigo Testamento do Corão muitos teólogos veem em Mohammed os traços de um autêntico profeta⁹².

O acento recai mesmo sobre as sagradas escrituras como veículos da palavra pronunciada por Deus aos seres humanos ao longo da história da salvação. Para justificar o mistério da sua coautoria por parte de Deus e do ser humano, a teologia cristã recorreu ao conceito da inspiração⁹³. Um limite, porém, segundo Dupuis da teologia tradicional é não dar suficiente realce à ação pessoal do Espírito Santo na inspiração da sagrada escritura. Na medida, portanto, em que se resgata na inspiração do livro sagrado dos cristãos a ação do Espírito, abre-se espaço para o reconhecimento de sua ação também nas escrituras das outras tradições religiosas⁹⁴.

A questão aqui de real pertinência é se é possível, a partir da perspectiva cristã, ver nos livros sagrados das outras tradições religiosas mais que as “sementes do Verbo”, para acolhê-los, no sentido teológico da expressão, como “sagradas escrituras”⁹⁵. Nesta direção parece apontar também Geffré: “não chegamos ainda a nos dar conta deste caráter estranho da revelação corânica que surge sete séculos depois do encerramento da revelação em Jesus Cristo. Não deveríamos admitir que o Espírito de Deus pode suscitar experiências de Deus diferentes que geram escrituras diferentes, mesmo que elas dêem sempre testemunho do mesmo Deus?”⁹⁶.

Deus se abre aos povos por meio da experiência pessoal que os profetas fazem do Espírito de Deus. Essa abertura da parte de Deus documentada nas sagradas escrituras das diversas tradições não deixa de ser uma palavra pessoal que Deus dirige aos seus por meio destes intermediários por ele escolhidos. Portanto, essa palavra pode ser chamada num sentido

⁹¹ “O profeta, em sua particularidade, capta algo que afeta não só a si, mas que é destinado a todos. Daí a universalidade de sua profecia, da descoberta que faz do gesto salvífico-revelador de Deus em favor de seu povo e, a partir daí, em favor de toda a humanidade. Nesse sentido, todas as religiões são expressão da revelação dos atos salvadores de Deus em favor de todos os seres humanos”. FELLER, Vitor Galdino. *O Sentido da Salvação: Jesus e as religiões*, p. 140-141.

⁹² Assim se expressa Geffré: Segundo o desígnio misterioso de Deus, é justamente como Palavra de Deus diferente que o Corão pode constituir uma profecia que continua a interpelar ao mesmo tempo o judaísmo e o cristianismo. Ele interroga o judaísmo quanto à sua expectativa messiânica indefinida, e continua a interrogar o cristianismo quanto a uma concepção ainda insuficiente das relações de Jesus e de Deus Pai e quanto a um discurso ainda abstrato demais sobre as Três Pessoas divinas no seio da unicidade de Deus. GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 229.

⁹³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 342.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 342-343.

⁹⁵ Para uma ampla reflexão sobre esse tema, ver TEIXEIRA, Faustino. A palavra sagrada nas religiões. In: ALTEMEYER JÚNIOR, Fernando; BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Teologia e Comunicação: corpo, palavra e interfaces cibernéticas. Coleção teologia na universidade*, p. 76-87.

⁹⁶ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 228.

real, de “palavra inspirada por Deus”, desde que se dê um sentido menos rígido ao termo e se reconheça suficientemente a influência universal do Espírito⁹⁷.

As sagradas escrituras das nações representam, juntamente com o Antigo e o Novo Testamento, várias maneiras e formas com as quais Deus se dirige aos seres humanos no processo contínuo da autorrevelação divina a eles endereçada: “ao ler as Escrituras, vamos ao encaço da Palavra atemporal até a sua fonte, o que São Bernardo chamava ‘a busca infinita do Verbo’”⁹⁸. Entretanto, esta autorrevelação é diferenciada e progressiva: as sagradas escrituras das nações contêm palavras iniciais de Deus, não podendo se atribuir a elas o caráter decisivo que se atribui à palavra de Deus pronunciada aos seres humanos em Jesus Cristo da qual o Novo Testamento dá um testemunho oficial⁹⁹.

Como desdobramento de suas reflexões, Dupuis propõe que entre a revelação ocorrida dentro da tradição judaico-cristã e a revelação de Deus às nações possa se dizer que haja uma “verdadeira complementaridade”¹⁰⁰. Algo semelhante pode ser dito quanto aos livros sagrados das outras tradições religiosas e o *corpus* bíblico. Por fim, o mesmo se diga quanto à palavra de Deus. As escrituras não bíblicas podem, inclusive, captar aspectos do mistério divino que o Novo Testamento talvez não tenha colocado em evidência do mesmo modo¹⁰¹.

Claro que o critério de discernimento cristão sobre a verdade divina presente nas revelações e livros sagrados das nações será sempre o mistério da pessoa e do evento de Jesus Cristo que para nós é a verdade (Jo 14,6). Quanto à possibilidade da palavra de Deus presente nas outras tradições religiosas poder ser acolhida como tal também para os cristãos, Dupuis afirma: “a plenitude da revelação contida em Jesus Cristo não contradiz tal possibilidade”¹⁰².

⁹⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 344.

⁹⁸ FREEMAN, Laurence; LAMA, Dalai. *O Dalai Lama Fala de Jesus: uma perspectiva budista dos ensinamentos de Jesus*, p. 39.

⁹⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 343.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 350.

¹⁰¹ G. de Rosa reage à idéia de complementaridade. Para ele, isto seria incorrer no erro de nivelar as escrituras das outras tradições religiosas com a revelação bíblica. In: TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*. REB, Petrópolis, v. 59, fasc. 235, p. 615 (nota de rodapé).

¹⁰² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 351.

1.2 A revelação de Deus por meio de Jesus Cristo

Dupuis, retomando a Carta aos Hebreus (Hb 1,1), lembra que em Jesus Cristo Deus diz sua palavra decisiva¹⁰³ ao mundo, e o Concílio Vaticano II dirá que Jesus Cristo “completa e confirma” a revelação (DV 4). A plenitude da revelação não se reduz a materialidade da palavra escrita do Novo Testamento, entendida, isto sim, como memorial da revelação e como normativa para a fé da Igreja de todos os tempos, mas antes é a totalidade do próprio evento de Jesus Cristo¹⁰⁴.

Do que foi afirmado, conclui-se que Jesus Cristo é pessoalmente a plenitude da revelação; porém há que distinguir “que tal plenitude não é uma questão de quantidade, e sim de qualidade. É por causa de sua identidade pessoal de Filho de Deus que Jesus Cristo é, em sentido próprio, o vértice e o cume da palavra revelada”¹⁰⁵.

A partir da consciência humana que Jesus tinha de ser o Filho de Deus, sua relação com o Pai era marcada pelo conhecimento imediato deste experimentado de forma única e insuperável como *Abba*¹⁰⁶. Da vivência em chave humana da autoconsciência que Jesus tem como Filho divino encarnado é que se pode dizer que em sua pessoa acontece a plenitude da revelação qualitativa¹⁰⁷. Entretanto, esta revelação não é absoluta, porque uma vez se fazendo histórico, o Filho de Deus se submete necessariamente à limitação imposta a todo gênero humano¹⁰⁸. Assim se expressou Schillebeeckx: “Jesus não só revela Deus, mas também o esconde, uma vez que surge em humanidade criada e não-divina. E assim, como homem ele é um ser histórico, contingente e limitado, que não pode absolutamente representar toda a riqueza de Deus... a não ser que se negue a realidade do seu ser-homem”¹⁰⁹.

¹⁰³ Não por acaso Dupuis evita o emprego da palavra “definitiva”, preferindo sempre a expressão “decisiva” devido ao caráter de abertura que tal expressão resguarda.

¹⁰⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 345-346.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 346.

¹⁰⁶ “Segundo meu modo de ver, o fato mais importante a respeito de Jesus em termos religiosos deve ter sido sua consciência forte e contínua de Deus como *Abba*, ‘pai’”. J HICK, John. *A metáfora de Deus Encarnado*, p. 32.

¹⁰⁷ Contra essa idéia se levanta Roger Haight: “A frequentemente citada idéia cristã de que Jesus Cristo é a plenitude da revelação de Deus tem a ver com a realidade ontológica de Deus que se revela verdadeiramente por estar presente e atuante nele, mas não se pode compreender isso em termos quantitativos ou qualitativos concretos”. HAIGHT, Roger. *Jesus, Símbolo de Deus*, p. 137.

¹⁰⁸ “A particularidade histórica de Jesus confere limitações inevitáveis ao evento-Cristo. [...] Como a consciência histórica de Jesus enquanto filho não podia, por sua própria natureza, esgotar do mistério divino e, por isso, deixou incompleta a revelação de Deus, de maneira análoga o evento-Cristo não esgota - nem poderia - o poder salvífico de Deus”. Esta, sem dúvida, é uma das afirmações mais importantes e corajosas de Dupuis com repercussão direta para a teologia do pluralismo religioso. DUPUIS, Jacques, op. cit., p. 412.

¹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*, p. 26. É o que também afirma Knitter: “Não aceitar as limitações da encarnação significa cair, implícita, mas certamente, numa forma de

A intensidade da revelação em Jesus Cristo não esgota, pois, a autorrevelação de Deus às outras tradições religiosas. Há em Deus uma reserva de mistério que nem o Filho encarnado consegue abarcar completamente e que transborda graciosamente para as outras religiões. Corajosamente afirma Dupuis: “o conhecimento de Deus permanece – até mesmo depois da sua revelação em Jesus Cristo – irremediavelmente imperfeito e provisório”¹¹⁰. Pode-se dizer que entre o Filho encarnado e Deus há, paradoxalmente, uma proximidade única e uma distância abissal, “entretanto, nenhuma revelação pode superar ou igualar, antes ou depois de Jesus Cristo, aquela que nos foi dada nele, o Filho divino encarnado”¹¹¹. Embora Jesus Cristo seja a palavra decisiva de Deus ao mundo, esta palavra não exclui, ao contrário, supõe as outras palavras de Deus pronunciadas ao longo da história por meio dos sábios e profetas das outras tradições religiosas: “as tradições religiosas do mundo transmitem diferentes intuições do mistério da Realidade última. Ainda que incompletas essas intuições atestam uma multiforme automanifestação de Deus aos seres humanos em diferentes comunidades de fé. Elas são ‘faces’ incompletas do Mistério Divino diversamente experimentado, que devem encontrar realização naquele que é ‘a face humana de Deus’”¹¹².

Respaldado por uma base antropológica, Dupuis afirmou que os seres humanos não subsistem como seres isolados. Sob a perspectiva religiosa se firmam como membros de comunidades religiosas nascidas das experiências subjetivas das pessoas que as fundaram. Se esses membros fazem aí uma autêntica experiência de Deus, então se pode afirmar que essas comunidades religiosas contêm em suas instituições e práticas sociais traços do encontro dessas pessoas com a graça de Deus¹¹³. Como fazer uma dicotomia entre a experiência subjetiva da graça e a instituição na qual essa experiência foi facultada? Portanto, segundo Dupuis, religião subjetiva e objetiva podem ser distinguidas, mas não separadas¹¹⁴.

A partir do reconhecimento das tradições religiosas como veiculadoras de experiências salvíficas para os seus fieis, Dupuis não hesita em atribuir-lhes a expressão “vias de salvação”. Esta expressão, portanto, não quer dizer de “uma simples procura de Deus, universalmente presente nos seres humanos, embora jamais satisfeita pelas próprias forças, mas [...], em primeiro lugar, a procura deles da parte de Deus, e a iniciativa gratuita tomada

docetismo – a heresia que enfocou tanto a divindade de Jesus que mutilou e desnaturou sua humanidade”. KNITTER, Paul F. *Jesus e os Outros Nomes: missão cristã e responsabilidade global*, p. 59.

¹¹⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 395.

¹¹¹ Ibidem, p. 347.

¹¹² Ibidem, p. 385.

¹¹³ Rahner fala que as religiões encontram-se envolvidas pela presença de Deus que envolve não somente o fiel em particular, mas as objetivações da religião. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*, p. 43.

¹¹⁴ DUPUIS, Jacques *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 437-438.

por ele convidando-os a participar da vida divina. As vias de salvação são predispostas por Deus e não pelos seres humanos”¹¹⁵.

Do ponto de vista cristão só Deus salva. O Novo Testamento atribui a Jesus Cristo – e só a ele – o título de salvador somente de forma derivada: Deus salva por meio de seu Filho¹¹⁶. Por salvação revelada por Deus em Jesus Cristo, Dupuis entende o destino universal querido por Deus para os seres humanos, em qualquer situação que possam se encontrar e em qualquer tradição religiosa a que possam pertencer, por uma maneira conhecida apenas por Deus. É o que vem afirmado no documento *Diálogo e Anúncio*: “é através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência, que os membros das outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, mesmo se não o reconhecem como o seu Salvador (Cf. AG 3, 9, 11)”¹¹⁷.

Exatamente deste lugar único reservado a Cristo por Deus Pai é que emerge a afirmação de fé da sua unicidade constitutiva¹¹⁸ para a salvação universal. Entretanto a esta sua constitutividade deve-se unir a dimensão relacional, o que significa dizer que o evento-Cristo embora central, não exaure a salvação de Deus para a humanidade. Em suma, em uma abordagem aberta da teologia das religiões esta via de salvação central que é o evento-Cristo inaugura uma relação de reciprocidade com as diversas vias que são as outras tradições religiosas¹¹⁹.

Do que foi dito fica, pois, excluída como extrapolação linguística dizer que as religiões salvam ou mesmo que o cristianismo salva. O que é legítimo ser afirmado é que por meio das diversas tradições religiosas, entendidas como “caminhos” ou “vias de salvação”, Deus pode comunicar seu poder salvífico¹²⁰. Não há dúvida que estas considerações de Dupuis representam um passo significativo de abertura quanto ao inclusivismo tradicional que até então reconhecia às outras religiões somente um desejo de salvação. Outro ponto importante é a validação de Dupuis às religiões como caminhos de salvação. Tal

¹¹⁵ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 407; Id. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 317.

¹¹⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 422. TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. *REB*, Petrópolis, v. 59, fasc. 235,

¹¹⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*, p. 27.

¹¹⁸ Faustino Teixeira esclarece o termo “constitutividade” de Jesus: “a concepção de que a unicidade e universalidade de Jesus Cristo pertencem à essência da salvação”; de que Jesus Cristo “possui significado salvífico para toda a humanidade”, sendo o evento-Cristo (que envolve o mistério pascal de sua morte e ressurreição) “verdadeiramente ‘causa’ de salvação para todos os homens”. TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Diálogo com Jacques Dupuis*, p. 156 (nota de rodapé).

¹¹⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 421.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 422.

reconhecimento implica na admissão de diversos percursos religiosos, porém sempre direcionados para o horizonte da comunhão com o Deus uno e trino. Desta forma fica garantida no pluralismo inclusivo de Dupuis a unicidade do plano de salvação para a humanidade com a exclusão de um pluralismo de orientações ou fins religiosos outros¹²¹.

Outra expressão que sob o enfoque do pluralismo religioso de princípio precisaria de esclarecimento é o termo “mediação”. Quando aplicado a Jesus Cristo, quer dizer da forma inigualável como ele é o mediador entre Deus e a humanidade enquanto nele a Divindade e o gênero humano foram unidos num vínculo permanente¹²². Entretanto, falar da mediação única e universal de Cristo não impede que se fale em “mediações participadas” ligadas e derivadas essencialmente da única mediação de Jesus Cristo¹²³.

1.3 O pluralismo religioso de princípio articulado com o inclusivismo

As muitas formas de autorrevelação divina na história têm como meta realizar o único plano de salvação de Deus para a humanidade que, embora se desenvolva pelos caminhos das várias religiões, está orientado para a comunhão e unidade no cumprimento escatológico em Cristo. Dentro desse único desígnio de salvação, o evento Jesus Cristo é sem dúvida “o ápice, o cume, a chave interpretativa de todo processo histórico-salvífico; como tal tem significado universal”¹²⁴. Entretanto Jesus Cristo, enquanto ser histórico e, como tal, particular, não esgota em si a plenitude da salvação deixando espaço para a ação salvífica de Deus por meio de seu *Lógos ásarkos* e seu Espírito que ultrapassa a humanidade, mesmo ressuscitada, do *Lógos* encarnado.

Sobre esse transfundo teológico, pode-se dizer que Cristo, a presença operativa universal do *Lógos*, e o Espírito de Deus, os três, em ação combinada, representam juntos, a totalidade da ação salvífica de Deus em relação à humanidade¹²⁵. Aqui, pois, parece lícito justificar a pluralidade das religiões como vias de salvação para os seus seguidores enquanto

¹²¹ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 614.

¹²² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 423.

¹²³ *Ibidem*, p. 423-424.

¹²⁴ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 316.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 317.

meios pelos quais o Espírito de Deus utiliza para que os seres humanos entrem em contato com o mistério crístico de salvação¹²⁶.

Conforme aqui se quis demonstrar, Dupuis apresenta um matiz muito peculiar ao horizonte do pluralismo religioso de princípio: ele busca garantir a dimensão salvífica positiva das tradições religiosas no único multiforme plano de Deus para a humanidade, acolhidas, portanto, em seu “valor intrínseco” enquanto vias misteriosas de salvação¹²⁷ unidas, porém, ao caráter constitutivo universal do evento-Cristo na ordem da salvação. Noutras palavras: o intento de Jacques Dupuis é buscar articular dois paradigmas sempre tidos como mutuamente excludentes na teologia das religiões, a saber, o “cristocentrismo inclusivo” com o “pluralismo teocêntrico”¹²⁸.

Exatamente na busca de uma expressão que seja mais fiel a este novo entendimento do pluralismo religioso de princípio é que o teólogo propõe a expressão inclusivismo pluralista ou pluralismo inclusivo¹²⁹.

Dentro dos moldes de uma cristologia praticamente pouco trinitária que tem conferido sustentação ao paradigma inclusivista tradicional seria muito difícil desobstruir os entraves teológicos que lhe conferiram certo tom de absolutez. O cristocentrismo solitário que se consolidou na teologia das religiões realmente não suporta uma abertura dialogal que o liberte para uma constitutividade relacional e uma complementaridade recíproca com as outras tradições religiosas. Seria, de fato, pedir muito. Somente o resgate de uma cristologia trinitária e pneumatológica poderia matizar o cristocentrismo para ressitua-lo na perspectiva teocêntrica. Esta é a intuição fundamental de Dupuis que ocupará a reflexão do próximo tema.

¹²⁶ Yves Raguin faz uma aproximação dessa abordagem peculiar de Dupuis com a perspectiva de Paulo: “São Paulo não concebe a história da salvação em termos pluralistas. Tem da salvação uma visão unitária, no sentido de que tudo vem do Pai pela ação do Verbo e do Espírito. [...]. Eis em que perspectiva Paulo vê a salvação das nações [...]: Cristo está na base, no coração e no cume de todas as coisas e ele é Deus. Tal visão não exclui de maneira absoluta outras vias concretas de salvação.” E acrescenta: “Podemos, pois, dizer que os não-cristãos são salvos na sua religião, por meio de sua religião, e isso explica a realidade histórica de sua salvação; mas definitivamente, aquele que os salva é Cristo”. RAGUIN, Yves. *O Espírito Santo sobre o Mundo*, p. 170-171.

¹²⁷ Assim se expressa Dupuis: “É esse o significado do ‘pluralismo religioso de princípio’, aqui representado que não tem nada a ver com a mudança de paradigma para o pluralismo neutral e indiferente dos pluralistas”. DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 316.

¹²⁸ TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Diálogo com Jacques Dupuis*, p. 156-157.

¹²⁹ Deste modelo dentro do paradigma inclusivista comunga Claude Geffré com posições muito próximas às de Jacques Dupuis.

2. A Cristologia Integral

No intuito de buscar um suporte consistente sobre o qual pudesse construir seu arrojado modelo teológico, Jacques Dupuis encontra em uma abordagem integral da cristologia os elementos para conjugar dois imperativos essenciais para uma teologia do pluralismo religioso que se pretenda cristã: fidelidade à doutrina eclesial e acolhimento da pluralidade das religiões como parte do desígnio do amor de Deus pela humanidade.

Sob o conceito de cristologia integral, o autor quer abarcar alguns princípios fundamentais que deveriam convergir para uma abordagem completa da cristologia¹³⁰. Entretanto, esta cristologia integral há que ser entendida sempre em chave trinitária¹³¹. Assim, a cristologia trinitária conforme o enfoque específico dado por Dupuis permite aos cristãos descobrirem com admiração “tudo o que a ação de Deus através de Jesus Cristo e de o seu Espírito realizou e continua realizando no mundo e na humanidade inteira”¹³².

Uma perspectiva da cristologia integral que tem incidência direta sobre a teologia do pluralismo religioso diz respeito à necessária união a ser preservada entre a “jesuologia” e a “cristologia”, entre uma cristologia ascendente, baixa e uma cristologia descendente, alta. Para Dupuis não tem sentido uma abordagem teológica que separe Jesus de Cristo e Cristo de Jesus, pois, segundo o teólogo, “um Jesus sem Cristo é vazio e um Cristo sem Jesus é mito”¹³³. A cristologia, portanto, que se coaduna com a tradição cristã é aquela que desvela o “Filho-de-Deus-feito-homem-na-história”¹³⁴. O Cristo proclamado pela fé da Igreja é o mesmo Jesus histórico, que por Deus foi constituído Cristo na sua ressurreição dos mortos (At

¹³⁰ Estes são os princípios indicados por Dupuis: princípio da tensão dialética: propõe a aferição da continuidade na descontinuidade; princípio da totalidade: deve garantir uma cristologia bem equilibrada que evite unilateralismos e reducionismos e deve ser capaz de integrar os aparentes opostos no mistério cristológico; princípio da pluralidade: refere-se à pluralidade das cristologias do Novo Testamento nascidas do contexto cultural donde emergiram e que hão de ser tomadas em conjunto; princípio da continuidade histórica: deve englobar tanto a versão ascendente quanto a descendente do mistério cristológico; princípio da integração: “deve aglutinar os dados complementares do mistério de Jesus Cristo, descobrindo e reintegrando certos aspectos do mistério que ao longo dos séculos ou também em tempos recentes, diluíram-se pelo caminho ou foram por demais desconsiderados”. DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*, p. 46-53.

¹³¹ Roger Haight vê a partir da ênfase dada por Dupuis à doutrina da Trindade como Deus “pode ser entendido como atuante em outras religiões e no mundo inteiro fora da esfera cristã”. HAIGHT, Roger. *Jesus, Símbolo de Deus*, p. 106 (nota de rodapé).

¹³² PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*, p. 40.

¹³³ DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*, p. 53.

¹³⁴ “É inegável que o Novo Testamento presume a divindade de Cristo; porém o faz sempre em relação ao senhorio que exerce a partir da sua glorificação: trata-se de sua função, antes de seu ser.” CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*, p. 307. A divindade de Jesus concebida primeiramente em ordem funcional para posteriormente ser concebida em ontológica deu-se, segundo Dupuis, num desenvolvimento homogêneo da fé do Novo Testamento. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 409.

2, 36)¹³⁵. Sobre esta abordagem da cristologia assenta-se a afirmação inegociável para a fé cristã da unicidade e universalidade salvífica de Cristo.

Outro aspecto fundamental recuperado pela cristologia integral diz respeito às relações interpessoais entre Jesus e Deus e Jesus e o Espírito, contidas desde sempre no paradigma cristocêntrico. Uma atenção maior à dimensão trinitária do mistério cristológico liberta o cristocentrismo do caráter restritivo ao qual foi confinado¹³⁶ descortinando-lhe possibilidades impensadas para a teologia do pluralismo religioso.

Por fim, Dupuis propõe que seja mantida a “tensão construtiva” que deve haver “entre a centralidade do acontecimento histórico de Jesus Cristo e a influência dinâmica do Verbo e do Espírito”¹³⁷. É essa abordagem do mistério de Jesus Cristo articulado com a pneumatologia e com a reserva escatológica do *Lógos* não encarnado que garante a constitutividade de Jesus Cristo no único plano salvífico de Deus para a humanidade sem desconhecer a dimensão salvífica das outras tradições religiosas.

2.1 As variantes na relação entre o Jesus da história e o Cristo da fé e seus impactos na teologia das religiões

A proclamação cristológica “Jesus Cristo é o Senhor” (Fl 2,11) é fundamental para Igreja primitiva e pedra de toque de todo o Novo Testamento. Sobre esta base desenvolveu-se primeiramente uma cristologia ascendente de Jesus Nazareno exaltado por Deus para depois, a partir de um longo amadurecimento da fé, desenvolver-se, em sentido inverso, uma cristologia descendente que apontava para Jesus como a encarnação do Filho de Deus. Não obstante ser pacífico para a comunidade cristã que “o crucificado é o ressuscitado”, desde os albores do cristianismo os Pais da Igreja tiveram que dar as razões para a inseparabilidade entre Jesus e Cristo. Atualmente, no contexto da teologia do pluralismo religioso este debate cristológico ressurgiu, mas agora em torno do Jesus da história.

A discussão exegética afirma que os textos relativos à vida e à história de Jesus partem retroativamente da experiência pascal para a encarnação. Exatamente por isso não

¹³⁵ TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Diálogo com Jacques Dupuis*, p. 160.

¹³⁶ TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Diálogo com Jacques Dupuis*, p. 160.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 160.

haveria interesse dos escritos neotestamentários em transmitir, em primeiro lugar, verdades históricas a respeito de Jesus, mas interpretações de fé desta mesma história. Assim agindo, estes livros acabariam por legar à Igreja o Cristo da fé. A questão diz respeito, portanto, à possibilidade de acesso ao Jesus pré-pascal e a qualquer certeza histórica sobre a sua pessoa¹³⁸. A partir desta reflexão, o que se propôs é que a fé fosse desmitologizada e se apoiasse unicamente numa experiência existencial com a Palavra de Deus para além de qualquer pretensão de historicidade. Mais tarde houve uma reconsideração desta questão: “se desaparece o vínculo entre o Cristo da fé e o Jesus histórico, Cristo mesmo se converte em um mito”¹³⁹. Não há dúvida que esta mudança de perspectiva foi sumamente importante para uma cristologia que se queira indutiva.

Outra exigência, agora de ordem inversa, lançada à cristologia é que ela não reduza seu alcance e conteúdo exatamente pela redescoberta do Jesus histórico de tal maneira que o Cristo da fé “corrompa” o Jesus da história. Um Jesus sem Cristo, se aceito, esvaziaria o Jesus da história de sua verdadeira identidade pessoal e de seu mistério.

Conforme aponta Dupuis, outra questão é sobre o alcance trans-histórico de Jesus Cristo e de sua decisividade para a salvação universal. Ainda que se mantenha o vínculo entre o mistério de Cristo e o Jesus histórico abre-se espaço para se questionar a necessidade de sua mediação para a salvação dos membros das outras tradições religiosas.

Ainda outro questionamento é se o mistério crístico está tão intimamente ligado à sua manifestação em Jesus de Nazaré que não permitiria separar-se dele. Em outros termos: onde está em ação o mistério crístico estaria necessariamente implicado o Jesus da história? Por esta perspectiva, se aceita, garante-se a dimensão crística como constitutiva de toda experiência de salvação. Porém desligando-a do Jesus da história, passa a ser mais uma manifestação particular deste mistério ao lado de outros. Se a mediação necessária para a salvação é o mistério de Cristo, a pessoa de Jesus torna-se, então, algo facultativo.

Outra variante da dimensão crística para além do Jesus histórico encontra-se em Raimon Panikkar¹⁴⁰. Cristo é o símbolo

¹³⁸ “Minha opinião é que não podemos mais saber praticamente nada da vida e da personalidade de Jesus, já que as fontes cristãs não se interessaram por elas, sendo ademais bastante fragmentárias e encobertas pela lenda, uma vez que não existem outras fontes sobre Jesus”. BULTMANN, Rudolf. *Jesus*, p. 26.

¹³⁹ DUPUIS, Jacques. *Gesù Cristo Incontro Alle Religioni*, p. 250.

¹⁴⁰ Conforme alerta Panikkar, “Não confundamos Jesus com Cristo. Jesus é Cristo [...]. É em e através de Cristo que o cristão se encontra em harmonia com todas as coisas, com todos os seres, com todos os seres humanos. É o Cristo unigênito, Primogênito, cabeça, alfa e ômega, *logos* desde o princípio, por quem tudo foi feito e que sustenta tudo, como dizem as Escrituras cristãs. Porém esse Cristo não é idêntico a Jesus. [...] “Cristo é Jesus ressuscitado” [...]. Jesus é histórico, e a história não pode ser escamoteada. Cristo é trans-histórico, e a realidade não pode ser cerceada reduzindo-a a história”. PANIKKAR, Raimon. *Ícones do Mistério: a experiência de Deus*, p. 122-123.

Mais poderoso – mas não [...] limitado ao Jesus histórico – da realidade plenamente humana, divina e cósmica a que se dá o nome de Mistério. O símbolo pode ter outros nomes [...]. Os cristãos o chamam ‘Cristo’ porque é em Jesus e por Jesus que eles chegaram à fé nessa realidade decisiva. Todo nome exprime, todavia, o Mistério indivisível, representando cada qual uma dimensão desconhecida de Cristo¹⁴¹.

Quando Panikkar fala de Cristo como objeto da fé, não reclamaria esse objeto uma concretude que se realiza na pessoa histórica de Jesus de Nazaré? Não seria o mistério crístico, indissolúvel do mistério de Jesus de Nazaré, que estaria presente no cristianismo e nas outras tradições religiosas, ainda que modo diferente e não seria nesse mistério e por meio dele que os cristãos e os outros encontrariam a salvação?

Um novo enfoque cristológico que atualmente desponta na teologia das religiões é o logocentrismo¹⁴². Esta abordagem propõe uma ruptura entre o *Lógos* e o evento-Cristo. Aquele que se revela e salva é o Verbo enquanto tal e não propriamente o Verbo-de-Deus-feito-carne, Jesus Cristo. Conforme este modelo teológico, Cristo é apenas um título vazio de poder salvífico. Em Jesus os cristãos reconhecem e tocam o Verbo. A singularidade do homem Jesus consiste no fato de ser ele a “contradição irreconciliável entre Deus e Mamom”¹⁴³. Conforme lembra Dupuis, “essa ‘singularidade’, ao contrário da ‘unidade ontológica’ do Verbo encarnado, é acessível aos membros das outras tradições religiosas. Em todo o caso, aquele que salva é o Verbo enquanto tal; Jesus Cristo é aquele em quem o Verbo é reconhecido pelos cristãos”¹⁴⁴.

Depois desta breve incursão em algumas perspectivas cristológicas que tendem a separar o Jesus da história do Cristo da fé e após a reafirmação deste vínculo constituinte para a cristologia cristã, há que se afirmar as dimensões trinitária e pneumatológica que deverão integrar essa cristologia.

Uma cristologia sobre a qual seja possível estabelecer no acontecimento Jesus Cristo o centro do plano divino de salvação para a humanidade e que, ao mesmo tempo, reconheça às tradições religiosas valor salvífico para seus membros por sua relação com o mistério crístico¹⁴⁵ deverá, além de bem articular o mistério de Jesus Cristo “para dentro de si” – a correta relação de Jesus com o Cristo – precisará também articular este mesmo mistério no

¹⁴¹ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 85.

¹⁴² DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 57-58.

¹⁴³ PIERIS, Aloysius. Uma cristologia da libertação do pluralismo religioso. In: FELIX, Isabel Aparecida. *Teologias com Sabor de Mangostão: ensaios em homenagem a Lieve Troch*, p. 156.

¹⁴⁴ DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 58.

¹⁴⁵ DUPUIS, Jacques. *Gesù Cristo Incontro Alle Religioni*, p. 247.

interior da Trindade com o Pai e o Espírito. Somente desta forma será possível demonstrar a não contradição entre cristocentrismo e teocentrismo.

Conforme anteriormente citado, as relações entre Jesus e o Pai são marcadas paradoxalmente pela mútua imanência: “Eu estou no Pai e o Pai está em mim” (Jo 14, 11)¹⁴⁶ e pela distância incomensurável imposta exatamente pelo mistério da encarnação¹⁴⁷: “Ninguém é bom, senão só Deus!” (Lc 18, 19). Manter a equidade desses dois princípios libera os valores às vezes pouco realçados pelo cristocentrismo tradicional e faz justiça ao teocentrismo¹⁴⁸ do próprio Jesus.

Conforme oportunamente afirmou Teixeira, “Dupuis não relativiza ou desconhece a ‘união hipostática e o caráter verdadeiramente teândrico da ação de Jesus Cristo. O que ele faz, e com razão, é precisar os elementos de unidade e distinção presentes na relação filial de Jesus com Deus [...], define com precisão e clareza o que de fato estabelece a ‘diversidade’ de Jesus, ou seja, sua identidade pessoal de Filho (filiação divina)”¹⁴⁹.

Os desdobramentos desta cristologia trinitária que trabalha a relação de proximidade e distância de Jesus quanto a Deus Pai são relevantes. Pela proximidade única devido à sua filiação divina, é confessada pela fé cristã a unicidade e universalidade constitutiva de Jesus como salvador da humanidade. Pela distância, espaço para a manifestação do centramento de Jesus em Deus, fica garantido que “Jesus Cristo não substitui o Pai, que o horizonte último da existência cristã e da história é o mistério imperscrutável de Deus, que nenhum ser humano jamais viu, mas que nos foi revelado pelo Filho encarnado”¹⁵⁰. De forma semelhante se expressa Duquoc: “Falar do caráter central de Jesus ressuscitado, e confessado Cristo, leva a esquecer que em sua pregação ele incitou a voltar-se para outrem, aquele que ele designava como presente, usando a metáfora do Reino”¹⁵¹.

¹⁴⁶ Como diz Amaladoss, “Jesus vive essa complexa relação humano-divina. Ele, por vezes, fala de sua unidade com Deus [...]. Essa unidade é uma relação de habitação mútua. AMALADOSS, Michael. *O Cosmo Dançante: um caminho para a harmonia*, p. 80.

¹⁴⁷ Assim escreve de forma poética Hildegarda de Bingen: “A terra é ao mesmo tempo mãe, é mãe de tudo que é natural, mãe de tudo que é humano. É mãe de tudo, pois contidas nela estão as sementes de tudo. A terra da humanidade contém toda umidade, todo viço, todo poder germinador. A terra é produtiva, de muitas maneiras. Toda criação vem dela. Contudo, ela forma não apenas a matéria-prima básica para a humanidade, mas também a substância da encarnação do filho de Deus”. HILDEGARD, Santa. *Meditações com Hildegard de Bingen*, p. 68.

¹⁴⁸ “Na controvérsia sobre a figura de Jesus é de importância decisiva que ele justamente não colocou sua pessoa no centro, e sim a Deus, a proximidade de seu reino e seu amor paternal”. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. v. 2, p. 472. O mesmo afirma Schillebeeckx: “Jesus transfere o epicentro de sua vida para Deus, o Pai. Mas isso não significa que ele tenha encontrado tal centro fora de si mesmo”. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*, p. 660.

¹⁴⁹ TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*, p. 58.

¹⁵⁰ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 127.

¹⁵¹ DUQUOC, Christian. *O Único Cristo: a sinfonia adiada*, p. 92.

Para a teologia do pluralismo religioso, tal cristologia implica em ressituar a compreensão do mistério de Jesus Cristo pelo paradigma teocêntrico, conforme então exposto por Dupuis: Deus é o mistério absoluto para quem converge toda a realidade; a centralidade de Jesus atribuída pela fé da Igreja não deve nunca ser entendida em sentido absoluto, “mas na ordem da economia das relações livremente mantidas por Deus com o gênero humano na história”¹⁵².

Quanto às relações de Jesus com o Espírito, uma cristologia trinitária deverá expressar a influência do Espírito Santo durante toda a vida terrena de Jesus, desde a concepção até a ressurreição e, mesmo para além da ressurreição¹⁵³, “para ilustrar a relação entre a ação do Senhor ressuscitado e a obra do Espírito Santo”¹⁵⁴. Só uma cristologia pneumatológica¹⁵⁵ “será capaz de discernir a presença e a ação universal do Espírito na história concreta, não apenas enquanto dado afirmado, mas como ‘fio condutor e princípio-guia’”¹⁵⁶. Nesta direção se expressa Paul Tillich: “a cristologia do Espírito reconhece que o Espírito divino que fez de Jesus o Cristo está criativamente presente no conjunto da história da revelação e da salvação antes e depois de seu aparecimento. O evento de ‘Jesus como o Cristo’ é único, mas não é isolado; ele é dependente do passado e futuro, assim como estes dependem dele”¹⁵⁶. E continua Tillich: “ele é o centro qualitativo de um processo que procede de um passado indefinido e se encaminha a um futuro indefinido, os quais chamamos, simbolicamente, de início e fim da história”¹⁵⁷.

Sobre a “tensão construtiva” que deve ser mantida entre a centralidade do evento Jesus Cristo e a ação universal do Espírito de Deus, Dupuis diz que essa tensão é fundamental para a elaboração de uma teologia do pluralismo religioso elaborada sobre o fundamento da economia trinitária. Neste ponto, toca-se, sem dúvida, no cerne do seu modelo teológico, o pluralismo inclusivo. Sua importância se impõe por manter unidas as economias salvíficas de Cristo e do Espírito na doação e manifestação amorosa que Deus faz de si às culturas e às outras tradições religiosas. Portanto, mais do que falar da presença oculta de Cristo nas outras

¹⁵² DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, 127.

¹⁵³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 288.

¹⁵⁴ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 127.

¹⁵⁵ Conforme parece dizer Hilberath, uma cristologia do Espírito em chave trinitária está ainda em fase inicial: “Visto que em termos metodológicos a doutrina da Trindade deve ser desenvolvida coerentemente a partir da autocomunicação histórico-salvífica de Deus, é preciso elaborar, sobretudo a dimensão pneumatológica da *cristologia*”. Este esforço caracteriza os esboços cristológicos mais recentes tanto do lado evangélico quanto do católico. HILBERATH, Bernd Jochen. Vida a partir do Espírito. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Vol. I. p. 475. Yves Congar apresenta também uma densa reflexão sobre uma cristologia pneumatológica. CONGAR, Yves. *O Rio da Vida corre no Oriente e no Ocidente*, p. 224-234.

¹⁵⁶ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, p. 600.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

religiões vista de modo enigmático e sem muitas possibilidades para um diálogo mais promissor, essa perspectiva abre caminhos para uma frutuosa teologia do pluralismo religioso centrada de forma positiva no como o Espírito de Cristo está presente e ativo em todas as religiões ao revelar seu mistério – o mistério do que Cristo vai fazendo no mundo¹⁵⁸.

À teologia cabe explicitar as missões específicas do Filho e do Espírito que devem permanecer distintas, como distintas são as suas identidades hipostáticas. Necessário se faz também que se mantenha a “‘Relação de ordem’ que, embora sem implicar qualquer subordinacionismo de um para com o outro, traduz na economia divina a ordem das relações eternas de origem no bojo do mistério intrínseco da divindade”¹⁵⁹.

Portanto, somente o Filho se encarnou, mas a completude desse mistério redentor se dá pela efusão do Espírito em Pentecostes. O evento-Cristo se acha no centro do desenvolvimento histórico da economia divina, mas é na obra do Espírito Santo que o evento pontual de Jesus Cristo é ativado e se torna contemporâneo de todas as gerações.

Do exposto, parece pacífico que cristologia e pneumatologia, embora não se confundam, devem reclamar-se constantemente e de forma equilibrada numa relação de complementaridade para que não haja uma hipertrofia teológica na abordagem da ação de uma das pessoas divinas em detrimento da outra na única economia divina de salvação. Por conseguinte, pode-se dizer que se “o Espírito é o Espírito de Cristo e onde está o Espírito de Cristo, aí está Cristo”, é também verdade o contrário: a cristologia sem a pneumatologia corre o risco de transformar-se num cristomonismo¹⁶⁰.

Outro aspecto importante da “pneumatocristologia” que tem um impacto direto para uma teologia cristã do pluralismo religioso diz respeito à ação universal do *Lógos* e ao poder ilimitado do Espírito.

2.2 A ação iluminadora universal do Lógos

Ao propor a reflexão sobre a ação iluminadora universal do *Lógos* a partir do Prólogo do Evangelho de João, Dupuis abriu caminho para uma abordagem mais ampla da ação salvífica de Deus não limitada somente ao evento-Cristo, embora este ocupe um lugar

¹⁵⁸ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 129.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 128.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 127-128. Para outra análise abalizada do tema, ver: CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito*, p.129-135.

único, constitutivo, no plano divino de salvação para a humanidade. Conferindo ao mistério pascal a dimensão de sacramento universal de salvação para a humanidade, Dupuis desabsolutiza sua abordagem restritiva e desvenda-lhe o caráter inclusivo situando-o na economia universal do *Lógos*. No coração do plano divino de salvação universal está a humanidade ressuscitada de Jesus, entretanto este evento central inclui e está incluído na grande atuação salvífica universal do *Lógos* como tal que opera na criação e na história¹⁶¹ desde sempre, antes e mesmo depois da glorificação do *Lógos* encarnado.

Há que se afirmar com clareza que entre a presença universal e operativa do *Lógos* como tal e o significado salvífico único do evento histórico Jesus Cristo não há contradição, não há duas economias de salvação. Logocentrismo e o cristocentrismo não se apresentam como opções paralelas. A palavra que melhor define a correlação entre os dois aspectos do mesmo e único plano de Deus para a humanidade é distinção. Deus salva por meio do Filho de formas distintas pelo *Lógos* como tal e pelo Filho encarnado, embora não se compreenda a ação salvífica do *Lógos* como tal desarticulada do evento-Cristo. Com o desenvolvimento da teologia do *Lógos* como tal a cristologia reassume uma dimensão do cristocentrismo que ao longo da história foi absorvida pela cristologia do *Lógos* encarnado. Em uma palavra, a teologia do *Lógos* realça a dimensão logológica do cristocentrismo.

Conforme apontou Dupuis, já desde a Patrística alguns estudiosos têm visto no Prólogo do Evangelho de João a ação do *Lógos* para além de sua encarnação em Jesus Cristo¹⁶². O aprofundamento das pesquisas tem revelado que uma abordagem do *Lógos* supratemporal só se justifica teologicamente se entendido a partir de uma cristologia da missão e da revelação¹⁶³ que fundamente a filiação divina e a salvação da humanidade¹⁶⁴. Esta é a perspectiva de Dufour que servirá de base para respaldar um aspecto fundamental do pluralismo inclusivo de Dupuis: a ação iluminadora universal do *Lógos* como parte integrante da sacramentalidade salvífica do evento-Cristo.

Ao abordar o versículo 4 (Jo 1, 4) Dufour fala da ação universal do *Lógos* desde o início da criação como princípio de luz e de vida. Segundo o exegeta, por “vida” aqui se deve entender não apenas a manutenção do ser, mas relação viva, existencial com o próprio Deus

¹⁶¹ “Preexistente não é Jesus, e sim o Logos, que também no mais atua na criação e na história humana, e Jesus não é o Logos como tal, e sim o Logos encarnado”. KESSLER, Hans. Jesus Cristo – caminho da vida. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*. V. I, p. 287.

¹⁶² DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 200.

¹⁶³ KUSCHEL, Karl-Josef. *Generato Prima di Tutti i Secoli?: la controversia sull'origine di Cristo*, p. 524.

¹⁶⁴ KESSLER, Hans. Jesus Cristo – caminho da vida. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*, V. 1, p. 290.

por meio do *Lógos*¹⁶⁵. Portanto, desde o início da criação Deus propõe uma relação dialógico-salvífica com todos os seres humanos por meio do seu *Lógos*¹⁶⁶.

No versículo 9 (Jo 1, 9), o *Lógos* é chamado de “a luz verdadeira”. Se na bíblia a luz resplandecerá por ocasião da chegada do Messias, a luz de Deus, todavia, já está com os homens. Este versículo tem como antecedente literário a Sabedoria de Deus, que penetra os corações fieis ensinando-os a partir de dentro¹⁶⁷. Ao dizer que “a luz verdadeira ilumina todo homem”, Dufour argumenta que João quer dizer que ao longo das gerações, o *Lógos* vem ao encontro de cada homem. Assim se resolve o problema da iluminação daqueles que não conhecem Jesus Cristo. Por meio dessas palavras a missão do *Lógos* é apresentada como coroamento da missão da Sabedoria de iluminar todos os homens, sem restrição¹⁶⁸.

Dufour, ao comentar o versículo 10, “ele estava no mundo” e “ele veio para o que era seu”, dirá: “Se é verdade que o *Lógos* é Deus que se comunica, a comunicação não é anunciada com a encarnação, mas já desde a criação e depois continuou ao longo de toda a história da revelação”¹⁶⁹. Como parece possível afirmar em sintonia com Dupuis, Jesus é o *Lógos* que se encarnou, mas não todo o *Lógos*, portanto, mesmo depois do evento-Cristo é legítimo falar da ação do *Lógos* *ásarkos* em sua permanente missão iluminadora.

Prosseguindo, Dufour analisa o versículo 12 (Jo 1, 12): “mas a todos que o receberam deu o poder de ser tornarem filhos de Deus”. Como comenta o exegeta, o sentido da frase seria: aqueles que acolhem o *Lógos*, ele lhes “outorga o poder de ter acesso à filiação divina” (versículo 12)¹⁷⁰. Aqui a questão importante para a teologia das religiões é saber se João dá à filiação divina do versículo 12 o sentido forte já corrente no ambiente cristão de participação na vida do próprio Deus. Dufour responde dizendo: “ele afirma, para aqueles que acolheram o *Lógos*, uma verdadeira pertença profunda a Deus, uma verdadeira salvação vivida no presente, sem com isso implicar ainda a plenitude da graça anunciada [...] depois da encarnação do *Lógos*”¹⁷¹.

¹⁶⁵ DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João I: palavra de Deus*, p. 71.

¹⁶⁶ Ratzinger ao refletir sobre a cristologia do Logos em João, diz que esta cristologia, como teologia da palavra, é “abertura do ser ligada à idéia de relação. [...] A palavra é essencialmente algo que vem de um outro e é dirigido para um outro, uma existência que é totalmente caminho e abertura”. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio*, p. 141. Claro que o cardeal aplica essa reflexão a Jesus de Nazaré, mas, penso nada impede que esta cristologia do logos seja lida na perspectiva de Dufour.

¹⁶⁷ DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João I: palavra de Deus*, p. 81.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 88.

Importa realçar, como faz o próprio Dufour, “que o *Lógos* ilumina todo homem [...] e que essa iluminação, na medida em que é acolhida, produz a filiação divina. E isso antes mesmo que o *Lógos* tome figura, isto é, independentemente de toda demonstração de fidelidade explícita a Jesus Cristo”¹⁷².

Ao falar do mistério da encarnação (Jo 1, 14), Dufour deixa claro que essa nova etapa não suplanta a ação iluminadora do *Lógos ásarkos*: “o *Lógos* continua a se expressar através da criação de que ele é o autor e graças ao testemunho prestado à Luz são muitos os que podem acolher e tornar-se filhos de Deus. Contudo, a partir de agora, a revelação se concentra também, e, sobretudo, naquele que vai ser designado pelo nome próprio: Jesus Cristo (1,17)”¹⁷³.

Como exaustivamente demonstrado, parece lícito poder afirmar que é graças à reserva escatológica do *Lógos* no mistério da Trindade articulado de modo complementar e inseparável com a centralidade do *Lógos* que em Jesus se encarnou é que o se pode falar que embora haja um único plano divino de salvação para a humanidade ele é, entretanto, diversificado.

Dupuis ao dizer que o evento-Cristo é o sacramento universal da vontade de Deus para salvar o gênero humano, convida a cristologia a tirar as consequências desta afirmação. O que está em questão é a ação salvífica do *Lógos* encarnado em Jesus Cristo ser tomada como sacramento de uma ação salvífica mais vasta: a do *Lógos* eterno que abraça toda a história religiosa da humanidade¹⁷⁴. Em outros termos, o que Dupuis argumenta é a possibilidade da ação salvífica de Deus por meio do *Lógos* como tal não estar ligada estritamente à humanidade de Jesus, ainda que dela não possa ser separada, já que no mistério pascal acontece a concentração insuperável da autorrevelação de Deus segundo o único plano divino para a salvação da humanidade.

Essa perspectiva encontra fundamentação na mais tradicional doutrina eclesial. O Concílio de Calcedônia ensina que embora inseparáveis, as naturezas divina e humana de Jesus permanecem, entretanto, distintas. O III Concílio de Constantinopla fala igualmente dos dois quererem em Jesus Cristo, o divino e o humano, que embora indivisos, não se confundem.

¹⁷² DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João I: palavra de Deus*, p. 90.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 101.

¹⁷⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 165. Com beleza dirá também Santo Irineu: “A economia salvífica una de Deus se estende da criação até a sua consumação final, e a chave para ela é o Filho eterno de Deus, o Verbo que se fez carne e, em sua encarnação, ‘resume’ em si toda a humanidade e até o universo”. [...] O Filho e Logos de Deus, que desde a criação comunica conhecimento de Deus numa incalculável sequência de revelações, tornou-se - ápice toda a revelação. KESSLER, Hans. *Jesus Cristo – caminho da vida*. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*, V. 1, p. 298.

Como lembra Dupuis, “apesar da identidade pessoal, não existe nem confusão nem mudança entre a ação divina do Verbo e a humana de Jesus Cristo”¹⁷⁵.

Uma doutrina cristológica do século V, o monofisismo, ainda que reconhecesse o ensino sobre ambas as naturezas e ações de Jesus Cristo ensinava, entretanto, que a natureza humana era absorvida na divina. O resultado era o esvaziamento da humanidade de Jesus. Hoje, como alerta Dupuis, há o risco de um “monofisismo inverso”¹⁷⁶, onde, ao afirmar sobre o mistério da encarnação a união da natureza humana à Pessoa do Verbo, este ficaria circunscrito à natureza humana. Contra essa possível redução deve-se afirmar claramente a integridade permanente da natureza divina e da ação do Verbo e sua continuada distinção. Exatamente desta união na distinção é que advém a possibilidade de uma ação permanente do *Lógos* como tal, distinta da que opera por meio da humanidade de Jesus.

Colocadas as bases da diferença entre o *Lógos* como tal e o *Lógos* que em Jesus se encarnou, Dupuis retoma o prólogo do evangelho de João para afirmar a atualidade e a eficácia salvífica da ação do *Lógos ásarkos* assim como ali está descrita. As palavras de Dupuis são importantes: “o Verbo permanece Deus: a sua eternidade divina não é absorvida pela sua temporalidade como homem; a sua função criadora não é supressa pelo fato de, como homem, ser criatura; o seu poder ‘iluminador’ não se reduz à sua revelação de Deus em palavras humanas”¹⁷⁷.

Nesta direção concorda Bruno Forte:

Para além da Palavra encarnada – continua existindo o silêncio do Verbo, a transcendência do Filho eterno, inacessível à captação do conhecimento humano: em suma, o Verbo encarnado não é menos “Deus absconditus” do que “Deus revelatus”, não somente porque nos remete ao ocultamento da Origem, que é o Pai invisível, mas também porque, ao revelar-se, não esgota com o que diz o seu próprio mistério, mas simplesmente abre o acesso – de outro modo possível – para as insondáveis profundezas dele¹⁷⁸.

Embora pela encarnação o *Lógos* tenha unido à sua Pessoa a humanidade de Jesus e ela faça parte de um modo misterioso do próprio mistério de Deus na Trindade, o *Lógos* ainda assim continua na Trindade a ser o que sempre foi. Exatamente por isso a sua ação iluminadora universal não pode ser entendida a não ser como relacionada com a concentração da salvação divina do *Lógos* como encarnado em Jesus Cristo e com a permanente atualidade

¹⁷⁵ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 188.

¹⁷⁶ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 673.

¹⁷⁷ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 189.

¹⁷⁸ FORTE, Bruno. *Teologia da História: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Teologia Sistemática*, p. 108.

do evento histórico mediante a condição de sua humanidade ressuscitada. Esta reafirmação, dada a sua importância para uma teologia aberta da revelação, equivale a dizer que ação salvífica de Deus por meio do *Lógos ásarkos* que age desde a criação do mundo, persiste depois da encarnação do *Lógos* em Jesus e mesmo para além de sua ressurreição.

2.3 A ação universal do Espírito de Deus para além de Jesus Cristo

É ponto pacífico para o Magistério católico a universalidade da presença ativa do Espírito¹⁷⁹ sempre entendido como o Espírito de Cristo. A questão que Dupuis coloca a partir de uma cristologia do Espírito em chave trinitária é “se depois do evento-Cristo a comunicação do Espírito e a sua presença ativa no mundo se realizam exclusivamente por meio da humanidade glorificada de Jesus Cristo ou se, ao contrário, podem até superar seus limites”¹⁸⁰.

Em outras palavras, até que ponto o Espírito de Deus terá se tornado o “Espírito de Cristo”¹⁸¹. A ponderação se baseia no fato de que antes do mistério da encarnação o Espírito exercia uma ação salvífica sem a humanidade de Jesus¹⁸².

Aportado na metáfora de Santo Irineu “das duas mãos de Deus”, o Verbo e o Espírito, que unidas e por meio das quais Deus produz a única economia da salvação, Dupuis deixa claro que embora unidas e inseparáveis, são também distintas e complementares na sua distinção. Uma não está subordinada a outra e nem em função da outra, mas as duas convergem ao realizar uma só economia da salvação. À luz da metáfora, Dupuis abre caminho

¹⁷⁹ O Espírito Santo “é o mistério mais inobjetivável, o mistério que pulsa eternamente para além de toda objetivação, mas a cuja luz se torna claro e transparente tudo aquilo que é passível de ‘elucidação’. [...] Ele é a mediação que se medeia a si própria, que medeia a tudo em todos e não precisa de mediação”. FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, V. III/8, p. 6.

¹⁸⁰ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 227. Heribert Mühlen repetirá Tomás de Aquino: “O Espírito Santo se dá a si mesmo, como a si mesmo se pertencendo e de si mesmo podendo usar, ou antes gozar”. FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, V. III/8, p. 10.

¹⁸¹ Ladaria dirá: “O Espírito Santo, o Espírito de Deus, sem deixar de ser tal, pode ser agora chamado também o Espírito de Jesus, de Cristo, do Filho, de Jesus Cristo”. LADARIA, Luís F. *Trindade: mistério de comunhão*, p. 228. Já Moltmann, entende a passagem do Espírito de Deus para o Espírito de Cristo como késosis do Espírito. “isso significa, na visão de Moltmann, que o Espírito é sempre o Espírito de Jesus”. In: HAIGHT, Roger. *Jesus, Símbolo de Deus*, p. 512.

¹⁸² Para Bultmann a diferença quanto à terminologia (Espírito Santo, Espírito, Espírito de Deus) não significa diferença quanto ao conteúdo, “visto que a dádiva do *pneuma* foi conseguida pelo evento salvífico realizado em Cristo”. E continua: “O *pneuma* pode ser considerado como dádiva tanto de Deus quanto de Cristo, e por isso também se pode falar do [...] Espírito de Cristo ou do Senhor”. BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 206.

para dizer que a obra do Cristo ressuscitado não exaure necessariamente a atividade do Espírito depois do evento-Cristo.

Se não é pensável construir uma economia autônoma do Espírito desligada da economia do Verbo encarnado, é igualmente impensável que o Espírito seja visto tão somente como uma função do Cristo ressuscitado. Neste aspecto é importante a observação de P. Evdokimov, citado por Dupuis ao dizer que: “Pentecostes não é simplesmente a consequência ou uma continuação da Encarnação. Pentecostes tem todo seu valor por si, representa o segundo ato do Pai: o Pai que enviou o Filho, agora envia o Espírito Santo. Cumprida sua missão, o Cristo volta ao Pai a fim de que o Espírito Santo desça pessoalmente”¹⁸³.

Outro autor a quem Dupuis faz referência e que pondera sobre as perdas em sentido teológico quanto à identidade pessoal do Espírito no interior da Trindade e na atividade salvífica na economia da salvação a partir do conceito de processão é V. Lossky. Assim diz: “reduzido à função de ligação entre as duas pessoas e subordinado unilateralmente ao Filho na sua própria existência, com prejuízo da autêntica pericorese, o Espírito perde, com a independência hipostática, a plenitude pessoal da sua atividade econômica. Agora ela será concebida como um simples meio posto a serviço da economia do Verbo, tanto no plano eclesial como no plano da pessoa”¹⁸⁴.

É certo que a efusão do Espírito em cada situação histórica, tanto antes quanto depois de Jesus Cristo, seja o dom que Deus faz de si aos homens no mistério da graça. Tornamo-nos filhos do Pai por meio do Filho no Espírito Santo. A diferença que intervém com o evento Cristo no dom da graça consiste na introdução, a partir da ressurreição, da causalidade instrumental da humanidade ressuscitada. De qualquer modo parece legítimo dizer, conforme dá margem o prólogo de João, que os homens puderam tornar-se filhos de Deus antes de Jesus Cristo graças à ação do Verbo. Aqui convém recordar que foi “a presença iluminadora do Espírito a constituí-los filhos de Deus e que a graça divina antes de Cristo é substancialmente a mesma que intervém depois do evento. Lá onde Deus se comunica pessoalmente o faz como Pai através do Filho no Espírito Santo”¹⁸⁵.

Daqui Dupuis conclui que pareça ser legítimo afirmar que “a presença imanente do Espírito através da graça divina não seja reduzível à comunicação que dela faz a humanidade ressuscitada de Cristo e nem seja a ela exclusivamente vinculada. [...] Igualmente parece lícito

¹⁸³ EVDORKIMOV, Paul. L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe, 1969. In: DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 229.

¹⁸⁴ LOSSKY, V. *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, Paris 1944, p. 242-243; 155-156; 163; 166; 185; 193. In: DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 229.

¹⁸⁵ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 678.

falar de uma ação continuada do Espírito como tal, depois do evento histórico Jesus Cristo, mas em relação a ele”¹⁸⁶. E continua: “é importante admitir que a ação do Espírito esteja sempre conexa, segundo o plano divino, e em relação ao evento Jesus Cristo; mas ocorre discricção, antes qualquer silêncio apofático, respeitoso da transcendência do mistério na tentativa de descobrir e explicar o “como” de tal vínculo e relação. A economia divina é, sim, uma, mas há aspectos complementares e interconexos”¹⁸⁷.

É fato que a cristologia do Espírito é aquela que melhor pode mostrar como o mistério de Cristo é simultaneamente único e universal, mas é também verdade que essa cristologia não subsiste sem uma cristologia do *Lógos*¹⁸⁸. Caso contrário, Jesus Cristo seria tão somente o Filho de Deus em quem Deus se revelou e se comunicou. Para ser completa, conforme lembra Dupuis, uma cristologia pneumatológica deve sublinhar, de um lado, a ativa presença do Espírito durante toda a história humana do homem Jesus e, de outro, o envio do Espírito ao mundo por parte do ressuscitado. Além disso, ela deve ser capaz de mostrar que cristocentrismo e pneumatologia se unem numa mesma economia da salvação¹⁸⁹.

Conforme muitas vezes afirmado, é inegociável para a perspectiva cristã o lugar central do evento-Cristo no plano de salvação de Deus, acolhido como o ápice do envolvimento de Deus com a humanidade, e, como tal, chave interpretativa de todo desdobramento das relações pessoais do ser humano com Deus. Se o Espírito é o imprescindível “ponto de inserção” de Deus na vida dos seres humanos e dos povos, sua vinculação ao evento pontual de Jesus Cristo é o que garante as possibilidades para um equilibrado modelo pluralista inclusivo capaz de fazer frente a um modelo pneumatocêntrico estranho ao Novo Testamento.

Não há dúvida que uma vez que o mistério pascal de Cristo perde seu caráter de absolutez para ser conduzido ao lugar de sacramento de uma salvação mais ampla, essa reconsideração tem uma influência direta sobre a compreensão do lugar da Igreja. É este, pois, o próximo tema.

¹⁸⁶ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 678.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 678.

¹⁸⁸ Uma cristologia do Espírito desvinculada da cristologia do Logos não tem como garantir a constitutividade de Jesus no plano de salvação. Essa, pois, parece ser a perspectiva apontada pela cristologia do Espírito de Roger Haight: “Deus como Espírito está presente e atuante no mundo, em prol da salvação humana, desde os primórdios, sem nexos causal com a manifestação histórica de Jesus”. Quanto a essa mesma citação, o próprio Roger Haight faz referência a Dupuis: “Jacques Dupuis preserva essa operação universal de Deus como Logos e Espírito com uma compreensão trinitária de Deus”. HAIGHT, Roger. *Jesus, Símbolo de Deus*, p. 523.

¹⁸⁹ DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 62-63.

3 Reino de Deus, Igreja e as Religiões

A atribuição que a Igreja faz a si do caráter de universalidade decorre de sua autocompreensão como veiculadora da salvação universal de Cristo. É o que concluiu Siegfried Wiedenhofer: “na medida em que a Igreja se entendia como forma terrena e histórica de veiculação do Cristo exaltado e de seu domínio redentor, ela teve que atribuir também a si a universalidade, definitude e necessidade de salvação da redenção em Jesus Cristo, já que a veiculação histórica da experiência escatológica de salvação tomara forma de Igreja”¹⁹⁰.

E o autor tira as consequências: “Ao longo dessa evolução ela forçosamente teve que falar de algum modo, que ela própria era necessária e exclusiva para a salvação”¹⁹¹. Entretanto, até quando se partia da suposição de que todos os homens já tinham entrado em contato com a Igreja, esse caráter de necessidade era entendido como necessidade de pertença. Desde que a Igreja tomou consciência da extensão do mundo, da existência de outros povos e culturas, passou para o primeiro plano a necessidade da função salvífica universal da Igreja¹⁹².

Uma coisa é certa: no atual contexto de aproximação cultural a teologia parece ter que se haver com seus enunciados sobre a necessidade da Igreja para a salvação universal e com a falta de plausibilidade de tal afirmação frente à outreidade das tradições religiosas que se impõem como não devedoras em nada da tradição cristã para sua legitimidade e valorização até mesmo por um número crescente de cristãos.

Por meio de uma hermenêutica que aborda as religiões como desejadas por Deus dentro de seu único plano de salvação, expressão, portanto, de um cristocentrismo arejado, Dupuis propõe uma abordagem eclesiológica que, em sintonia com o ensinamento magisterial, facilite o diálogo interreligioso. Para além de qualquer extrapolação, o que o teólogo do pluralismo inclusivo faz é explorar o núcleo dialogal resguardado no interior dos grandes símbolos cristãos: Reino de Deus e Igreja.

¹⁹⁰ WIEDENHOFER, Siegfried. *Eclesiologia*. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*, V. II, p. 120-121.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 121.

¹⁹² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 40.

3.1 A consideração sobre o Reino de Deus na teologia cristã recente

Algumas realidades autônomas como Igreja e Igreja católica romana, e Igreja e Reino de Deus com o passar do tempo foram se aproximando a tal ponto que acabaram se fundindo¹⁹³. A fusão foi tão assimilada pelo imaginário católico que passou a ser assumida como parte do ensinamento do Magistério eclesial central¹⁹⁴. Somente com o Vaticano II é que foi introduzida uma distinção entre Igreja de Cristo e Igreja católica romana por meio da controvertida expressão “subsiste”¹⁹⁵: A Igreja subsiste na Igreja católica (LG 8)¹⁹⁶.

Quanto à metáfora Reino de Deus, embora já os contemporâneos de Jesus dessem à expressão uma forte conotação escatológica, essa dimensão parece só ter sido redescoberta recentemente pela teologia. Uma questão que se impôs foi então distinguir entre o Reino de Deus na história, o “já”, e sua plenitude escatológica, o “ainda não”. Conforme aponta Dupuis, o Reino de Deus foi inaugurado na história e no mundo por meio de Jesus Cristo, mas foi instituído plenamente pelo mistério pascal. O Reino inaugurado na história deve se desenvolver até chegar à plenitude escatológica no final dos tempos. Claro que esse desenvolvimento não implica um processo de continuidade evolutiva¹⁹⁷ entre história e escatologia, mas também não se pode afirmar que haja uma completa descontinuidade. Portanto, Dupuis propõe que a tensão entre o “já” e “ainda não” do Reino de Deus seja marcada por uma continuidade-na-descontinuidade e vice versa¹⁹⁸ “que intervém no desenvolvimento através da história do desígnio divino de salvação, rumo à sua plenitude

¹⁹³ Assim comenta Béda Rigaux reportando algumas dessas identificações à era apostólica: “Na idade apostólica (...) o reino [de Deus] passou a ser o povo de Deus e o povo de Deus recebe um nome: a Igreja, que é a Igreja de Deus e do Cristo”. RIGAUX, Béda. O mistério da Igreja à luz da bíblia. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*, p. 322.

¹⁹⁴ Dupuis fala da identificação entre a Igreja de Cristo e a Igreja católica no documento *Mystici corporis* de Pio XII. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 457.

¹⁹⁵ Assim diz Leonardo Boff: “A Igreja de Cristo *se realiza* na Igreja católica numa forma que corresponde à realidade constitutivamente dinâmica do ser sacramental da Igreja. A Igreja católica, em sua institucionalidade visível, não é senhora e absorvedora de todo o “mistério” da Igreja única de Cristo. É uma realização de serviço humilde (...), não possuindo adequadamente o mistério, mas sendo por ele possuída. (...) A Igreja católica, apostólica, romana (...) é a Igreja de Cristo porque nesta mediação concreta ela aparece no mundo. Mas também não o é porque não pode pretender se identificar *exclusivamente* com a Igreja de Cristo, já que esta pode subsistir também em outras Igrejas cristãs”. BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 379-380.

¹⁹⁶ A introdução da expressão “subsiste” aponta para o reconhecimento por parte da Igreja católica de meios de salvação que se encontram fora dela, embora a Igreja católica afirma os possuir *em plenitude*.

¹⁹⁷ Sobre esse aspecto, Dupuis é inquirido se essa sua proposição não se assemelha à de Teilhard de Chardin, que poderia denotar uma diminuição da “radicalidade de uma perspectiva escatológica”. DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 688.

¹⁹⁸ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 688.

escatológica. Todos os dois aspectos de continuidade e descontinuidade são indivisíveis e inseparáveis”¹⁹⁹.

Sobre a relação entre o Reino de Deus e a Igreja, segundo Dupuis, o Concílio parece identificá-los²⁰⁰ tanto na história quanto na consumação escatológica²⁰¹. O mesmo se diga quanto ao documento provindo da Comissão Teológica Internacional de 1984, que faz coincidir no final dos tempos o destino da Igreja com o Reino consumado. Já sobre a relação na história entre essas duas grandezas, a Comissão observa que existe entre ambos uma relação “sutil” de convergência de destinos a partir da origem e de “simultaneidade” no nascimento e no crescimento da Igreja e no advento do Reino de Deus na história. É tão íntima a relação entre Igreja e Reino na história que o documento afirma: “ser membro do Reino implica uma pertença – ao menos implícita – à Igreja”. Em decorrência dessa identificação tão estreita, o Documento faz ressalvas inclusive à expressão “Igreja, sacramento do Reino”. Essa expressão só se apresenta legítima, segundo a Comissão, se quiser dizer de uma mesma realidade em dois níveis: em processo na Igreja e em plenitude no Reino.

3.2 Reino de Deus e Igreja, uma nova consideração

Uma abordagem nova²⁰² quanto à relação Reino de Deus-Igreja foi introduzida em 1990, pelo papa João Paulo II na encíclica *Redemptoris missio*, dedicada à validade permanente do mandato missionário. A encíclica realça o lugar e a importância do Reino de

¹⁹⁹ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 688.

²⁰⁰ Antônio José de Almeida relata em nota de rodapé que o Papa Paulo VI falando da Igreja-mistério em 27 de abril de 1966 a certa altura a identifica com o “Reino dos céus”, expressão que, segundo o teólogo, já havia sido superada pela exegese, pela teologia e pelo ensinamento conciliar. ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*, p. 70.

²⁰¹ Wiedenhofer fala em identificação e distinção entre Igreja e Reino de Deus: “No plano da história bem como na perspectiva da consumação, a Igreja e o Reino de Deus devem ser ao mesmo tempo identificados e distinguidos. A provisoriedade e instrumentalidade da Igreja é tão importante quanto a sua identidade embrionária e sinalizadora com o reino de Deus. WIEDENHOFER, Siegfried. *Eclesiologia*. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*, V. II, p. 92.

²⁰² Claro que mesmo antes do Concílio havia vozes dissonantes quanto à identificação Reino de Deus-Igreja. Uma apenas, R. Schnackenbug, a título de exemplo, datada de 1951: “A presença do Reino na palavra, na pessoa e nas obras de Jesus não pode ser identificada com a Igreja. O Reino de Deus não é uma organização, uma instituição; ele desconhece desenvolvimento, nem abrange justos e pecadores, nem depende de fatores terrenos e humanos. Estas, são, pois, características da Igreja. pode-se dizer que esta é, dum lado, objeto e ambiente da atividade divina, e, de outro, órgão e instrumento da salvação. Ela não é o Reino de Deus”. RIGAUX, Béda. *O mistério da Igreja à luz da bíblia*. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*, p. 321.

Deus na vida e no ministério de Jesus²⁰³ como também sua compreensão profundamente original e surpreendente quanto ao tema²⁰⁴. Jesus traz a dimensão escatológica do Reino já para o interior da história, além de proclamar sua universalidade e dar-lhe um sentido de abrangência que abarca tanto a dimensão espiritual quanto física e social do ser humano. O papa explicita também que “a natureza do Reino é a comunhão de todos os seres humanos entre si e com Deus” (RM 15) e afirma “que o Reino de Deus é a manifestação e atuação de seu desígnio de salvação, em toda a sua plenitude” (RM 15). João Paulo recorda ainda que a ressurreição de Cristo inaugura definitivamente o Reino de Deus na história e faz com que a Igreja primitiva apresente como idênticos²⁰⁵ Jesus Cristo e Reino de Deus: “o Reino de Cristo e de Deus” (Ef 5,5; cf. Ap 11,15; 12,10) (RM 16) ainda que o próprio Jesus não tenha “visto a presença do reino de Deus em sua pessoa e no séquito reunido em torno dele”²⁰⁶.

Uma intenção explícita da encíclica, segundo Dupuis, é assegurar a relação entre Cristo e o Reino de Deus. Essa correlação entre ambos, ainda segundo a encíclica, é fundamental para desconstruir uma teologia das religiões pautada sobre o reinocentrismo que propugna a centralidade do Reino de Deus como valor convergente para o diálogo entre as religiões. Essa abordagem teocêntrica, entretanto – segundo a encíclica – peca por separar o Reino de Deus de Cristo e da Igreja (RM 18).

Outra intuição importante do documento pontifício que tem uma incidência importante sobre a teologia cristã das religiões é a ressituação da Igreja agora não mais entendida como identificada com o Reino, mas como sua servidora. Sob a mesma perspectiva, outro ganho inestimável foi o reconhecimento, não sem reservas, da presença do Reino para além dos limites da Igreja presente na história, lá onde as pessoas estão abertas ao Espírito Santo e buscam viver os valores evangélicos. O documento esclarece, entretanto que esta presença do Reino é ainda incompleta “enquanto não se ordenar ao Reino de Cristo, presente na Igreja” (RM 20).

Conforme pareceu claro, a encíclica de João Paulo II trouxe uma nova consciência sobre a metáfora Reino de Deus. Uma incidência direta da abertura proposta pela referida encíclica pôde ser imediatamente sentida no Documento Diálogo e Anúncio, elaborado pelo

²⁰³ Para uma leitura leve e prazerosa do Reino de Deus em Jesus, ver: PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*, p. 109-141.

²⁰⁴ Pagola lembra que a expressão “Reino de Deus” era recente e de uso pouco freqüente até Jesus, que decidiu usá-la de forma regular e constante. PAGOLA, José Antônio op. cit., p. 116.

²⁰⁵ O documento de Aparecida assim se expressa: “Jesus Cristo é o Reino de Deus que procura demonstrar toda a sua força transformadora em nossa Igreja e em nossas sociedades”. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, p. 173-174.

²⁰⁶ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*, p. 61.

Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso, cinco meses após a conclusão da encíclica papal (maio de 1991)²⁰⁷: se o Reino pode estar presente fora dos confins da Igreja (RM 20) um lugar de seu reconhecimento poderia ser “nos corações dos seguidores das outras tradições religiosas, na medida em que vivem valores evangélicos e permanecem abertos à ação do Espírito” (DA 35). Ainda em linha de continuidade histórica²⁰⁸, em novembro do mesmo ano foi feita uma consulta teológica para a evangelização da FABC. As conclusões finais dizem que:

O Reino de Deus está [...] universalmente presente e atuante. Onde quer que homens e mulheres se abram para o mistério da transcendência divina que paira sobre eles e saiam de si mesmos para amar e servir aos homens, aí o Reino de Deus está atuante [...]. ‘Onde Deus é acolhido, onde os valores do Evangelho são vividos, onde o ser humano é respeitado [...], aí está presente o Reino de Deus [...]’. Em todos esses casos, os homens respondem à oferta que Deus faz da sua graça em Jesus Cristo no Espírito e entram no Reino de Deus por um ato de fé²⁰⁹.

Quanto à função da Igreja em relação ao Reino escatológico, a encíclica lhe garante o lugar de sacramento universal de salvação (RM 20).

Analisando a relação entre Jesus e o Reino de Deus, análise feita inclusive pela própria encíclica, Dupuis argumenta que, de fato, não há solução de continuidade entre o reinocentrismo de Jesus e o cristocentrismo da pregação querigmática da era apostólica. Além disso, segundo o próprio evangelho, Jesus entendia que o Reino por ele anunciado e já atuante no interior da história deveria desenvolver-se até a sua plenitude. A pergunta que Dupuis não

²⁰⁷ Na verdade, conforme descreve Faustino Teixeira, “o projeto do documento Diálogo e Anúncio remonta a dezembro de 1986. Foi discutido primeiramente durante a Assembléia Plenária do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, em janeiro de 1987. O processo de elaboração do documento final passou por cinco redações, sendo que a partir da quarta redação, passou a contar com o influxo da Congregação para a Evangelização dos Povos (fevereiro de 1989). A partir de então, o texto original sofreu novas emendas, adições ou cortes, perdendo visivelmente sua incidência original. Sua aprovação final ocorreu por ocasião da Assembléia Plenária do agora Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, em abril de 1990. Mesmo ficando pronto antes da *Redemptoris missio*, sua publicação ocorreu posteriormente, sendo que alguns inclusive chegaram a contestar a necessidade da mesma, em razão da publicação da encíclica papal. Apesar das resistências, o documento foi publicado em maio de 1991. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*, p. 150 (nota de rodapé).

²⁰⁸ Este documento amplia a concepção de Reino já expressa por esta mesma Confederação em 1985, cinco anos, portanto, antes da publicação da encíclica *Redemptoris missio*. Para uma visão do referido documento de 1985 das Conferências Asiáticas, ver: FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. O Que o Espírito Diz às Igrejas. Documento de síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia. SEDOC, Petrópolis, v. 33, n. 281, p. 38-50.

²⁰⁹ COMISSÃO PARA O DIÁLOGO E O ECUMENISMO DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS CATÓLICOS DA ÍNDIA. Guidelines for na Inter-religious Dialogue, 1989. In: DUPUIS, Jacques. O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro, p. 468.

se esquivava de tentar responder é se Jesus, de fato, identificou seu “movimento”²¹⁰ com o Reino que ele anunciava ou se entendeu aquilo que viria a se tornar a sua Igreja como servidora dessa realidade mais ampla que lhe ocupava o centro das atenções²¹¹. Dupuis relembra que os milagres de Jesus feitos aos “estrangeiros” são uma evidência que também para aqueles o Reino estava presente e atuante. Se assim é, melhor então que se diga que no pensamento de Jesus, seu movimento que haveria de se tornar a Igreja, nasceu com a vocação de anunciar não a si mesma, mas a boa nova do Reino.

Entretanto, a teologia do Novo Testamento faz desaparecer quase totalmente a expressão Reino de Deus tão presente nos evangelhos. Agora o Reino de Deus passa a ser entendido como continuado no senhorio do Cristo ressuscitado que abrange todo o mundo e não somente a Igreja. A nova elaboração do Novo Testamento sobre o Reino de Deus pode ser assim expresso, segundo Dupuis: “O senhorio de Cristo – a presença do Reino de Deus na história – se estende ao mundo inteiro, visível e invisível”²¹².

O desdobramento da reflexão sobre a universalidade do Reino de Deus, entendido também – como propõe Dupuis – como “senhorio de Cristo” abre novos horizontes para a teologia das religiões. Parece lícito dizer que os cristãos e os “outros” partilham igualmente do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo, embora este mistério lhes chegue por caminhos diferentes. No dizer de Rodrigo Drubi, o conceito Reino de Deus mais que inclusivo, é constitutivo, “pois não passamos a incluir ‘os outros’, e sim a entender que no Reino de Deus não há outros, pois todos os povos participam deste Reino”²¹³.

Se para a teologia da libertação a participação das pessoas no mistério do Reino será lida pela vivência por parte delas dos valores evangélicos, como ressaltou a encíclica, para a teologia das religiões a abordagem é outra. Aqui a participação dos “outros” no mistério do Reino de Deus será entendida à luz de sua abertura à ação universal do Espírito Santo. Para tanto, terá que ser adotado um modelo reinocêntrico, que longe de se opor ao cristocentrismo, contribuirá para revelar-lhe uma sua dimensão constitutiva²¹⁴. Assim se expressa Dupuis:

²¹⁰ Para uma leitura breve sobre o movimento de Jesus, ver: LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do Cristianismo?*, p. 49-77.

²¹¹ Leonardo Boff faz uns questionamentos interessantes sobre o nascimento da Igreja ao abordar os temas Cristo-Igreja-Reino de Deus: “Por que, afinal, se anunciou o Reino de Deus, se Deus sabia que ia surgir, no lugar dele, a Igreja? Por que o fracasso de Cristo é a base e a condição de possibilidade de existência da Igreja?” BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, p. 67-69.

²¹² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 471.

²¹³ DRUBI, Rodrigo. O reino de Deus na obra de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 136.

²¹⁴ Jaques Dupuis acentua que “os modelos têm caráter descritivo; chamam a atenção para os aspectos de uma realidade determinada, sem pretende defini-la de maneira adequada ou diferenciada”. Assim sendo, a articulação dos modelos é o que permite uma compreensão mais ampla da realidade na qual estão inseridos.

O Reino de Deus ao qual pertencem, na história, os fiéis das outras tradições religiosas é certamente o Reino inaugurado por Deus em Jesus Cristo. É aquele Reino que Deus colocou nas mãos de Jesus, ressuscitando-o dos mortos; sob o senhorio de Cristo, Deus o destinou a crescer até sua plenitude final. Se os fiéis das outras fês religiosas percebem o chamado de Deus através de suas tradições e aí dão resposta por meio da prática sincera das mesmas, verdadeiramente se tornam – embora sem estarem formalmente conscientes disso – membros ativos do Reino. Em última análise, uma teologia das religiões que siga o modelo “reinocêntrico” não pode passar por cima ou escamotear a perspectiva cristocêntrica²¹⁵.

Dupuis avança nas consequências de suas considerações e pergunta se é possível afirmar que as outras tradições religiosas podem ajudar a construir²¹⁶ o Reino de Deus no mundo. Para sustentar sua afirmativa, Dupuis lembra que as respostas que os indivíduos dão ao convite divino não podem ser separadas de suas tradições religiosas e que, portanto, tais tradições contêm como lembra Rahner, “componentes provenientes de um influxo sobrenatural da graça”²¹⁷ em favor de seus adeptos. Respondendo a esses componentes de graça os “outros” encontram a salvação e se tornam membros do Reino de Deus. Desta forma, pode-se dizer que tais tradições religiosas exercem certa mediação do Reino, com certeza diferentemente da Igreja²¹⁸. Noutros termos, pode-se arriscar a dizer que a “mediação” do Reino exercida pelas religiões para seus membros cogitada por Dupuis consiste em ajudá-los a passar do “autocentrimento para o centrimento-na-Realidade”²¹⁹.

Claro que para o diálogo interreligioso essa comum pertença das religiões ao Reino de Deus inaugurado por Jesus Cristo tem um peso altamente positivo. Há um mistério de salvação que a todas perpassa, embora persista uma distinção quanto à ordem da mediação dessa salvação. Daqui também a importância do espírito dialogal e do senso de responsabilidade de todas na conjunta construção do Reino de Deus na história, tanto na sua dimensão vertical – a promoção dos valores religiosos e espirituais – quanto na sua dimensão horizontal – a promoção dos direitos humanos. Dupuis conclui: “nada fornece ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira quanto a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, aqueles que pertencem às diversas

DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 24.

²¹⁵ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 472-473.

²¹⁶ Mo Sung acha que a metáfora “construir o reino de Deus” não é adequada, pois, segundo ele, a expressão “tenta compreender o reino de Deus como um objeto ou uma substância que pode ser construída pela ação humana”. Para ele melhor do que “construir” seria “acontecer”. ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Deus em Nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres*, p. 131-140.

²¹⁷ RAHNER, Karl. In: DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 473.

²¹⁸ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, 1999, p. 485.

²¹⁹ HICK, John. *A metáfora de Deus Encarnado*, p. 195.

tradições religiosas caminham juntos – membros coparticipantes do Reino de Deus na história – rumo à plenitude do Reino, rumo à nova humanidade querida por Deus”²²⁰.

Certamente a teologia das religiões pôde dar passos significativos a partir da carta encíclica *Redemptoris missio*. A nova consciência da universalidade do Reino de Deus e o deslocamento do lugar da Igreja na sua relação com ele, ainda que mantida a união entre ambos abriu possibilidades impensadas. Da pura e simples identificação com o Reino a Igreja ser reconduzida a ser sua servidora, seu sinal e instrumento na história foi certamente um golpe no imaginário tridentino também presente no Vaticano II. Por outro lado, essa atitude poderia ser lida dentro do espírito do “pacto por uma Igreja serva e pobre”²²¹ assumido pelos bispos nos dias finais do grande Concílio.

O próximo passo será analisar, a partir da nova inteligibilidade do Reino de Deus, a reconfiguração da necessidade da Igreja quanto à salvação daqueles que professam outras fés.

3.3 A Igreja e as religiões no Reino de Deus

O Concílio Vaticano II afirmou por várias vezes a necessidade explícita da Igreja na ordem da salvação. A mesma necessidade foi recolocada na encíclica *Redemptoris missio* que mesmo reconhecendo “a obra de Cristo e do Espírito fora dos confins visíveis da Igreja, confere a esta um lugar específico e necessário” (RM 18). Entretanto, como questiona Dupuis, não ficou claro no Concílio e nem na encíclica o porquê da necessidade universal da Igreja no plano divino de salvação.

A questão, pois, que se levanta é sobre como situar o lugar da Igreja em relação à salvação dos “outros”. Se é certo que somente a Jesus é reconhecido o lugar de mediador universal entre os seres humanos e Deus, qual então a importância da Igreja nessa “mediação”? Dois riscos rondam as respostas: retomar em tom rigorista o antigo axioma *Extra ecclesiam nulla salus* ou, ao contrário, reduzir a função e operação da Igreja somente à salvação dos seus próprios membros, abrindo uma via paralela de salvação em Jesus Cristo

²²⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 474.

²²¹ Este pacto foi proposto por certo número de padres conciliares em missa celebrada nas catacumbas de Santa Domitila no dia 16 de novembro de 1965. São treze itens que propugnam uma Igreja serva, pobre e comprometida com a justiça. KLOPPENBUG, Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II*, p. 526-528.

para os “outros”, sem relação entre a Igreja e as demais tradições religiosas. Em busca de uma saída intermediária para equacionar esses dois extremos é que Dupuis se propõe a se lançar.

Uma primeira questão levantada por Dupuis gira em torno das terminologias aplicadas às pessoas pelo Vaticano II nas suas diferentes relações com a Igreja. Claro que por trás de cada expressão há uma compreensão teológica específica quanto a cada relação. Quanto aos católicos, estão plenamente incorporados na Igreja; os catecúmenos estão unidos a ela em virtude do seu desejo de adesão; quanto aos cristãos “não católicos”, a Igreja sente-se unida a eles e os reconhece incorporados em Cristo. Enfim, sobre aqueles que ainda não receberam o Evangelho, a Igreja fala que estariam ordenados ao povo de Deus. Como lembra Dupuis, o Concílio herdou a expressão “ordenados” à Igreja da encíclica *Mystici corporis*²²² de 1943 para distinguir que somente os católicos são realmente seus membros. Por outro lado, o ensinamento conciliar diz que as pessoas de outras tradições religiosas podem ser salvas por meio de Jesus Cristo sem pertencer formalmente à Igreja, ainda que estejam ordenadas a ela. A encíclica *Redemptoris missio* confirma e amplia o ensinamento conciliar e estabelece uma relação misteriosa entre a graça que opera na salvação dos “outros” e a Igreja, mas reafirma que essa graça não os introduz na comunidade eclesial (cf. RM 10).

Outra questão que Dupuis se impõe é sobre a misteriosa relação dos salvos em Cristo em suas tradições religiosas e a Igreja (cf. RM 18). Na verdade, a questão é se se pode falar de uma mediação universal da Igreja²²³ na ordem da salvação mesmo considerando-a subordinada à única mediação de Jesus Cristo.

Em sentido teológico, “a Igreja exerce sua mediação salvífica principalmente através do anúncio da palavra e da economia sacramental, no centro da qual está a celebração eucarística”²²⁴; porém, esta mediação atinge somente os membros da própria Igreja. Para os outros, pelos mesmos meios, fala-se de uma mediação derivada em sentido estrito. Se Jesus exerce a mediação universal da salvação por meio da sua humanidade ressuscitada e é por isso a causa instrumental da graça para todas as pessoas, a Igreja, “corpo de Cristo e a ele

²²² Assim se expressa Pio XII: “[São convidados aqueles] que não pertencem ao conjunto visível da Igreja católica, para que... procurem sair de um estado em que não podem estar seguros de sua eterna salvação, pois embora por certo desejo e voto inconsciente estejam ordenados ao Corpo místico do Redentor (...)”. DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*, p. 832-833.

²²³ Shmaus entende assim a mediação da Igreja: “a Igreja, que recebeu a salvação, tem a capacidade e missão de transmitir a salvação, não por seu próprio poder, mas como instrumento de Jesus Cristo. Isto lhe confere o caráter de um sacramento universal de segunda ordem. Em razão de sua função mediadora na comunicação da salvação, ela pode ser chamada “mãe” dos homens”. Note-se que também aqui não há uma explicação de como, na verdade, a Igreja exerce sua mediação universal. SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja: a Igreja*, p. 9-10.

²²⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 478.

vitalmente unida”²²⁵, exerce sua mediação a partir de uma causalidade instrumental eficiente em sentido estrito. Quanto à intercessão universal da Igreja, a causalidade que age nesse caso parece pertencer à ordem moral e não parece, portanto, lícito falar em mediação em sentido teológico.

A partir dessas pontuações, Dupuis concluiu que a relação da Igreja com aqueles que não estão nela incorporados pertence somente à ordem da finalidade: retomando a expressão do Concílio, os que não são membros estão “ordenados” a ela. Entretanto, o Concílio afirma a necessidade da Igreja para a salvação. Dupuis explicou como deve ser entendida essa expressão: essa necessidade não implica, porém, uma mediação universal²²⁶ em sentido estrito, que se aplique a cada pessoa que é salva em Jesus Cristo. Ela deixa espaço para ‘mediações supletivas’ [...], dentre as quais vamos encontrar as tradições religiosas a que os ‘outros’ pertencem”²²⁷. E concluiu: “Daí podemos inferir que a causalidade da Igreja em relação aos ‘outros’ não pertence à ordem da eficiência e sim da finalidade”²²⁸.

Por outro lado, segundo a *Evangelii nuntiandi*, a Igreja continua sendo a “via ordinária” (EN 80) de salvação, embora os membros das outras tradições religiosas possam ser salvos em Jesus Cristo “por caminhos só dele conhecidos” (AG 7; cf. GS 22). A graça salvífica deve ser chamada “crística” e pode ser chamada de “eclesial” enquanto tende para o mistério da Igreja para a qual estão orientados os que são salvos em Cristo fora dela.

Ouvida a palavra do Magistério, Dupuis propõe a interpretação de Rahner. Segundo aquele teólogo a graça da salvação diz respeito a uma relação que se trava diretamente com Jesus Cristo e não com a Igreja. Como toda a humanidade foi salva em Jesus Cristo, toda ela constitui o povo de Deus. Aqueles que foram salvos fora da Igreja²²⁹ são orientados para esta, mas não são seus membros. Rahner relembra a estreita relação entre o Espírito e a Igreja, mas afirma a universalidade da sua ação para além das fronteiras da Igreja. Ainda assim, toda a salvação operada pelo Espírito fora da Igreja orienta o salvo em Jesus Cristo para ela. O efeito completo dessa orientação se realiza como pertença à Igreja na qualidade de membro²³⁰. Portanto, no dizer de Rahner, a Igreja deve ser entendida, enquanto lugar da missão do

²²⁵ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 685.

²²⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 485.

²²⁷ Ibidem, pp. 480-481.

²²⁸ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 481.

²²⁹ “A graça pode estar presente e operando numa extensão incomensurável do mundo e em sua história, sem em todo o curso da história encontrar expressão social tangível na Igreja. Contudo, precisamente de toda esta graça a Igreja é um sinal, proclamação e promessa da salvação deste mundo”. RAHNER, Karl. *O Cristão do Futuro*, p. 79.

²³⁰ “Por sua profissão de fé, sua adoração e vida, os seres humanos na Igreja, formam, por assim dizer, a única expressão na qual a graça oculta, prometida e oferecida a todo mundo, emerge dos abismos da alma humana para o campo da história e da sociedade”. Ibidem, p. 78.

Espírito, “como o ponto de inserção para o qual tende a graça ‘não eclesial’, de que ela é a expressão visível no mundo”²³¹. Do exposto, parece ser possível dizer que há uma orientação universal para a Igreja, entretanto essa orientação não implica uma mediação universal de causalidade eficiente.

Para Rahner²³², a necessidade da Igreja deve ser considerada “em termos da sua função de sinal sacramental da presença da graça de Deus entre as pessoas. A graça divina está agindo onde a Igreja não está presente, mas a Igreja é sinal sacramental de sua presença no mundo”²³³.

Assim se expressa ele:

A Igreja é o sacramento da salvação do mundo mesmo onde o último ainda não é e talvez nunca seja a Igreja. Ela é a manifestação tangível e histórica da graça na qual Deus comunica-se como absolutamente presente, próximo e perdoador, da graça que está operando por toda parte, sem omitir ninguém, Deus oferece a todos e dá a toda realidade no mundo uma orientação secreta e intencional em direção a glória intrínseca de Deus²³⁴.

Avançando na reflexão, Dupuis lembra que o Concílio definiu a Igreja como sacramento²³⁵ universal da salvação²³⁶ (LG 48). Entretanto, desenvolveu-se uma teologia que considera a Igreja como “sacramento do Reino de Deus”²³⁷. Por esta definição, o que se intenta afirmar é que a Igreja peregrina é sacramento do Reino de Deus em relação à consumação escatológica deste, “pois a Igreja-Reino-na-história está em marcha rumo à Igreja-Reino-escatológico”²³⁸.

²³¹ RAHNER, Karl. *O Cristão do Futuro*, p. 79.

²³² Assim diz ele: “a Igreja não é a sociedade somente daqueles que são salvos, mas o sinal da salvação daqueles que, pelo que diz respeito a sua estrutura histórica e social, não pertencem a ela”. *Ibidem*, p.78.

²³³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 482.

²³⁴ RAHNER, Karl. *O Cristão do Futuro*, p. 78-79.

²³⁵ Conforme recorda Dupuis, o conceito de Igreja-sacramento foi desenvolvido nos anos anteriores ao Concílio e foi por este assimilado. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 485. Como esclarece Nocke, por trás do referido conceito há um conceito analógico de sacramento: Cristo como sacramento original, a Igreja como sacramento fundamental, os sacramentos individuais como manifestações de vida da Igreja fundamentados em Cristo e que o representam. (...) Ao chamar a Igreja de mistério ou sacramento em analogia a Cristo, é, todavia, necessário lembrar que, na teologia católica, analogia não significa igualdade ou identidade, e, sim, semelhança em simultânea maior dessemelhança (DH 806). Na analogia a que se refere a *Lumen gentium*, a dessemelhança consiste no fato de existir uma relação de união hipostática entre a palavra divina e a natureza humana de Jesus Cristo, não, porém, entre o Espírito e a Igreja”. NOCKE, Franz-Josef. Doutrina Geral dos sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*, V. II, p. 199.

²³⁶ A Comissão Teológica Internacional explicitou como a Igreja leva a cabo sua missão como sacramento universal de salvação: na martyria, na liturgia e na diakonia. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 40-41.

²³⁷ A Comissão Teológica Internacional coloca os termos “Igreja, sacramento universal de salvação” e “Igreja, sacramento do Reino de Deus” um ao lado do outro, como sinônimos. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 36.

²³⁸ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 483.

A questão é como entender o papel da Igreja como sacramento do Reino já presente na história, se este é universal? Uma definição clara Dupuis encontra oferecida no documento de Puebla: “nela se manifesta de modo visível o que Deus está realizando silenciosamente, no mundo inteiro. É o lugar onde se concentra ao máximo a ação do Pai”²³⁹. De modo semelhante se expressa Rahner: “pensará na Igreja em sua verdadeira natureza como a audibilidade histórica do Sim compreensivo de Deus ao mundo, no qual Deus (...) triunfantemente promete a si mesmo para o mundo”²⁴⁰.

Enquanto realidade sacramental, a Igreja é um sinal que contém, exhibe, rememora, visualiza e comunica outra realidade diferente dela, mas presente nela²⁴¹. Rahner, citado por Dupuis, explica: “a Igreja ser o sacramento da salvação do mundo [...] significa o seguinte: que a Igreja é o aparecer histórico concreto, da dimensão da história feita escatológica, na dimensão da sociedade, da única salvação que se verifica, mediante a graça de Deus, em toda a amplitude e largueza da humanidade”²⁴².

Indo mais além nas consequências do entendimento da Igreja-sacramento, Dupuis cita Theisen:

A Igreja como sacramento pode significar apenas que ela existe no mundo como sinal visível da graça salvífica que Deus está causando por meio de Cristo longe da Igreja visível. A Igreja espelha, articula e torna inteligível o processo de salvação que está se realizando em todos os lugares do mundo [...]. Nesse sentido, a Igreja como sacramento existe para mostrar a riqueza da misericórdia de Deus, em Cristo. É um sacramento universal da salvação enquanto se torna sinal da atividade salvífica de Deus em Cristo em todos os lugares onde essa atividade está acontecendo no mundo. O cerne do modelo sacramental da Igreja leva a uma compreensão dela mesma como evento visível e manifestação concreta da graça de Deus que atua a salvação das pessoas em todos os lugares do mundo²⁴³.

Como deixam entrever as reflexões acima, exatamente devido à sua dimensão sacramental, a Igreja pertence à esfera do relativo e não restringe a atuação divina ao sinal que esta mesma realidade pretende conter e anunciar. Daqui, pois, se depreende que “a necessidade da Igreja não é de tal natureza que torne possível o acesso ao Reino de Deus apenas por meio dela. Os outros podem ser parte do Reino de Deus e de Cristo sem ser membros dela e sem recorrer à sua mediação”²⁴⁴.

²³⁹ III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina: conclusões da conferência de Puebla*, p. 138.

²⁴⁰ RAHNER, Karl. *O Cristão do Futuro*, p. 86.

²⁴¹ BOFF, Leonardo. *Os sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos*, p. 18.

²⁴² Karl RAHNER apud DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 486.

²⁴³ THEISEN apud DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 486.

²⁴⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 484-485.

Ora, a consequência para a teologia das religiões é clara: porque tão-só sacramento do Reino, a Igreja não medeia a graça em favor dos membros das outras tradições religiosas para pertencerem ao Reino de Deus. Daí Dupuis defender que essa mediação seja exercida por cada tradição religiosa em favor dos seus membros. Nunca é demais recordar que os membros das outras tradições religiosas não são incorporados à Igreja e nem estão sujeitos à sua mediação.

Uma Igreja atravessada por paixão pelo Reino em perspectiva cristocêntrica haverá de cada vez mais superar a perspectiva eclesiocêntrica que durante longos anos deu o tom de sua autocompreensão. Dupuis, citando Ellacuría²⁴⁵, propõe que Igreja se descentre²⁴⁶ sempre mais de si mesma para se recentrar em Jesus Cristo e no Reino de Deus.

Uma vez esclarecido que à Igreja foi confiada a missão de ser sinal, sacramento e servidora do Reino, há que se afirmar que as demais tradições religiosas também contribuem – ainda que não conscientes disso – para o crescimento do Reino de Deus não só para os seus seguidores, mas no mundo em geral. Daqui uma conclusão importante de Dupuis sobre a possibilidade das outras tradições mediar²⁴⁷ de alguma forma o acontecimento do Reino de Deus no mundo: “se a Igreja é no mundo ‘sacramento universal’ do Reino de Deus, as outras tradições também exercem certa mediação desse Reino, uma mediação sem dúvida diferente, mas não menos real”²⁴⁸.

Ainda uma questão importante quanto à relação entre o Reino presente na história e o Reino escatológico: na verdade, o que importa aqui discutir é sobre o lugar da Igreja na plenitude do Reino de Deus. O Concílio Vaticano II dá margem para três interpretações diferentes. Uma interpretação baseada na *Lumen gentium* nn. 49-53 leva a crer que a plenitude do Reino de Deus coincide com a consumação do mistério da Igreja. Outra possibilidade que conjuga os mesmos números 49-53 da *Lumen gentium* com o n. 39 da *Gaudium et spes* fala que a realidade última abraçará tanto a Igreja como o mundo. Por fim, outros teólogos apoiados na dimensão sacramental da Igreja na história expressa na *Lumen gentium* 1 e 48 creem que com a vinda do Reino, para cuja plenitude o sacramento aponta, sua razão de ser

²⁴⁵ ELLACURÍA apud DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 487.

²⁴⁶ Nessa mesma perspectiva escrevia Gustavo Gutiérrez em 1972: “A perspectiva assinalada [aqui Gutiérrez se refere ao fato de que se deve evitar reduzir a obra salvífica à ação da Igreja] supõe um descentramento da Igreja que deixa de se considerar o lugar exclusivo da salvação e orienta-se para novo e radical serviço aos homens”. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*, p. 210.

²⁴⁷ Se se reconhece às dimensões sociopolíticas, econômicas e culturais mediações objetivas necessárias do Reino de Deus ainda que diferentemente da mediação eclesial, porque não se haveria de reconhecer essa mesma mediação ainda que não formal ou explícita do Reino universal às diversas tradições religiosas? Cf. AQUINO JUNIOR, Francisco de. *A Teologia como Intelecção do Reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio de Ellacuría*, p. 206.

²⁴⁸ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 487.

deixa de existir. Nesta direção aponta Schmaus: “a Igreja será suprimida precisamente no momento da parusia de Jesus Cristo”²⁴⁹.

Dupuis realça que no contexto da relação entre Reino de Deus e as outras tradições religiosas do mundo, esta última posição deve ser preferida. Se na história os membros das outras tradições religiosas se alimentaram diretamente do seio de Deus por meio de suas tradições religiosas sem a mediação da Igreja, porque na plenitude do Reino precisariam pertencer a uma Igreja escatológica? Parece bem fora de propósito. Conforme realça Dupuis fazendo alusão a Teilhard de Chardin, a consumação entendida como plenitude seria a cristificação universal, da qual a Igreja na terra representa a porção do mundo reflexivamente cristificada²⁵⁰. Em uma palavra, segundo Dupuis, mesmo no momento escatológico a irreduzibilidade das tradições será mantida²⁵¹.

Após o breve contato com os dois pilares fundamentais do modelo teológico de Dupuis, o pluralismo religioso de princípio e a cristologia trinitária e pneumatológica, o próximo passo é perceber como o Magistério central reage a eles. Importa considerar que a questão é mais delicada, pois Dupuis fala a partir do centro da fé quando mantém a constitutividade de Jesus e parte de uma cristologia aceita tradicionalmente pela teologia católica. Não há dúvida que uma teologia hermenêutica interreligiosa²⁵² aplicada aos textos fundantes da fé católica, ainda mais a partir de um dos grandes nomes da teologia contemporânea, causa desconforto e apreensão nos guardiões da ortodoxia.

As reações enfáticas na reafirmação da doutrina são proporcionais à percepção da perda acelerada de plausibilidade do catolicismo. Quanto mais retumbantes as afirmações, maiores as certezas por parte mesmo de quem as propõe, que elas não se manterão por muito tempo. A força da afirmação é uma tentativa de exorcizar a corrosão que já se insinua a partir mesmo das próprias entranhas.

²⁴⁹ SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja: escatologia*, p. 162.

²⁵⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 487-488.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 530.

²⁵² *Ibidem*, p. 36.

CAPÍTULO 2: REAÇÕES DA ORTODOXIA CATÓLICA

[A Igreja] comete um abuso de poder quando
pretende constranger o amor e a inteligência
a tomar sua linguagem por norma.

Simone Weil

Na Introdução do livro “Documenta”, compilação dos documentos da CDF, o Secretário Angelo Amato, fez um breve comentário dos quarenta anos de atuação da referida Congregação. Relembrando as questões eclesiais relevantes, Amato pontuou que o pós-Concílio “foi um período dramático em que na recepção do Vaticano II, confrontaram-se – como afirmou o Santo Padre Bento XVI – duas hermenêuticas conciliares não complementares, mas opostas.” Bento XVI, segundo Amato, dizia existir uma interpretação que poderia chamar-se “hermenêutica da descontinuidade e da ruptura”, que contou com a simpatia dos meios de comunicação e também de um seguimento da teologia moderna. De outro lado, continua Amato citando Bento XVI, há a “hermenêutica da reforma”: “da renovação dentro da continuidade do único-sujeito Igreja, que o Senhor nos deu; trata-se de um sujeito que cresce no tempo e se desenvolve, porém permanecendo sempre o mesmo, único sujeito do povo de Deus em caminho”²⁵³.

E concluiu: “se a hermenêutica da descontinuidade imaginou uma ruptura entre a Igreja pré-conciliar, para a hermenêutica da reforma, pelo contrário, o Concílio transmitiu a doutrina pura e íntegra, sem atenuações nem tergiversações, aprofundando-a em plena continuidade com a tradição”²⁵⁴.

²⁵³ BENTO XVI apud AMATO, Angelo. Introdução à Edição Original. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 21.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 21.

E aqui Amato declarou que “a CDF, em seu compromisso de preservar e promover a doutrina da fé seguiu a hermenêutica da reforma e da continuidade”²⁵⁵.

Como é possível perceber, a CDF, principalmente sob a presidência de Joseph Ratzinger, moveu-se na direção da desconstrução de qualquer iniciativa teológica que, a partir de uma hermenêutica da descontinuidade e da ruptura na abordagem dos textos conciliares pudesse avançar na abertura de novos horizontes e na ampliação dos espaços de caridade. Um dos alvos da desconfiança por parte da CDF foi sem dúvida a teologia das religiões. Neste campo, não poucos teólogos foram advertidos e punidos. Entre esses tantos, Jacques Dupuis.

Este capítulo intenta trabalhar os temas abordados por Dupuis no capítulo anterior, agora, porém, sob a perspectiva da hermenêutica da CDF expressa de forma inconfundível na Notificação à obra daquele teólogo do pluralismo religioso e na Declaração *Dominus Iesus*.

1. A Propósito da Unicidade e Plenitude da Revelação em Jesus Cristo

Uma afirmação contra a qual se posiciona abertamente a Congregação para a Doutrina da Fé tanto por meio da *Dominus Iesus* quanto da Notificação²⁵⁶ é sobre a pertinência do pluralismo religioso de princípio. É impensável para a ortodoxia católica que as outras tradições religiosas sejam queridas por Deus, para que por meio delas ele realize o único plano divino de salvação para a humanidade, como propôs Jacques Dupuis. A afirmação da ortodoxia nasce da convicção que Jesus Cristo é a plenitude da revelação da Verdade de Deus, e esta plenitude da revelação foi confiada somente à Igreja. A partir desta certeza o Magistério pode então dizer que a Igreja “não rejeita absolutamente nada daquilo que há de verdadeiro e santo nessas religiões. Considera com sincero respeito esses modos de agir e de viver, esses preceitos e doutrinas que, embora em muitos pontos estejam em

²⁵⁵ BENTO XVI apud AMATO, Angelo. Introdução à Edição Original. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 21.

²⁵⁶ A *Dominus Iesus* fala da “índole relativista” que quer justificar o pluralismo de direito. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. In: _____. *Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 454-456. (Introdução) e a Notificação fala do “caráter problemático” da proposição de uma teologia do pluralismo religioso por Jacques Dupuis. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. In: _____. *Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 491-492 (Preâmbulo).

discordância com aquilo que ela afirma e ensina, muitas vezes refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens” (DI 2).

Apesar da consideração dos elementos de bondade e santidade que as diversas religiões carregam em si, a questão mesma de sua existência deve ser encarada, como afirma o ensino oficial católico, como fruto de um pluralismo de fato, que finca raízes em intrincadas razões de ordem antropológica, sociológica e até mesmo pastoral. Exatamente por isso a Igreja entende como seu dever anunciar o Evangelho, “a plenitude da Verdade que Deus nos deu a conhecer a cerca de si mesmo” (DI 5), do qual é portadora para o mundo²⁵⁷ e o deve difundir por meio de um “renovado ardor missionário”²⁵⁸.

Segundo a *Dominus Iesus*, o empenho eclesial de anunciar Jesus Cristo, “caminho, verdade e vida”, encontra ajuda na prática do diálogo interreligioso, que não substitui, mas acompanha a missão *ad gentes* (cf. DI 2). Há, para o Magistério central da Igreja, um mistério de unidade advindo da participação universal de todos os seres humanos na salvação de Deus, operada por Jesus Cristo que atinge a todos, ainda que de forma diferenciada, por meio do Espírito Santo (cf. DI 2).

Dito isto, importa entender que, uma vez que a plenitude da revelação de Deus se dá na pessoa de Jesus Cristo, não há espaço para outras revelações. Se assim é, não há plausibilidade para que se afirme o pluralismo de direito que justifique o pluralismo religioso elevado à categoria teológica.

O intuito é tomar contato com o pensamento da ortodoxia sobre a plenitude da revelação em Jesus Cristo como forma de entendimento de sua lógica quanto à inviabilidade de uma teologia do pluralismo de religioso. Se Deus consumou tudo o que tinha a dizer sobre si na revelação em e por meio de Jesus Cristo, às outras religiões cabe a rendição à Igreja e a “espera ansiosa”²⁵⁹ por sua ação missionária.

²⁵⁷ Cf. PAULO VI, Papa. *Evangelii Nuntiandi: exortação apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo*, p. 62.

²⁵⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1999-2002*, p. 13.

²⁵⁹ Cf. JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio: carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário*. Id. *Tertio Millennio Adveniente: carta apostólica sobre a preparação para o jubileu do ano 2000*. Id. *Ecclesia in Asia: exortação apostólica pós-sinodal sobre Jesus Cristo Salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia*.

1.1 A teoria do acabamento como pressuposto na Notificação de Jacques Dupuis

É sabido que a Notificação ao livro de Jacques Dupuis inspira-se nos princípios indicados pela Declaração *Dominus Iesus* sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja.²⁶⁰ Esta Declaração, dentro de seu grau próprio de autoridade²⁶¹, tem uma função relevante, pois conforme expressa Angelo Amato, “oferece um quadro de referência essencial à teologia das religiões e ao diálogo inter-religioso e ecumênico.”²⁶² Entretanto, o texto da *Dominus Iesus*, mais do que uma argumentação sistemática da questão relativa à unicidade e universalidade do mistério de Jesus Cristo e da Igreja, se propõe a expor novamente, em síntese, a doutrina católica citando predominantemente os textos do Vaticano II.²⁶³ Exatamente por este motivo faz-se necessário uma breve incursão nas teologias que subjazem aos documentos conciliares para que, a partir daí, se possa compreender melhor o pensamento da Congregação para a Doutrina da Fé sobre “a função que as religiões poderiam exercer [...] em relação à salvação de seus seguidores”²⁶⁴.

É certo que os documentos conciliares foram fortemente influenciados pela perspectiva teológica do acabamento ou cumprimento. Segundo esta teoria os valores das outras religiões são bem aceitos, porém destinados a encontrar seu acabamento (remate) no cristianismo. As tradições religiosas não constituiriam obstáculos a vencer, mas estariam situadas no plano da pedagogia divina como preparação evangélica, constituindo-se como marcos de espera do cristianismo²⁶⁵.

Outro aspecto peculiar da teoria do acabamento é a redução das outras tradições religiosas à categoria de religiões naturais, cósmicas, que traduziriam a aspiração inata do ser humano pelo divino. As outras religiões seriam, portanto, elaborações humanas destituídas de salvação; somente ao cristianismo é reconhecido o caráter de religião sobrenatural onde Deus

²⁶⁰ Nota de rodapé da Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. In: _____. *Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 491.

²⁶¹ Convém lembrar que os documentos da Congregação para a Doutrina da Fé, ainda que contem com a aprovação do Papa, têm uma autoridade menor com respeito aos documentos promulgados pessoalmente por ele. Quem assina a *Dominus Iesus* e a Notificação ao Livro de Dupuis é o Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger e seu Secretário e não João Paulo II.

²⁶² AMATO, Angelo. Introdução à Edição Original. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 26.

²⁶³ TORNIELLI, Andrea. *Bento XVI: o guardião da fé*, p. 194.

²⁶⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 186.

²⁶⁵ TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*, p. 30.

se digna revelar.²⁶⁶ No âmbito protestante, mas com fortes influências na teologia católica, certamente o mais notável propositor desta teoria foi o suíço Karl Barth. Assim ele se expressa: “a revelação de Deus pela efusão do Espírito Santo é presença de Deus que arbitra e reconcilia no mundo das religiões humanas – isto é, no âmbito das tentativas que o homem faz para justificar-se e salvar-se ante a imagem de Deus que ele mesmo prega obstinada e arbitrariamente. A Igreja é o lugar da verdadeira religião, na medida em que vive por graça e da graça”²⁶⁷.

Conforme bem resumiu Dupuis, na teoria do cumprimento “a salvação em Jesus Cristo chega os membros das outras religiões como uma resposta divina às aspirações humanas expressas pelas pessoas por meio da própria tradição; entretanto, por si, tais tradições religiosas não exercem nenhuma função nesse mistério da salvação”²⁶⁸.

Conforme visto, a CDF na Notificação ao livro de Dupuis optou pela perspectiva mais fechada da teologia do acabamento. Há, entretanto, outros documentos conciliares pontuados por uma perspectiva teológica mais aberta: no Decreto *Ad Gentes* n. 9, por exemplo, os bispos reconhecem a presença crística nas religiões, quando dizem dos elementos de “verdade e graça” presentes nas outras tradições religiosas e na Declaração *Dignitatis Humanae* os Padres conciliares ensinam sobre a importância do respeito ao destino espiritual de cada ser humano e, por conseguinte, de cada tradição religiosa (DH. 3)²⁶⁹.

1.2 O término da revelação em Jesus Cristo

Assim expressa a Notificação: “Deve acreditar-se firmemente que Jesus Cristo é mediador, cumprimento e plenitude da revelação” (Notificação 3). Ao expor essa verdade central da fé católica, a Notificação à obra de Dupuis respalda-se na Declaração *Dominus Iesus*, que ao se referir à plenitude da revelação em Jesus Cristo, a vincula à definitividade do mistério pascal. Conforme lembra a Declaração, “A economia cristã, portanto, como nova e definitiva aliança, jamais passará, e não mais se deve esperar nova revelação pública antes da gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo” (DI 5).

²⁶⁶ Ibidem, p. 31.

²⁶⁷ BARTH, Karl. *Revelação de Deus como Sublimação da Religião*, p. 7.

²⁶⁸ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 108.

²⁶⁹ TEIXEIRA, Faustino. *Do diálogo ao anúncio: reflexões sobre a declaração Dominus Iesus*, p. 894- 895.

Segundo o ensinamento oficial, o pressuposto para se falar sobre a revelação de Deus é, sem dúvida alguma, “a unidade do gênero humano no que diz respeito aos eternos e últimos destinos do homem”²⁷⁰. Deus cria para chamar todos os seres humanos à participação em sua vida. Entretanto, o incondicional derramamento do amor de Deus tem graus diferenciados de acolhida por parte das pessoas. Somente em Jesus este amor encontra plena aceitação, conforme afirma o documento da Comissão Internacional de Teologia. “[Embora] Deus tenha podido iluminar os homens de maneiras diferentes, nunca temos a garantia da reta acolhida e interpretação dessas luzes em quem as recebe. Só em Jesus há a garantia da plena acolhida da vontade do Pai”²⁷¹.

Na vida histórica de Jesus de Nazaré revela-se, portanto, aquilo que a teologia cristã chamou de “autocomunicação” de Deus. Porque sua vida é abertura incondicional ao que Deus tem a dizer sobre si, Jesus mesmo é o próprio conteúdo da revelação²⁷². Portanto, conforme crê a fé da Igreja, em Jesus não há distância entre o conteúdo e a expressão histórica do plano divino de salvação. Para Joseph Ratzinger isto significa dizer que “o diálogo de Deus com os homens, seu conagraçamento com eles encontrou em Jesus, o homem que é Deus, a realização de seu objetivo”²⁷³. Não há dúvida que esta afirmação por parte do Magistério visa atribuir a Cristo a plenitude qualitativa e quantitativa da revelação.

A partir da autocomunicação de Deus a e por meio de Jesus Cristo a Comissão Internacional de Teologia fala da revelação de Deus em sentido pleno. O específico e o irrepetível da revelação divina em Jesus, segundo o documento, é que em sua pessoa quem se autocomunica é o Deus trino. Portanto, em Jesus e por meio dele, a revelação de Deus passa a ser entendida como autodoação. Em Jesus Deus se doa e se autocomunica de forma completa²⁷⁴ e, por meio dele, o faz também à humanidade. Dar a conhecer essa realidade é, segundo o documento, manifestar toda a potencialidade do conceito de revelação. Por esta via de compreensão a Igreja associa de modo inseparável na pessoa de Jesus dois aspectos importantes: a autodoação e a revelação de Deus²⁷⁵.

França Miranda recordou o caráter finito e contingente da experiência de Deus em Jesus e suas consequências para a revelação, que ele caracteriza então como não sendo

²⁷⁰ JOÃO PAULO II, Papa; MESSORI, Vittorio. *Cruzando o Limiar da Esperança*, p. 85.

²⁷¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 48.

²⁷² MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*, p. 63.

²⁷³ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*, p. 194.

²⁷⁴ Queiruga, citando Gabriel Moran, fala de Cristo como “receptor da revelação” para resguardar a dimensão progressiva da revelação na consciência histórica de Jesus. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana*, p. 76.

²⁷⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 47.

adequada ou abrangente ainda que tenha sido “correta e verdadeira”²⁷⁶. A partir exatamente desta dimensão histórica é que o teólogo pontua o caráter proléptico das expressões cristãs que apontam para a dimensão escatológica da mensagem evangélica tensionada para a plena realização no futuro²⁷⁷. É o que diz a Notificação: “Embora o pleno conhecimento da revelação divina só se verifique no dia da vinda gloriosa do Senhor, todavia a revelação histórica de Jesus oferece já tudo o que é necessário para a salvação do homem” (Notificação 3). Esta última perspectiva concorda com o ensinamento do Catecismo da Igreja Católica que afirma: “embora a Revelação já esteja terminada, não está explicitada por completo; caberá à fé cristã captar gradualmente todo o seu alcance ao longo dos séculos”²⁷⁸. Portanto, a partir do mistério pascal a missão do Espírito Santo é tão somente decodificar para a humanidade o que já foi dito, mas não plenamente explicitado.

Mesmo admitindo a historicidade de Jesus de Nazaré e a influência desta contingência para a revelação, a Notificação refuta qualquer possibilidade de reconhecimento da limitação, incompletude ou imperfeição da revelação que a tornaria susceptível de ser complementada por outras tradições (cf. Notificação 3). A razão para tal atitude é porque em Jesus quem age é a Pessoa divina do Verbo (cf. DI 6). Por outro lado, não obstante a profundidade do mistério divino, em si mesmo, permanecer transcendente e inesgotável, sua verdade não é abolida nem diminuída pelo fato de ser proferida em uma linguagem humana (cf. DI 6). Ao contrário, para a ortodoxia católica, apesar da contextualização histórico-cultural da encarnação de Jesus a revelação que ele faz de Deus é “única, plena e completa, porque quem fala e atua é o Filho de Deus Encarnado” (DI 6). Daqui a exigência que se impõe a fé que professe que o Verbo feito carne é, em todo o seu mistério que vai da encarnação à glorificação, a fonte, participada, mas real, e a consumação de toda a revelação salvífica de Deus à humanidade (DI 6). A estas afirmações, o Magistério pede obediência de fé (cf. DI 6).

Ao falar sobre a fé, “dom de Deus e virtude sobrenatural por ele infundida” (DI 7), a *Dominus Iesus* recorda que essa virtude teologal comporta uma dupla adesão: a Deus, que revela, e à verdade por ele revelada pelo crédito que se dá a quem a afirma (cf. DI 7). A partir desta especificação, o Documento convida que se mantenha firmemente a distinção entre fé

²⁷⁶ Outra expressão quanto à revelação de Deus em Jesus encontra-se no documento da Comissão Pontifícia para as Relações Religiosas. Assim se expressa o documento: “A autoridade absoluta só pertence propriamente a Deus, que se revelou de modo supremo no Verbo encarnado, Jesus Cristo”. COMISSÃO MISTA IGREJA CATÓLICA ROMANA E CONSELHO METODISTA MUNDIAL. *Dizer a Verdade na Caridade: a autoridade de ensinar entre católicos e metodistas*, p. 40.

²⁷⁷ MIRANDA, Mário França de. *Um Catolicismo Desafiado: a Igreja e o pluralismo religioso no Brasil*, p. 79.

²⁷⁸ SANTA SÉ. *Catecismo da Igreja Católica*, p. 32.

teologal e crença nas outras religiões (cf. DI 7). A fé, segundo a lógica da Declaração, se dá a Deus e à verdade por ele revelada por meio de Jesus. Por essa atitude, penetra-se no seio do mistério, favorecendo sua inteligência coerente (cf. DI 7). Por outro lado, a crença nas outras religiões “é o conjunto de experiência e pensamento, que constitui os tesouros humanos de sabedoria e religiosidade que o homem, na sua procura da verdade, ideou e pôs em prática em referência ao Divino e ao Absoluto” (DI 7). Em outras palavras, a Declaração quer esclarecer que a fé é uma resposta ao Deus revelado em Jesus, a crença seria uma atitude dos membros das outras tradições religiosas que procuram, às apalpadelas, a Verdade que está só e plenamente no cristianismo.

Colocadas as bases sobre as quais se edifica a fé da Igreja na plenitude da revelação em e por meio de Jesus Cristo, a pergunta é sobre o porquê das outras tradições religiosas, se há apenas um único plano de salvação de Deus para humanidade? A questão se desdobra: qual o sentido das religiões, no desígnio de Deus para o cristianismo?²⁷⁹ Aqui se toca na delicada questão do pluralismo religioso.

França Miranda, partindo do dado antropológico que supõe que toda experiência – também religiosa – seja contextualizada e interpretada, já que não há acesso direto ao Absoluto, diz que as tradições religiosas podem contribuir com a única economia salvífica quando, por meio do diálogo interreligioso, veiculam para o cristianismo certos elementos da fé até então impedidos ou atrofiados de se revelarem na tradição cristã devido ao contexto cultural onde este cristianismo estava inserido. O dado teologal que possibilita a acolhida de algum elemento não plenamente explicitado no cristianismo, segundo França Miranda, é ação universal do Espírito, entendido como ação crística²⁸⁰.

Em outros termos: quando as religiões tematizam suas experiências com Deus, as expressões que daí poderão advir tenderão a explicitar os elementos teologais ou crísticos presentes e atuantes nessas referidas experiências. E como acontecem em outros horizontes culturais, as outras tradições religiosas podem captar e tematizar melhor certos elementos presentes no gesto divino que poderiam estar impedidos de se revelar no cristianismo devido a fatores culturais não favoráveis. Portanto, as outras tradições podem estar prenhes dos elementos crísticos nelas depositados por meio do Espírito e podem contribuir para que o cristianismo explicitar melhor a grandeza da revelação de Deus por meio de Jesus Cristo²⁸¹.

²⁷⁹ MIRANDA, Mario de França. As religiões na única economia salvífica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*, p. 343-344.

²⁸⁰ Ibidem, p. 347-353.

²⁸¹ Ibidem, p. 359.

A partir desta sua perspectiva crística, França Miranda compreende a pluralidade das religiões no único desígnio salvífico de Deus. Conforme pontuou o teólogo, elas não estão aí para completar o que faltou em Jesus Cristo, mas sim o que falta em nossa apropriação dessa verdade última sobre Deus e sobre o ser humano, que será sempre contextualizada e histórica. Dito isto, o teólogo acha secundária a discussão sobre a questão da complementaridade entre as religiões, e mesmo sobre a o dado do pluralismo religioso, se de fato ou de direito²⁸².

Não há dúvida que a perspectiva de França Miranda é a mesma revelada por João Paulo II na *Redemptoris missio*, como comenta Merrigan²⁸³. Sob esta perspectiva, o encontro dialogal com as religiões é uma oportunidade para um maior autoconhecimento do cristianismo, para que o cristianismo reconheça por meio dos “valores crísticos” depositados nas experiências religiosas dos outros, as suas próprias riquezas ainda não descobertas ou não suficientemente conhecidas. Conforme parece possível deduzir, segundo esta perspectiva do inclusivismo, Deus utiliza as religiões para que estejam a serviço da maiêutica do cristianismo.

1.3 A iluminação divina atribuída aos livros sagrados das religiões

Os documentos oficiais da Igreja são muito reservados quanto a alguns termos ou mesmo fazem ressalvas quanto ao uso deles fora do contexto da revelação cristã. Em se tratando da questão da revelação especificamente, o documento “O Cristianismo e as Religiões” da Comissão Internacional de Teologia, faz uma graduação da expressão a partir da proximidade das religiões do cristianismo²⁸⁴.

Quanto ao judaísmo²⁸⁵, ainda que espiritualmente todos sejamos semitas²⁸⁶, o documento da Comissão Teológica Internacional só aplica o termo ‘revelação’ quando diz

²⁸² MIRANDA, Mario de França. As religiões na única economia salvífica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*, p. 359.

²⁸³ TERRENCE, Merrigan. Jacques Dupuis and the redefinition of inclusivism. In: KENDALL, Daniel; O’COLLINS, Gerald. *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 62.

²⁸⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 47.

²⁸⁵ Perguntado se a fé cristã não teria de aceitar o judaísmo na sua missão histórica pelo fato de Deus ter-se feito judeu, o então Cardeal Ratzinger fala de Jesus como judeu fiel e de sua ultrapassagem do judaísmo a partir de uma interpretação nova de toda a herança numa sua “nova e maior fidelidade”. O teólogo situa aqui então o “ponto de conflito”. RATZINGER, Joseph. *O Sal da Terra: O cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*, p. 197.

sobre os livros do Antigo Testamento, reconhecendo-os como palavra de Deus. E mesmo a Igreja haurindo “sustento das raízes daquela boa oliveira na qual foram enxertados os ramos da oliveira selvática dos gentios”²⁸⁷ o documento ressalva que a significação completa de tais livros vem e se manifesta por meio dos livros do Novo Testamento. A propósito do islamismo²⁸⁸, mesmo que os muçulmanos guardem “a fé Abraão” (LG 16) e conosco adorem “a um único Deus, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, Criador do céu e da terra” (NA 3), o documento afirma que “certos elementos da revelação bíblica foram recolhidos pelo Islã, que os interpretou em um contexto diferente”²⁸⁹.

As reservas da ortodoxia quanto à revelação nas outras religiões se estendem também à inspiração de seus livros sagrados. Assim diz a Declaração: “existe também quem avance a hipótese do valor inspirado dos textos sagrados de outras religiões. Certamente deve admitir-se que alguns elementos presentes neles são de fato instrumentos, através dos quais, multidões de pessoas puderam, através dos séculos, e podem, ainda hoje, alimentar e manter a sua relação religiosa com Deus” (DI 8). Pois, “Deus não deixa de se tornar presente sob variadas formas ‘quer aos indivíduos, quer aos povos, através de suas riquezas espirituais, das quais a principal e essencial expressão são as religiões, mesmo se contêm lacunas, insuficiências e erros’” (DI 8).

Portanto, conforme demonstram os documentos da ortodoxia, mesmo com as insuficiências presentes nos livros sagrados das outras tradições religiosas, “que alimentam e orientam a existência dos seus sequazes” (DI 8), a Declaração *Dominus Iesus* atribui somente ao mistério de Jesus Cristo os elementos de bondade e graça neles presentes (DI 8; Notificação 4).

Por outro lado, ainda que estes elementos de verdade e bondade presentes nas várias religiões possam, de alguma forma, preparar os povos e culturas para acolher o evento de salvação em Jesus Cristo, não comporta que os textos sagrados das outras religiões possam

²⁸⁶ COMISSÃO PONTIFÍCIA PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Nós Recordamos: uma reflexão sobre o Shoah*, p. 12. Uma polêmica recente foi a oração de Bento XVI pela conversão dos judeus a Cristo introduzida na sexta feira santa. Para uma reflexão sobre o tema, ver: HEINZ, Hanspeter. *Quando uma oração vira escândalo: sobre a nova intercessão de Bento XVI na sexta-feira santa no rito tridentino*. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 326.

²⁸⁷ COMISSÃO PONTIFÍCIA PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Nós Recordamos: uma reflexão sobre o Shoah*, p. 17.

²⁸⁸ John Hick se pergunta se haveria uma forma islâmica de inclusivismo, e responde que se caso houvesse, talvez “o conceito de Povo do Livro poderia ser considerado como inclusivismo limitado – com a verdade completa dentro do islã, mas com judeus e cristãos chegando perto dela”. HICK, John. *Pluralismo religioso e islã*. *Rev Tempo Brasileiro*, n. 183, p. 131.

²⁸⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 47.

considerar-se complementares do Antigo Testamento, que é a preparação imediata para o próprio evento de Cristo (cf. Notificação 8; DI 8).

Por fim, ao se referir à Sagrada Escritura confiada à Igreja, a Declaração *Dominus Iesus* diz que “A tradição da Igreja reserva o qualitativo de textos inspirados aos livros canônicos do Antigo e Novo Testamento, enquanto inspirados pelo Espírito Santo” (DI 8). E confirma que tendo Deus como autor, esses livros que “ensinam com firmeza, com fidelidade e sem erro, a verdade que Deus, por causa da nossa salvação” (DI 8) foram confiados à própria Igreja (cf. DI 8).

Segundo a ortodoxia católica a revelação de Deus em Jesus Cristo e por meio dele à humanidade atingiu seu objetivo: Deus se disse definitivamente a si mesmo por meio de Jesus que é a sua palavra, dando-se incondicionalmente à humanidade nele personificada e, como ser humano, Jesus é o “tipo” da humanidade que acolhe sem reservas a autoentrega de Deus. Porém, embora o objetivo de Deus tenha se completado em Jesus Cristo, este objetivo alcançado não constitui um limite fixo, mas sim um espaço aberto, pois o que se deu no Filho, precisa agora se corporificar no Adão único, que é toda a humanidade. Enquanto isto não se der, o que aconteceu a Jesus permanece simultaneamente como fim e como começo. Fim, porque a humanidade não vai mais longe do que Jesus no acolhimento do amor transbordante de Deus e começo, porque ele é o lugar onde toda a humanidade precisa integrar-se para esse mesmo acolhimento²⁹⁰.

Se, conforme afirma a ortodoxia católica, Jesus de Nazaré é o protótipo da humanidade que acolhe e responde à salvação de Deus, o próximo passo é conhecer como se dá essa realidade intrínseca a Cristo, ou seja, sua salvação e sua mediação que, para a fé cristã, tem abrangência universal.

2. A Propósito da Mediação Salvífica Única Universal de Jesus Cristo

Um tema que tem um peso e um alcance notáveis nos debates cristológicos contemporâneos é o da mediação de Cristo. Ao afirmar que a unicidade de Jesus seja constitutiva e relacional e a sua mediação seja participada, Dupuis provocou a reação da ortodoxia católica. É constitutiva, pois tem valor universal e é relacional, pois pode integrar

²⁹⁰ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*, p. 195.

no plano mais abrangente da salvação de Deus as outras tradições religiosas com a mediação que podem fazer em favor de seus membros da salvação que culmina no evento Cristo²⁹¹. Quanto à mediação participada das tradições²⁹² na mediação de Cristo, a razão para essa afirmação funda-se na ação universal do *Lógos* e do Espírito de Deus. Dupuis não deixa dúvida que essas ações são articuladas com a ação salvífica do evento-Cristo, constituindo, portanto, uma única economia universal de salvação.

Para a teologia tradicional Cristo morto e ressuscitado é toda a salvação da humanidade, exercendo, ao mesmo tempo, “mediação única e universal” sem um reconhecimento explícito que as outras tradições religiosas possam de alguma forma participar da mediação de Cristo para seus membros²⁹³.

Para garantir essas afirmações, duas exigências se impõem ao Magistério: concentrar no evento-Cristo toda a ação salvífica do *Lógos* de Deus reafirmando que em Jesus todo o *Lógos* de Deus se fez carne e unir “de modo indistinto” na única economia salvífica do *Lógos* encarnado a ação salvífica do Espírito de Deus. Portanto, conforme ensina a ortodoxia católica, a partir da encarnação toda a ação salvífica do *Lógos* só é pensável por meio da sua humanidade, e o Espírito de Deus deve ser considerado sempre como o Espírito de Cristo (cf. RM, 29; 18)²⁹⁴.

O intento aqui é ir ao encontro do posicionamento oficial da Igreja, expresso de modo inconteste no Vaticano II e retomado em forma de síntese²⁹⁵ pela CDF.

²⁹¹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 421.

²⁹² O que aqui está em questão é como o poder salvífico universal de Jesus Cristo atinge os membros das outras tradições religiosas. Seria exclusivamente por meio da ação invisível da humanidade glorificada de Jesus Cristo ou as outras tradições poderiam mediar de certa forma a salvação de Cristo para os seus membros? O empenho de Dupuis é por mostrar essa segunda possibilidade, dando um salto sobre a teoria do acabamento que faz uma divisão entre a vida religiosa da pessoa e a comunidade de fé em que ela é vivida. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 436-437.

²⁹³ JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio: carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário*, p. 13-14.

²⁹⁴ Segundo João Paulo II o Espírito “não é uma alternativa a Cristo.” Unindo a ação do Espírito a de Jesus, o Papa intenta criticar a reflexão que separa o Reino de Cristo e da Igreja. Noutras palavras, o alvo é a crítica ao Reinocentrismo defendido pelos teólogos asiáticos e por Dupuis, além de alguns teólogos latino-americanos, como Pedro Casaldáliga e Vigil.

²⁹⁵ Para um contato sobre o “tom” da síntese da *Dominus Iesus*, ver: TORNIELLI, Andrea. *Bento XVI: o guardião da fé*, p. 194-199.

2.1 A unicidade e universalidade do evento-Cristo na salvação de Deus

Conforme afirma a Notificação a Dupuis, “Deve acreditar-se firmemente que Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, crucificado e ressuscitado, é o único universal mediador da salvação da humanidade” (Notificação 1). Esta proposição encontra-se na *Dominus Iesus*: “é frequente a tese que nega a unicidade e a universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo. Tal posição não tem nenhum fundamento bíblico. Deve-se, ao invés, crer firmemente, como dado perene da fé da Igreja, a verdade de Jesus Cristo, Filho de Deus, Senhor e único salvador, que no seu evento da encarnação, morte e ressurreição realizou a história da salvação, a qual tem n’Ele a sua plenitude e o seu centro” (DI 13).

A salvação de Deus através de Jesus Cristo pode ser expressa, conforme prevê o Segundo Testamento, por meio de várias categorias²⁹⁶ que ganharam acentos diversos ao longo dos tempos. Para França Miranda, uma categoria mais próxima à sensibilidade atual e preferida pelo Concílio Vaticano II apresenta a ação salvífica como solidariedade. Por esta chave interpretativa toda a vida de Jesus, incluindo sua morte, é entendida como uma “existência-para-os-outros”. Entretanto, conforme pondera França Miranda, esta categoria embora culturalmente mais aceita, revela-se insuficiente para trazer à luz o sentido salvífico da morte de Jesus. Por outro lado, quando os textos neotestamentários dizem que Ele morreu “por nós”, a expressão quer dizer também “em nosso lugar”²⁹⁷.

Há ainda outra dimensão da oblatividade de Jesus: se ele foi um homem para os outros é porque antes foi um homem para Deus. Da sua relação única com o Pai, a comunidade de fé relê a paixão de Cristo: já que sua obediência à missão divina até a morte de cruz significou igualmente a entrega de sua vida pela humanidade, a totalidade de sua vida pode ser compreendida por esse mesmo registro²⁹⁸.

Do exposto, é possível afirmar a continuidade entre a vida de Jesus e sua morte violenta, mas o sentido dessa morte não se esgota na interpretação de uma vida vivida para os outros numa solidariedade meramente histórica. Há aqui o sentido salvífico – expiatório –

²⁹⁶ Só para citar algumas, conforme recorda França Miranda: resgate, expiação, sacrifício, reconciliação, entrega, troca, divinização, representação, libertação, redenção. MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*, p. 52.

²⁹⁷ MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*, p. 53-57.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 57.

como tudo leva a crer a ela conferido pelo próprio Jesus²⁹⁹. Conforme argumentou o teólogo Joseph Ratzinger é possível que em um primeiro momento:

Jesus tenha feito a oferta do reino de Deus e do perdão dado sem condições, mas que, tomando conhecimento da falência dessa oferta, tenha depois identificado a sua missão com a do Servo de Javé. Teria compreendido que, depois da rejeição da sua oferta, só restava o caminho da expiação vicária; isto é, tomar sobre Si a desventura que incumbia a Israel, para desse modo fazer chegar à multidão a salvação³⁰⁰.

Explicitando o paralelismo entre Adão e Cristo, a Comissão Teológica Internacional dirá: “se existe uma relevância universal do primeiro Adão, enquanto primeiro homem e primeiro pecador, também Cristo há de ter uma significação salvífica para todos [...]. A vocação de todo homem, que agora leva a imagem do Adão de terra, é fazer-se imagem do Adão celeste”³⁰¹.

Este evento salvífico, entretanto, jamais pode ser atribuído somente Deus Pai com quem somos reconciliados por Cristo (cf. 2 Cor 5,18 s). Mais que manifestar a bondade de Deus que salva, Jesus Cristo é entendido pela comunidade primitiva como tendo uma participação ativa na salvação da humanidade³⁰².

A ortodoxia católica reconhece somente a Jesus Cristo morto e ressuscitado, por meio de seu engajamento existencial no desígnio salvífico do Pai, lugar único no acolhimento e manifestação da solidariedade de Deus para com o mundo. Este reconhecimento leva a fé cristã a atribuir-lhe o caráter de salvador da humanidade sob uma mediação constitutiva³⁰³, afirmando dessa forma o vínculo salvífico inseparável entre sua pessoa e Deus. Esta vinculação constituinte do ser de Jesus com Deus é afirmada pelo próprio Jesus. Quando ele diz “Eu sou”, deixa transparecer sua unicidade: nele está presente o mistério do único Deus. Por outro lado, como alerta Ratzinger, o “Eu sou” de Jesus não aparece ao lado do “Eu” do Pai, mas remete ao Pai. Trata-se, pois, da inseparabilidade do Pai e do Filho³⁰⁴.

²⁹⁹ Ibidem, p. 55-56.

³⁰⁰ RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 115.

³⁰¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 24.

³⁰² Sobre a autoconsciência de Jesus quanto ao sentido de sua morte, ver: GALVIN, John P. Jesus Cristo. In: FIORENZA, Francis S.; GALVIN, John P. *Teologia Sistemática: perspectivas católico-romanas*, p. 388-389.

³⁰³ MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*, p. 61. Há, conforme esclarece a Comissão Teológica Internacional, um teocentrismo para o qual Jesus, mesmo sem ser constitutivo para a salvação é, entretanto normativo. Para outra vertente do teocentrismo a Jesus não se reconhece sequer o lugar de normativo. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*.

³⁰⁴ RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*, p. 293-294.

Daqui, como realçou França Miranda, a impossibilidade de separação entre teologia e cristologia³⁰⁵; melhor, a Teo-soteria se expressa por meio da Cristo-soteria³⁰⁶. A afirmação que a ação salvífica de Deus dá-se por meio da unicidade da pessoa de Cristo oferece suporte para a afirmação da tradição cristã sobre a universalidade dessa salvação. Para a teologia católica é impensável a circunscrição da dimensão soteriológica de Cristo ao cristianismo somente. Daí para a fé cristã unicidade e universalidade salvífica de Cristo exigirem-se mutuamente.

Toda essa argumentação edifica-se sobre a fé na filiação divina de Jesus. Como Filho de Deus³⁰⁷, Cristo mesmo medeia a salvação universal e revela um dado específico da soteriologia cristã: não há entre os seres humanos e Deus um intermediário³⁰⁸ ou um semideus que se interponha como mediador, mas Deus mesmo. Essas elaborações constituintes da fé da Igreja deitam raízes nos textos neotestamentários, conforme expressa a *Dominus Iesus*: “no Novo Testamento, a vontade salvífica universal de Deus está estreitamente ligada à única mediação de Cristo: [Deus] quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da “verdade”. Pois Deus é um só, e um só também o Mediador entre Deus e os homens: esse homem, que é Cristo Jesus, que se entregou à morte para resgatar a todos” (DI 13).

Para falar especificamente da mediação única³⁰⁹ de Jesus Cristo há que se apelar para sua divindade manifestada por meio da sua humanidade. À luz da páscoa, a Igreja nascente verá em toda a vida de Jesus a manifestação do desígnio do Pai assumido na livre obediência pelo Filho para a salvação do mundo.

³⁰⁵ Schillebeeckx, em citação feita por Dupuis discorda dessa afirmação. Diz ele: “A teologia, discurso sobre Deus, é mais do que mera cristologia; em outras palavras: se como cristãos, podemos legitimamente fazer de Jesus Cristo o centro da história para nós, não somos capazes de defender, ao mesmo tempo, que a revelação histórica da salvação por parte de Deus em Jesus Cristo esgote a questão de Deus, e nem mesmo que tenhamos necessidade dela”. In: DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 414.

³⁰⁶ MIRANDA, Mário França de. *Um Catolicismo Desafiado: a Igreja e o pluralismo religioso no Brasil*, p. 82.

³⁰⁷ Joseph Ratzinger situa na releitura cristológica do salmo 2 um modelo da mais antiga pregação missionária aos judeus (At 13, 32 s) para dizer que o cristianismo primitivo muito cedo atribuiu a Jesus ressuscitado o título de Filho de Deus, porém dando-lhe um sentido completamente novo: a expressão deixa de significar “espera do poder político e torna-se expressão de uma especial unidade do ser com Deus, que se mostra na cruz e na ressurreição”. RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*, p. 286.

³⁰⁸ Ário atribuiu a Jesus o caráter de intermediário, concebendo-o num lugar acima das criaturas, entre Deus e os homens, sendo ele mesmo uma criatura sublime, porém não filho de Deus. Não era nem homem e nem Deus. HURTADO, Manuel. *Novas Cristologias: ontem e hoje – algumas tarefas da cristologia contemporânea*, Perspectiva Teológica. V. 40, n. 112, p. 331.

³⁰⁹ Conforme lembra J. Ratzinger, por trás da declaração de fé da comunidade primitiva na mediação de Jesus há uma confissão de fé monoteísta que professa a unicidade de Deus: “era necessário impedir de todas as maneiras que, por trás do mediador, se formasse novamente toda uma região de seres intermediários e, com ela, uma região de deuses de mentira, nos quais o ser humano acaba adorando aquilo que não é Deus”. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*, p. 124.

Portanto para a fé cristã “só a Jesus Cristo compete o título de Salvador único e universal da humanidade porque, como Filho de Deus encarnado, foi o amor reconciliador incondicionado de Deus em sua pessoa”³¹⁰. Nesta mesma direção aponta João Paulo II: Jesus é “mediador pelo fato de ser Deus-Homem. Traz em si todo o íntimo mundo da divindade, todo o Mistério trinitário e ao mesmo tempo o mistério da vida no tempo e na imortalidade. É verdadeiro homem. N’Ele o divino não se confunde com o humano. Permanece algo essencialmente divino”³¹¹.

Da mesma forma argumenta Bento XVI salvaguardando a exclusividade em Jesus Cristo da encarnação do Verbo de Deus: “Deus se mostra a si mesmo, inconfundivelmente, como o único Deus de todos e se liga ao Homem até a sua dimensão corpórea”³¹².

A partir da solidariedade soteriológica de Jesus concebida como expressão de sua mediação salvífica, a teologia católica fala do cristocentrismo da história, tanto da parte de Deus na sua relação com o mundo como da parte do mundo na sua relação com Deus. Na realidade, a teologia vê já na causalidade do Filho³¹³ na criação a relação com a sua mediação salvífica rumo à consumação escatológica da história. A primogenitura de Cristo na criação alcança seu significado pleno na sua primogenitura dentre os mortos. Nele o Pai deseja recapitular todas as coisas³¹⁴. Como parece possível concluir, a ortodoxia católica estende o arco da mediação de Jesus já desde a criação enquanto Filho não encarnado³¹⁵ por meio de quem Deus chama a existência todas as coisas até a plenitude escatológica na consumação do Reino de Deus. A centralidade desta afirmação apoia-se, entretanto, em Jesus de Nazaré, a quem a fé cristã atribui o início histórico da salvação³¹⁶.

³¹⁰ MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*, p. 58.

³¹¹ JOÃO PAULO II, Papa; MESSORI, Vittorio. *Cruzando o Limiar da Esperança*, p. 57

³¹² Em resposta à questão levantada pelo entrevistador sobre a possibilidade de uma única pessoa ser a verdade absoluta no processo histórico. RATZINGER, Joseph. *O Sal da Terra: O cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*, p. 204.

³¹³ Dufour chama a atenção para primazia da unidade sobre a dualidade na relação entre o *Lógos* e Deus no prólogo de João antes da encarnação: “Enquanto o *Lógos* não se tiver encarnado para se tornar ‘o Filho’, enquanto Deus não for chamado de ‘Pai’ é a unidade que leva a melhor sobre a dualidade. No ponto em que estamos é preciso cuidado para não projetar imediatamente sobre a relação Logos/Deus a relação que conhecemos Filho/Pai”. Comentário do exegeta sobre Jo 1, b, c. DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João I: palavra de Deus*, p. 65.

³¹⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 24.

³¹⁵ Faustino Teixeira comentando Roger Haight chama a atenção para a cristologia encarnacional dos três estágios, de corte joanino que marcou toda a cristologia do Magistério católico. Com a cristologia do prólogo do evangelho de João é que se começa a conceber de forma mais clara a preexistência pessoal do *Lógos*-Filho. “Trata-se da primeira cristologia encarnacional dos três estágios, na qual Jesus Cristo é identificado como aquele que preexistiu como Logos-Sofia pessoal e que, na permanente condição de sujeito, veio a tornar-se humano”. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*, p. 131.

³¹⁶ MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*, p. 66.

A conclusão dessa abordagem, assim como a entende o Magistério é que a mediação única e universal de Jesus está intimamente relacionada ao desígnio universal de salvação da parte de Deus. Daqui a afirmação do Vaticano II construída sobre o paradigma inclusivista da fé católica: “com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22).

Esse reconhecimento da mediação salvífica única de Cristo não exclui, entretanto, a possibilidade de outras manifestações e mediações da solidariedade de Deus para com o mundo. Embora “única”, a mediação de Cristo – como dá a entender o papa João Paulo II – admitiria nela a participação de outras mediações: “Se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem, todavia elas recebem significado e valor unicamente da de Cristo, e não podem ser entendidas como paralelas ou complementares desta.”³¹⁷ A partir deste ensino pontifício, a *Dominus Iesus*, propõe que a teologia se deixe interpelar pela presença de outras experiências religiosas e de seu significado no plano salvífico de Deus e a convida a explorar se e como também figuras e elementos positivos de outras religiões entram no plano divino de salvação. Este vasto campo de investigação teológica, entretanto, deve-se dar sob a guia do Magistério da Igreja e não descurar que a reflexão sobre o conteúdo da mediação participada seja regulada pelo princípio da única mediação de Cristo (cf. DI 14).

Aprofundando o tema da mediação de Cristo a partir de sua filiação divina, o teólogo Ratzinger dirá: “a função mediadora perderia o seu sentido e se transformaria de mediação em separação, se ele fosse um outro que não Deus, se fosse um ser intermediário. Neste caso a sua mediação não nos levaria a Deus, mas nos afastaria dele”³¹⁸.

Importa para a fé cristã afirmar que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Só calcada sobre essa afirmação de fé é possível falar sobre a mediação de Jesus Cristo.

Ao final da exposição dos conteúdos de fé sobre a unicidade e universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo, a Congregação, mesmo tendo ciência que estes e outros termos absolutos poderiam criar animosidade no diálogo interreligioso, afirma que usar “essa linguagem não é mais que exprimir a fidelidade ao dado revelado, uma vez que constitui uma evolução das próprias fontes da fé” (DI 15). Para tanto, o documento da CDF apoia-se nos testemunhos da Igreja nascente presentes nos escritos neotestamentários e afirma: “Jesus

³¹⁷ JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio: carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário*, p. 14.

³¹⁸ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*.

Cristo tem para o gênero humano, e para sua história, um significado e um valor singulares e únicos, só a Ele próprios, exclusivos, universais, absolutos” (DI 15).

2.2 Jesus de Nazaré, todo o Verbo de Deus

Uma questão contra a qual se manifestou a ortodoxia é sobre a não plena exclusividade em Jesus do *Lógos* que se encarnou em detrimento do *Lógos* como tal. Assim afirma a Notificação: “deve-se acreditar firmemente que Jesus de Nazaré, filho de Maria e único Salvador do mundo, é o Filho e Verbo do Pai. Para a unidade do plano de salvação centrado em Jesus Cristo, há que pensar também que a ação salvífica do Verbo se atua em e por Jesus Cristo, Filho encarnado do Pai, como mediador da salvação de toda a humanidade” (Notificação 2).

E continua: “por conseguinte, é contrário à fé católica não só afirmar uma separação entre o Verbo e Jesus, ou entre a ação salvífica do Verbo e de Jesus, mas também defender a tese de uma ação salvífica do Verbo como tal na sua divindade, independentemente do Verbo encarnado (Notificação 2).

A *Dominus Iesus* para sustentar a plenitude da encarnação do Verbo em Jesus Cristo apoia-se na Sagrada Escritura, onde se lê, por exemplo, que em Cristo “habita corporalmente toda a Plenitude da divindade” (CI 2, 9) e nos concílios cristológicos de Niceia e Calcedônia (cf. DI 10).

Colocados os pressupostos da fé cristológica na inseparabilidade da pessoa divina do Verbo de Jesus de Nazaré, a Declaração afirma: “com a encarnação, todas as ações salvíficas do Verbo de Deus fazem-se sempre em unidade com a natureza humana, que Ele assumiu para a salvação de todos os homens. O único sujeito que opera nas duas naturezas – humana e divina – é a única pessoa do Verbo” (DI 10).

E conclui: “portanto, não é compatível com a doutrina da Igreja a teoria que atribui uma atividade salvífica ao *Lógos* como tal na sua divindade, que se realizasse ‘à margem’ e ‘para além’ da humanidade de Cristo, também depois da encarnação” (DI 10).

Para rebater qualquer possibilidade de fundamentação do pluralismo religioso na ação do *Lógos ásarkos*, a Declaração afirma para justificar de um lado a universalidade da salvação cristã, e do outro, o fato do pluralismo religioso: “há quem proponha uma economia do Verbo eterno, válida também fora da Igreja e sem relação com ela, e uma economia do

Verbo Encarnado” (DI 9). Dando continuidade à sua afirmação e se posicionando contra a teologia da ação iluminadora universal do *Lógos ásarkos*³¹⁹, a Declaração se pronuncia: “A primeira teria um plusvalor de universalidade [*Lógos ásarkos*] em relação à segunda, que seria limitada aos cristãos, se bem que com uma presença de Deus mais plena” (DI 9).

França Miranda, em comunhão com o pensamento da *Dominus Iesus* e fazendo alusão ao modelo teológico de Dupuis,³²⁰ dirá:

Mais recentemente, procurou-se estabelecer uma atividade salvífica da segunda ou da terceira pessoa da Santíssima Trindade que, respeitando o evento salvífico de Jesus Cristo, pudesse ser reconhecida também presente nas outras religiões. [...] A dificuldade surge quando se trata de relacionar essa atividade com o evento salvífico de Jesus Cristo. Atribuir uma atividade específica ao Logos não encarnado, antes e depois da encarnação, que ultrapassa a economia salvífica do Logos encarnado, mas sem constituir uma economia separada a de Cristo, não resolve a questão e ainda a torna mais complexa, devido ao caráter sumamente discutível de alguns de seus fundamentos. De fato, como não existe tempo em Deus, carece de sentido falar de uma atividade antes ou depois da encarnação. O desígnio salvífico de encarnar-se é uma autodeterminação da liberdade divina *ab aeterno*. A questão não consiste em reconhecer uma atividade salvífica do Logos em todo o curso da história. Isto deve ser afirmado sem mais. Mas como relacioná-la com a pessoa de Jesus Cristo?³²¹

Como as pessoas trinitárias se revelam em suas ações salvíficas na história, qualquer referência ao Logos de Deus implica inevitavelmente o evento salvífico Jesus Cristo. Ao se atribuir ao Logos uma atividade que ultrapassa a ação salvífica de Cristo, pode-se perguntar: o que realmente significa ainda a palavra Logos? O que revela de fato esta atividade? [...] [Quanto ao Espírito] atribui-se a ele uma atividade que não se limita ao que dele revelou o evento salvífico Jesus Cristo. Desse modo, retorna a questão sobre o significado do termo Espírito Santo nesse contexto³²².

³¹⁹ Dupuis fala de teólogos como Geffré, Schillebeeckx, Duquoc e Dulles que, com ele “convergem na em ver a economia do Verbo encarnado como sacramento de uma economia mais vasta, aquela do Verbo eterno de Deus que coincide com a história religiosa da humanidade.” DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 670.

³²⁰ Outro teólogo que coloca em questão o pensamento de Dupuis, com base na exegese de Dufour é Giacomo Canobbio. Esse teólogo italiano foi presidente da Associação Teológica Italiana entre os anos de 1995 a 2003, ou seja, no período em que o livro de Dupuis foi notificado. O autor reconhece a presença de uma ação iluminadora universal do Logos (Jo 1, 9), mas considera problemático dizer que é um *Lógos ásarkos*, para Canobbio trata-se de Cristo. A seu ver, “o *Lógos* joanino não pode ser pensado prescindindo de Cristo”. (p. 143). E lança uma questão: por que razão o evangelista João deixa de usar a expressão *Lógos* para designar Cristo depois do versículo 14 do Prólogo? CANOBBIO, Giacomo. *Nessuna Salvezza Fuori Della Chiesa?: storia e senso di un controverso principio teologico*, p. 139-153. Como ressensor de Dupuis, Canobbio também critica sua perspectiva da ação do *Lógos* “além Cristo” por considerar que essa afirmação reduziria a encarnação a ser “o modelo de um geral modo de Deus tornar-se presente ao mundo”. DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata*, p. 670.

³²¹ MIRANDA, Mario de França. As religiões na única economia salvífica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*, p. 335-360.

³²² MIRANDA, Mario de França. As religiões na única economia salvífica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*, p. 335-360.

2.3 A propósito da ação salvífica universal do Espírito Santo

Conforme recorda a Comissão Teológica, o dom do Espírito é o dom de Jesus ressuscitado e elevado ao céu à direita do Pai. Portanto, não há como desvencilhar a ação universal do Espírito da ação universal de Jesus. Há, segundo o documento, entre as duas ações universais uma profunda relação. Exatamente por causa dessa inseparabilidade das missões do Filho e do Espírito é que o Espírito conduz a Cristo³²³. Logo, conforme o documento, não faz sentido: “afirmar uma universalidade da ação do Espírito que não se encontre em relação com a significação de Jesus, o Filho encarnado, morto e ressuscitado. Mais concretamente, em virtude da obra do Espírito, todos os homens podem entrar em relação com Jesus que viveu, morreu e ressuscitou em um lugar e em um tempo concretos”³²⁴.

Quanto à ação do Espírito Santo, a Notificação diz que: “a fé da Igreja ensina que o Espírito Santo, depois da ressurreição de Jesus Cristo é sempre o Espírito de Cristo enviado pelo Pai, que age de maneira salvífica tanto nos cristãos como nos não cristãos” (Notificação 5). E continua: “por conseguinte, é contrário à fé da Igreja considerar que a ação salvífica do Espírito Santo possa estender-se para além da única economia salvífica universal do Verbo encarnado” (Notificação 5).

A fundamentação que a *Dominus Iesus* oferece para a vinculação da economia do Espírito só e exclusivamente à economia do Verbo encarnado deve-se, segundo a fé católica, ao fato da encarnação ser um acontecimento trinitário (cf. DI 12). Segundo a Declaração, no Segundo Testamento o ministério de Jesus, Verbo Encarnado, constitui o lugar da presença do Espírito Santo e a razão de sua efusão na humanidade, não só nos tempos messiânicos, mas também antes de sua vinda na história (cf. DI 12).

Em contraposição à proposta teológica da ação do Espírito para além do Verbo encarnado, a Declaração afirma: “A ação salvífica de Jesus Cristo, com e pelo seu Espírito, estende-se para além dos confins visíveis da Igreja, a toda a humanidade” (DI 12). A intenção do Magistério é reafirmar “o laço entre o mistério salvífico do Verbo Encarnado e do Espírito, que atua a influência salvífica do Filho feito homem na vida de todos os homens, chamados por Deus a uma única meta, quer tenham precedido historicamente o Verbo feito homem, quer vivam depois de sua vinda na história: de todos eles é animador o Espírito do Pai, que o Filho do homem dá com liberalidade” (DI 12).

³²³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 31-34.

³²⁴ *Ibidem*, p. 34.

O Magistério também se empenha em afirmar que é “o Espírito que infunde as sementes do Verbo, presentes nos ritos e culturas, e as faz maturar em Cristo” (DI 12). E, ainda para falar da impossibilidade de separação entre Cristo e o Espírito, o Magistério afirma que o ele “não é alternativo a Cristo, nem preenche uma espécie de vazio, como por vezes se julga que exista entre Cristo e o *Lógos*” (DI 12). Portanto, “a ação do Espírito não se coloca fora ou ao lado da de Cristo. Trata-se de uma única economia salvífica de Deus Uno e Trino, realizada no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus, atuada com a cooperação do Espírito Santo e estendida, no seu alcance salvífico, à inteira humanidade e ao universo” (DI 12).

Assim sendo, não há outra possibilidade de comunhão dos homens com Deus se não for por meio de Cristo e sob a ação do Espírito (DI 12).

Uma vez abordado sob a ótica do Magistério como em Cristo e por meio do seu Espírito Deus oferece de forma única sua salvação ao gênero humano, uma questão que ainda precisa ser encaminhada, sempre pela perspectiva do Magistério católico, é quanto ao lugar da Igreja, Corpo Místico do Senhor, nesse mistério salvífico universal de Cristo. Este é o tema que ocupará a próxima reflexão.

3. A Propósito da Ordenação de todos os Homens para a Igreja³²⁵

Não há dúvida que a abordagem eclesiológica na Notificação a Dupuis é bem mais concisa do que na *Dominus Iesus*. Ao se tomar contato com as afirmações da Notificação sobre os temas ligados à Igreja, percebe-se que ali estão ausentes questões que foram abertamente tratadas por Dupuis na perspectiva do pluralismo inclusivo, como a relação da Igreja de Cristo com a Igreja Católica, a relação do Reino com a Igreja e, por fim, o estabelecimento do grau de necessidade da Igreja para a salvação de Deus nas religiões. Por outro lado, esses mesmos temas foram amplamente apresentados na *Dominus Iesus*, com farta fundamentação bíblica e doutrinal, com o intuito de confirmar o ensino que na Igreja Católica subsiste a única Igreja de Cristo, ainda que tal plenitude não exclua a existência, fora dela, de elementos de santificação e de verdade, valores que derivam da plenitude de graça e de

³²⁵ Embora na Notificação ao livro de Dupuis a expressão em português tenha sido traduzida para “orientação”, o texto inspirador dessa proposição encontra-se na *Lumen gentium* n. 16, onde se lê: “Finalmente, os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16).

verdade próprias da Igreja Católica (cf. DI 16). Um dos objetivos também da Declaração é confirmar a necessidade da Igreja para a salvação da humanidade, bem como sua imprescindível relação com a salvação de todo homem (cf. DI 20).

A pergunta que seria natural é porque esses temas não ressurgem na Notificação, já que o ensinamento da ortodoxia tende a reafirmar na perspectiva tradicional o que Dupuis colocou sob questão por meio de seu modelo teológico.

A razão é porque não se entende a Notificação sem a Declaração. Isso é notório pelo estilo de linguagem e, fundamentalmente, por causa de um objetivo da Declaração: “confrontar as ideias de algumas correntes teológicas, sobretudo asiáticas”³²⁶. Um dos componentes dessas ideias é o prolapado relativismo que se difunde e penetra inclusive na eclesiologia³²⁷. Outra questão é a perspectiva reinocêntrica presente nos teólogos asiáticos e que também atravessa a teologia de Dupuis, ainda que neste venha articulada com o cristocentrismo³²⁸. Um dos objetivos da *Dominus Iesus* é exatamente afirmar “a contradição desta tese com a fé católica” (DI 19).

Quanto ao reinocentrismo, segundo a Declaração, deve-se evitar uma acentuação no Reino com a pretensão de assim fazer “ressaltar a imagem de uma Igreja que não pensa em si, mas dedica-se totalmente a testemunhar e servir o Reino. É uma Igreja para os outros – dizem – como Cristo é o homem para os outros” (DI 19).

Aqui a Declaração denuncia que ao lado desses aspectos positivos, há também outros negativos (cf. DI 19). Talvez o maior deles, segundo a CDF, seja o silêncio quanto ao que se refere a Cristo: “o Reino de que falam, baseia-se num teocentrismo, porque – como dizem – Cristo não pode ser entendido por quem não possui fé n’Ele, enquanto que povos, culturas e religiões podem ser encontradas na mesma e única realidade divina, qualquer que seja o seu nome (DI 19).

Para a Declaração, exatamente por este motivo é que se privilegia o mistério da criação em detrimento da redenção. Ainda mais, segundo a Declaração, o Reino como entendido por esses pensadores, acaba por marginalizar ou desvalorizar a Igreja, como se tal valorização fosse uma volta a um suposto “eclesiocentrismo” do passado, por tomarem a Igreja como um sinal, inclusive passível de ambiguidades (cf. DI 19).

³²⁶ TORNIELLI, Andrea. *Bento XVI: o guardião da fé*, p. 194.

³²⁷ RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 114.

³²⁸ “Como o teocentrismo e o cristocentrismo, assim também o reinocentrismo e o cristocentrismo parecem ser aspectos inseparáveis de uma mesma realidade, eles não são paradigmas diferentes”. DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Dialogando com Jacques Dupuis*, p. 56.

Embora Dupuis exercesse sua docência na PUG, não é desconhecida dos guardiões da ortodoxia a sua ligação espiritual e teológica com o continente asiático³²⁹, tanto por sua longa estadia na Índia, quanto pelas assessorias prestadas aos episcopados daquele continente. Portanto, não parece improvável a ligação tecida por parte da Congregação para a Doutrina da Fé entre a obra de Dupuis e as ideias consideradas relativistas pela CDF advindas principalmente da Ásia. A partir desse transfundo tudo leva a crer que a chave hermenêutica com a qual se deve ler a eclesiologia da Notificação outra não é senão a da Declaração *Dominus Iesus*.

3.1 Uma ordenação que supõe a vinculação “misteriosa” de todos com a Igreja

Conforme propõe a Notificação à obra de Dupuis, “Deve-se acreditar que os seguidores das outras religiões estão ordenados à Igreja e todos são chamados a fazer parte dela” (Notificação 7).

Segundo pontua o Documento da Comissão Teológica, “Jesus uniu o anúncio do Reino de Deus com sua Igreja. Depois de sua morte e ressurreição, renovou-se a reunião do povo de Deus, agora em nome de Jesus Cristo”³³⁰. A Igreja nascente se entendeu como obra de Deus e como comunidade na qual se experimenta a ação salvífica do Senhor elevado aos céus e de seu Espírito. Para esta comunidade, cujo centro é Jesus Cristo, o mediador universal da salvação, o batismo, unido à fé, torna-se fundamental para a participação no mistério pascal do Senhor, para o perdão dos pecados e para a entrada de fato nesta Igreja, entendida como comunidade de salvação. Por isso, bem cedo, o sacramento do batismo será comparado com a arca da salvação. Conforme recorda o Documento da Comissão Teológica, o Novo Testamento funda a necessidade da Igreja para a salvação na única mediação salvífica de Cristo. A partir desta vinculação fundamental a necessidade da Igreja para a salvação apresenta-se em duplo sentido: a necessidade de pertença à Igreja para aqueles que creem em

³²⁹ Aqui a reflexão de Ratzinger se dirige à teologia cristã da Índia, que influenciada pela filosofia pós-metafísica da Europa, relativiza ainda mais todas as suas formas religiosas, como é próprio da herança indiana, conforme pensa Ratzinger. RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 114-115.

³³⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 36-37.

Cristo e a necessidade salvífica do ministério da Igreja, que por encargo de Deus, deve estar a serviço da vinda do Reino de Deus³³¹.

Não é desconhecida a evolução histórica em sentido restritivo da necessidade da Igreja para a salvação. Porém, em linha de abertura, Pio XII, em sua encíclica *Mystici Corporis*, trata da relação com a Igreja daqueles que alcançam a salvação fora dos seus limites visíveis. A encíclica diz que estes se ordenam ao corpo místico de Cristo por um desejo e anelo inconsciente (cf. DS 3821). À reação do jesuíta Leonard Feeney que insiste na interpretação exclusivista da frase *extra Ecclesiam nulla salus*, o Santo Ofício responde esclarecendo o ensinamento pontifício. A carta distingue entre a necessidade de pertença à Igreja para a salvação e a necessidade dos meios indispensáveis para a salvação; em relação a estes últimos a Igreja é um auxílio geral para a salvação. Em caso de ignorância invencível basta o desejo implícito de pertencer à Igreja; esse desejo estará sempre presente quando houver no homem desejo de fazer a vontade de Deus. Para tanto, a fé e o amor serão sempre necessários com necessidade intrínseca³³².

Bem mais perto, o Concílio Vaticano II assume a frase *extra Ecclesiam nulla salus*³³³. Porém agora, sua aplicação deve-se explicitamente aos católicos e sua validade fica limitada àqueles que conhecem a necessidade da Igreja para a salvação. O Concílio considera que a afirmação se funda na necessidade da fé e do batismo proposta por Cristo. Apresentando nestes termos a frase, o Concílio reforça o ensinamento de Pio XII, mas coloca em relevo o seu sentido profundo e original³³⁴.

Em se tratando de terminologia, o Concílio evita a expressão *votum implicitum* usado por Pio XII, e aplica o conceito do *votum* apenas ao desejo explícito dos catecúmenos de pertencer à Igreja (cf. LG 14). Quanto aos não cristãos, se diz sobre eles que não há uma única forma de ordenação ao povo de Deus. A partir das diversas maneiras com que a vontade de Deus os envolve, o Concílio distingue quatro categorias: em primeiro lugar os judeus; em segundo os muçulmanos; em terceiro, aqueles que sem culpa ignoram o evangelho de Cristo e não conhecem a Igreja, mas se esforçam por buscar a Deus de coração sincero e por fazer sua vontade a eles revelada por meio de suas consciências e, por fim, aqueles que sem culpa,

³³¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 37.

³³² *Ibidem*, p. 37.

³³³ Embora o Concílio tenha assumido esta frase, o contexto eclesial instaurado pela renovação conciliar apontava para a “superação do eclesiocentrismo e da ‘relativização da eclesiologia’”. A Igreja católica passou a reconhecer-se como ‘mistério’, distinta do horizonte mais amplo do Reino de Deus e fiel servidora de seus valores na história.” Além disso, “a perspectiva do Concílio é nitidamente cristocêntrica”. Cf. TEIXEIRA, Faustino. *O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso*, p. 273-274.

³³⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 37-38.

ainda não chegaram ao expresse reconhecimento de Deus, mas, não obstante, se esforçam por levar uma vida reta³³⁵.

Conforme recorda o documento da Comissão Teológica, o otimismo salvífico que marcou o Concílio encontra legitimidade na vontade salvífica universal de Deus. O fato de também os não cristãos estarem ordenados ao Povo de Deus se funda em que o chamado universal à salvação inclui todos os homens. Todos, indistintamente, são vocacionados à unidade católica do Povo de Deus expressa na *Lumen gentium* (cf. LG 13). O Concílio considera que a relação íntima que une cristãos e não cristãos na destinação universal à salvação apoia-se na única mediação de Cristo, que em seu Corpo que é a Igreja, se faz presente entre os seres humanos³³⁶.

Esta mesma ideia é expressa nos documentos da CDF: quanto àqueles que não são formal e visivelmente membros da Igreja, mas estão a ela ordenados “a salvação de Cristo torna-se acessível em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente a sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo” (DI 20). E frisa mais uma vez o documento que essa graça “tem uma relação com a Igreja” (DI 20).

Ainda quanto à ordenação de todos à Igreja, enquanto a *Lumen gentium*, fala de uma ordenação gradual, a *Gaudium et spes* abre uma perspectiva mais ampla tanto cristológica, quanto pneumatológica, quanto ainda soteriológica. O que se diz dos cristãos, que são associados pelo Espírito Santo ao mistério pascal, é estendido a todos os homens de boa vontade, em cujos corações atua a graça de modo invisível. Desta forma, também os que não professam a fé em Cristo podem ser conformados por meio do Espírito, com o mistério pascal de Jesus³³⁷.

Entretanto, segundo o ensinamento oficial, não há como não dizer que os não cristãos, uma vez justificados mediante a graça de Deus e por isso associados ao mistério pascal de Jesus Cristo, não o sejam também com o mistério de seu corpo que é a Igreja. O mistério da Igreja em Cristo é uma realidade dinâmica no Espírito Santo. Ainda que essa união espiritual não se faça visibilizada pela pertença concreta à Igreja, os não cristãos estão

³³⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 38.

³³⁶ Ibidem, p. 38.

³³⁷ Ibidem, p. 39.

incluídos na comunidade espiritual e corpo místico de Cristo. Nesse sentido é que os Padres da Patrística disseram que os não cristãos justificados pertencem à *ecclesia ab Abel*³³⁸.

Exatamente deste constructo teológico é que o Magistério diz que não se pode somente falar de uma geral ordenação à Igreja dos não cristãos justificados, mas também de uma vinculação com o mistério de Cristo e de seu corpo, a Igreja. Porém, a terminologia correta não seria pertença, nem mesmo que se falasse em pertença gradual à Igreja, ou de uma comunhão imperfeita com a Igreja, termo reservado aos cristãos não católicos. A razão para a distinção dos termos é que “a Igreja é uma realidade complexa, constituída pela união visível e pela comunhão espiritual”³³⁹. Quanto aos não cristãos que por sem culpa de sua parte não pertencem à Igreja, sua entrada no Reino de Deus se dá por meio da prática do amor a Deus e ao próximo; essa comunhão se revelará como *Ecclesia universalis* na consumação do Reino de Deus em Cristo³⁴⁰.

Conforme parece exaustivamente mostrado, é certo para a fé católica que os efeitos da redenção de Cristo não se restringem aos cristãos, mas alcança a todas as pessoas. Entretanto, uma questão aberta para a teologia e abordada pela *Dominus Iesus* diz respeito ao modo “como a graça salvífica de Deus, dada sempre através de Cristo no Espírito e em relação misteriosa com a Igreja” (DI 21), atinge os outros. A CDF se limita a dizer que isso se dá “por caminhos só por Ele conhecidos” (DI 21). E aqui a *Dominus Iesus* diz que a teologia se esforça por aprofundar essa questão (DI 21), sem, contudo, conceber a admissão das outras religiões como vias de salvação “complementares ou mesmo substancialmente equivalentes” (DI 21, Notificação 6) à Igreja, embora com a Igreja todas convirjam para o Reino escatológico de Deus (DI 21).

3.2 Quanto ao autoentendimento da Igreja como sacramento de salvação

Conforme prevê a Notificação, “deve-se acreditar firmemente que a Igreja é sinal e instrumento de salvação para todos os homens” (Notificação 6). É o que afirma também a *Dominus Iesus* quando diz que Jesus não formou uma simples comunidade de discípulos, mas constituiu a Igreja como mistério de salvação para o mundo. Isto porque Ele mesmo está na

³³⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 39.

³³⁹ *Ibidem*, p. 39.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 39-40.

Igreja e a Igreja está n'Ele. Assim sendo, a plenitude do mistério salvífico de Cristo, Ele estende àquela que Lhe está unida de modo inseparável. Cristo e a Igreja não podem confundir-se, nem mesmo separar-se, constituindo, ao invés, um único Cristo total (cf. DI 16).

Embora teólogos adeptos de um inclusivismo mais abertos tenham oferecido ampla fundamentação para dizer que a relação misteriosa que existe entre a salvação universal em Cristo Jesus e a Igreja seja de necessidade somente no sentido que esta última é sinal sacramental de uma graça que é universal³⁴¹, a *Dominus Iesus* ao repropor o ensinamento tradicional não esclareceu a questão de como concretamente se dá essa relação. Portanto, o que aqui está em jogo não é somente como a graça de Cristo que tem uma relação misteriosa com a Igreja atinge os outros, mas o porquê dessa necessidade “misteriosa” da Igreja para que a graça crística atinja os membros das outras tradições. A *Dominus Iesus*, se limitou a afirmar que “Antes de mais nada, deve-se crer firmemente que a ‘Igreja peregrina na terra, é necessária à salvação’” (DI 20). A necessidade parece fundamentar-se no fato de a Igreja ser o Corpo de Cristo, lugar onde Ele se faz presente (cf. DI 20).

Retornando aos estudos da Comissão Teológica que tratou sobre o tema, ficou estabelecido que o que funda a necessidade da Igreja para a salvação é sua relação com Cristo. Por esta mesma razão a Igreja é apresentada na *Lumen gentium* como sacramento da salvação³⁴². É o que afirma também a *Dominus Iesus*: “a Igreja é ‘sacramento universal de salvação’” porque sempre unida de modo misterioso e subordinada a Jesus Cristo tem no plano de Deus uma relação imprescindível com a salvação de cada homem” (DI 20).

Como parece possível observar, mesmo quando a Congregação para Doutrina da Fé apresenta a Igreja como sacramento universal de salvação, e diz de sua relação com a salvação universal, também o faz sem maiores esclarecimentos.

Uma pista vem do documento da Comissão Teológica Internacional. Para aquele documento, a autocompreensão da Igreja como sacramento universal de salvação advém da percepção da extensão do mundo e da consciência da limitação histórica e geográfica da Igreja: enquanto se partia do princípio que a Igreja era acessível a todas as pessoas, a sua necessidade para a salvação era entendida, sobretudo como necessidade de pertença a ela. Desde que a Igreja tomou consciência da vastidão do mundo e de sua condição de minoria, emergiu para o primeiro plano não tanto a necessidade e pertença física à Igreja, mas a

³⁴¹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 482.

³⁴² Aqui se trata da Comissão teológica que abordou o n. 14 da LG, em 3 de julho de 1964. ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*, p. 152-153.

necessidade da sua função salvífica³⁴³. Como diz o documento da Comissão Teológica, “essa missão universal e essa eficácia sacramental em ordem à salvação encontraram sua expressão teológica na denominação da Igreja como sacramento universal de salvação. Como tal, a Igreja está a serviço da vinda do Reino de Deus, na união de todos os homens com Deus e na unidade dos homens entre si (cf. LG 1)”³⁴⁴.

Conforme ainda recorda a Comissão Teológica, Deus se revela como amor, não só porque faculta ao ser humano fazer já agora parte do seu Reino e desfrutar dessa participação, mas também porque chama o ser humano à colaboração na vinda de seu reino. Portanto, a Igreja não é somente sinal, mas também instrumento do Reino de Deus que irrompe como dom gratuito. A Igreja cumpre sua missão como instrumento universal de salvação na *martyria*, *leiturgia* e *diakonia*³⁴⁵.

Por meio da *martyria*, do testemunho da boa nova da redenção universal realizada em Jesus Cristo, a Igreja anuncia a todos os povos o mistério pascal de salvação. Como sacramento universal de salvação, a Igreja é essencialmente missionária, pois o chamado à salvação descortina para o ser humano um pleno conhecimento da verdade, na comunhão do povo de Deus e na ativa colaboração para a vinda do seu Reino³⁴⁶.

Na *leiturgia*, por meio da celebração do mistério pascal, a Igreja cumpre sua missão de serviço sacerdotal representando toda a humanidade. Ao celebrar a eucaristia, a Igreja faz presente esse sacramento cuja eficácia se espalha sobre toda a humanidade. E, na *diakonia*, a Igreja “dá testemunho da doação amorosa de Deus aos homens e da irrupção do reino da justiça, do amor e da paz”³⁴⁷.

3.3 A propósito do valor e da função salvífica das tradições religiosas

À proposta de Dupuis de apresentar as religiões como “os caminhos só por Deus conhecidos” para que chegue aos “outros” a graça crística por meio da ação do Espírito de Deus, o Documento da Congregação responde afirmando que a ação do Espírito Santo nessas tradições religiosas tem apenas o caráter de preparação evangélica (cf. Notificação 8). É o que

³⁴³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 40.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 40.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 40.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 41.

afirma a *Dominus Iesus* de forma mais detalhada: “não há dúvida que as diversas tradições religiosas contêm e oferecem elementos de religiosidade, que procedem de Deus [*as sementes do Verbo*] e que fazem parte de quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e nas religiões” (DI 21).

Mesmo reconhecendo as sementes do Verbo nas religiões, o documento da Comissão Teológica entende como missão da Igreja “que todo bem que se encontra semeado no coração e na mente dos homens, não só não pereça, mas seja curado, elevado e aperfeiçoado”³⁴⁸. E diz o porquê dessa missão: pois às vezes a ação do Espírito precede inclusive visivelmente a atividade apostólica da Igreja e sua ação pode se manifestar na busca e na inquietude religiosa dos homens³⁴⁹.

A missão da Igreja, conforme expressa a Comissão Internacional de Teologia, se explica pela abrangência universal do mistério pascal ao qual todos podem se associar. Portanto, na medida em que a Igreja reconhece, discerne e faz seu o verdadeiro e bom que o Espírito Santo operou nas palavras e nos feitos dos não cristãos, converte-se, cada vez mais, na verdadeira Igreja católica, “que fala todas as línguas, que entende e abarca todas as línguas no amor, e supera dessa forma a dispersão de Babel (AG 4)³⁵⁰.

E prossegue a *Dominus Iesus* na sua consideração a respeito das expressões religiosas das religiões, sempre norteadas pela teologia do acabamento: “Com efeito, algumas orações e ritos das outras religiões podem assumir um papel de preparação ao Evangelho, enquanto ocasiões ou pedagogias que estimulam os corações dos homens a se abrirem à ação de Deus” (DI 21). Em contraposição a Dupuis, que sem equiparar os sinais salvíficos das religiões aos sacramentos cristãos reconhece-lhes, entretanto, alguma mediação da graça, a *Dominus Iesus* diz: “Não se lhes pode, porém, atribuir a origem divina nem a eficácia *salvífica ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos” (DI 21). E continua: “Por outro lado, não se pode ignorar que certos ritos, enquanto dependentes da superstição ou de outros erros [...], são mais propriamente um obstáculo à salvação” (DI 21). Ainda ao tratar da ação da graça nas religiões, a *Dominus Iesus* diz que “objetivamente” os adeptos das outras tradições religiosas “se encontram numa situação gravemente deficitária, quando comparados com os membros da Igreja, que dela recebem a plenitude dos meios de salvação” (DI 22).

Colocados esses pressupostos, a Notificação afirma que embora o Espírito Santo realize a salvação dos outros também mediante os elementos de verdade e bondade presentes

³⁴⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*, p. 41.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 41.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 41.

nas suas religiões (cf. Notificação 8), “não tem qualquer fundamento na teologia católica considerar estas religiões, enquanto tais, caminhos de salvação” (Notificação 8). Um dos motivos alegados pela Notificação é até porque “nelas existem [...] erros acerca das verdades fundamentais sobre Deus, o homem e o mundo” (Notificação 8).

Ratzinger, refletindo sobre a tese generalizada que todas as religiões são caminhos para a salvação – talvez não caminhos ordinários – mas em todo o caso, caminhos extraordinários de salvação, diz que por trás dessa afirmação que corresponde a ideia de tolerância e respeito pelos outros, corresponde também ao conceito atual de Deus: Deus não pode rejeitar pessoas só porque não conhecem o cristianismo ou cresceram em outra tradição religiosa, assim analisa o teólogo/pontífice.

Conforme lembrou Ratzinger, essa ideia levanta sérias questões, inclusive porque as diversas religiões não contêm exigências apenas diversas, mas mesmo opostas. E mais, em vista do número crescente de pessoas não ligadas a nenhuma tradição religiosa, essa teoria da salvação universal foi também estendida àqueles que não têm religião, mas vivem com coerência. A conclusão a que chegou Ratzinger é que o contraditório conduz também ao mesmo fim. Por trás dessa situação, o teólogo/pontífice identifica o relativismo, já que no fundo, segundo esta mentalidade, todos os caminhos são igualmente válidos: “por meio das teorias sobre a salvação, o relativismo retorna pela porta dos fundos e a questão da verdade é excluída das questões sobre a religião e sobre a salvação. A verdade é substituída pela boa intenção: a religião permanece no subjetivo, porque o bem objetivo e a verdade objetiva não são reconhecíveis”³⁵¹.

Conforme pareceu claro, a ortodoxia por meio dos documentos da Congregação para a Doutrina da Fé aqui analisados fez questão de propor os pontos basilares da fé católica sob a perspectiva mais restritiva. As reações de rejeição tanto do universo católico quanto ecumênico e interreligioso vindas de diversas partes do mundo parecem apontar, quais sinais dos tempos, para outra linguagem na proposição da fé. É possível crer numa perspectiva mais cortês e respeitosa com a pluralidade das fés.

O próximo passo é analisar alguns desdobramentos da reflexão oferecida à comunidade teológica por Dupuis.

³⁵¹ RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 184-185.

CAPÍTULO 3: DESDOBRAMENTOS DA REFLEXÃO

De toda parte chega o segredo de Deus;
eis que todos correm, desconcertados.
Dele, por quem todas as almas estão sedentas,
chega o grito do aguadeiro.

Rumi

Após o contato com a perspectiva do Magistério, a intenção deste capítulo é colocar em discussão as contribuições de Dupuis. Sua teologia vem em uma hora muito oportuna para a Igreja, pois representa oxigenação e alento para aqueles que querendo viver a fé cristã, querem vivê-la não sob a perspectiva de proposições exaustivas e completas, coisa atualmente inadmissível em qualquer área do saber, mas como experiência de amor que respeita e sabe conviver com outros que cultivam outros amores.

O modelo teológico de Dupuis além de sua contribuição específica para a elaboração de uma teologia cristã do pluralismo religioso desdobra-se em outras possibilidades para a teologia católica. Em alguns casos essas possibilidades foram aqui prontamente recolhidas e em outros, diretamente deduzidas, é o que se verá no subtema intitulado *Ganhos irrenunciáveis para a teologia*. No segundo subtema, que trata do *aprofundamento das perspectivas abertas por Dupuis*, as teses do teólogo, devido especialmente à riqueza de sua cristologia trinitária e pneumatológica, respaldam outras reflexões e ensaios da teologia da religião e abrem caminhos para o debate sobre temas polêmicos para a teologia católica. Já no terceiro subtema, onde serão trazidas à reflexão algumas questões especialmente ligadas à teologia das religiões que permanecem abertas será possível ter um breve contato com as contribuições de alguns teólogos para o desenvolvimento dos referidos temas bem como com as contribuições de Dupuis.

1. Ganhos Irrenunciáveis para a Teologia

É possível que a teologia ainda não tenha feito um balanço das contribuições de Dupuis para a reflexão teológica atual. Entretanto, pode-se constatar os ganhos imediatos que as reflexões daquele teólogo trouxeram já para o cenário teológico. A intenção aqui é tomar contato brevemente com alguns deles. Um dos ganhos irrenunciáveis é, sem dúvida, o alargamento das fronteiras do inclusivismo, cada vez mais reduzidas pela perspectiva da ortodoxia atual, conforme visto anteriormente. Outro ganho é a reflexão sobre a teologia do diálogo interreligioso proposto a partir da vertente do pluralismo inclusivo e da inserção de Dupuis no universo religioso plural da Índia, o que faz toda a diferença. Por fim, outra contribuição de Dupuis é sua bela reflexão sobre a oração interreligiosa. Indo bem além de Ratzinger, o teólogo do pluralismo inclusivo fundamenta especialmente no pluralismo religioso de princípio a possibilidade da oração com todas as tradições religiosas.

1.1 Uma nova consideração do paradigma inclusivista

Certamente uma contribuição inestimável oferecida à teologia católica por Jacques Dupuis é o alargamento das fronteiras dialogais do paradigma inclusivista. Sem romper com os elementos essenciais que compõem este paradigma Dupuis, como inclusivista aberto, apresenta por meio do seu modelo teológico possibilidades impensadas para que o cristocentrismo seja capaz de dar conta das novas questões trazidas ao cenário da teologia das religiões pelo paradigma pluralista. Não há como ignorar a emergência das subjetividades religiosas e o apelo ao reconhecimento de sua alteridade irredutível por parte da cultura contemporânea.

A teologia de Dupuis tem o mérito de construir por meio de seu modelo teológico um cristocentrismo acolhedor da generosidade imensurável da revelação de Deus aos homens, relacional, aberto à complementaridade, capaz de articular valores da vida e do ministério de Jesus tidos como inspiradores de modelos teológicos independentes. Ainda mais, se o pluralismo inclusivo tem envergadura para sustentar sobre si a necessária passagem de uma teologia das religiões para uma teologia do pluralismo religioso é porque há, na sua base, uma arrojada reflexão cristocêntrica que conjuga ousadia e competência intelectual. O

inclusivismo cristocêntrico entendido aos moldes do modelo teológico de Dupuis é capaz de garantir plausibilidade a um cristianismo que se pretenda relevante num mundo que sempre mais se questiona sobre a pertinência de eventos históricos com pretensões universais.

O intuito deste subtema é analisar algumas contribuições que a teologia do pluralismo inclusivo de Dupuis pode trazer para o inclusivismo do ensinamento oficial da Igreja, cada vez mais desgastado pela sua incapacidade de romper com os limites estreitos no trato do complexo tema da pluralidade das religiões e para um pluralismo-teocêntrico que não dá o devido relevo a alguns pontos inegociáveis para o cristianismo. É o que se verá a seguir.

Embora alguns setores da hierarquia eclesial identifiquem-se com um inclusivismo mais maleável porque mais sensíveis ao ambiente cultural onde se inscrevem³⁵², é certo que o cristocentrismo que tem norteado o Magistério central da Igreja católica tem-se apresentado sob o aspecto mais rígido e intransigente. Exemplo cabal são os documentos tomados como contraponto à perspectiva de Dupuis, a Declaração *Dominus Iesus* com sua linguagem restritiva quanto à abertura dialogal, mas universalista quanto às pretensões de Cristo e da Igreja, e as diversas Notificações dirigidas aos teólogos³⁵³ cujo alvo, normalmente, gira em torno das questões cristológicas.

Conforme intui Teixeira³⁵⁴, o fechamento num cristocentrismo em tom menor por parte do governo central da Igreja seria uma reação ao paradigma pluralista que, mesmo a contragosto da ortodoxia católica, aos poucos parece ir se firmando tanto na cultura quanto na teologia. Em tempos de instabilidade, a tendência das instituições é recrudescimento de suas posições. Por trás das reticências do Magistério estaria o receio do relativismo. A questão inspira a preocupação de Joseph Ratzinger, que, conforme visto, alerta para os perigos do relativismo na cristologia e na eclesiologia³⁵⁵.

Como parece possível deduzir, o paradigma cristocêntrico é atravessado por uma tensão interna gerada pela busca de abertura dialogal às interpelações positivas do pluralismo

³⁵² Boa demonstração da influência da contextualização sociocultural sobre a perspectiva cristocêntrica pode ser observada ao longo de todo do documento da O Que o Espírito Diz às Igrejas. Documento de síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia. SEDOC, Petrópolis, v. 33, n. 281, FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. *O Que o Espírito Diz às Igrejas. Documento de síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia. SEDOC*, v. 33, n. 281, p. 38-50.

³⁵³ Pieris lembra que são doze os documentos emitidos pela Congregação para a Doutrina da Fé sobre teologias asiáticas e sobre os teólogos asiáticos acusados de relativistas porque negariam a unicidade de Cristo. PIERIS, Aloysius. Uma cristologia da libertação do pluralismo religioso. In: FELIX, Isabel Aparecida. *Teologias com Sabor de Mangostão: ensaios em homenagem a Lieve Troch*, p. 153. Esta lista aumentaria se levássemos em conta alguns teólogos ocidentais que tiveram suas reflexões cristológicas questionadas pela mesma CDF: Jacques Dupuis, Roger Haight, Jon Sobrino.

³⁵⁴ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 614.

³⁵⁵ RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 113-114.

por parte dos teólogos inclusivistas abertos, porém cerceadas pelas autoridades eclesiais pelos riscos que tais interpelações podem significar para a identidade da fé cristã assim como hoje se configura. Não sem motivos sinalizou Teixeira a disposição que o diálogo exige do sujeito: “arriscar toda sua autocompreensão atual”³⁵⁶. Em tempos de um inclusivismo claudicante, a autoexposição é sempre uma atitude temerária.

Os teólogos pluralistas têm lançado questões e mesmo críticas significativas³⁵⁷ ao cristocentrismo. Uma delas é a de absolutização do cristocentrismo³⁵⁸. Segundo alguns, um erro do cristocentrismo teria sido o de trazer para o centro do anúncio evangélico não o reino anunciado por Jesus, mas o próprio Jesus. De proclamador, Jesus torna-se o centro da mensagem. Ao desabsolutizar o cristocentrismo, a proposta dos pluralistas não é rechaçar a pessoa e a vida de Jesus, mas, ao contrário, reassumir “seu teocentrismo e seu reinocentrismo, sua abertura macroecumênica, seu rigor teoprático e anticúltico, sua superação do eclesiocentrismo”³⁵⁹. Outra crítica que se dirige ao cristocentrismo é sua dificuldade ou mesmo incapacidade de valorização de “outros modos de crer e ver a plenitude”³⁶⁰.

Revisitando o modelo teológico elaborado por Dupuis, pode-se dizer que seu intuito neste caso específico é exatamente o mesmo dos pluralistas, sua proposta consiste em desconstruir um cristocentrismo monolítico, que por ser pouco dialógico tem levado a uma inchação do cristianismo, à centralidade da Igreja e a um esvaziamento das demais crenças, como comenta Knitter³⁶¹. Esse empreendimento, entretanto, não se fará com o sacrifício daquilo que é inegociável para o cristianismo: “a mediação constitutiva universal que a fé cristã atribui a Jesus Cristo no plano de Deus para salvação da humanidade”³⁶².

Garantir a centralidade de Cristo no plano divino de salvação sem que para isso seja necessária a afirmação de um cristocentrismo que absorva as outras figuras salvíficas, só é possível pela recuperação da dimensão trinitária do cristocentrismo. Um cristocentrismo

³⁵⁶ TEIXEIRA, Faustino. A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso. *Rev Tempo Brasileiro*, n. 183, p. 48.

³⁵⁷ Na verdade uma enxurrada de críticas. Algumas somente: PIERIS, Aloysius. *Viver e Arriscar: estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática*, p. 14; KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, p. 114-115; KNITTER, Paul. *O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? Perspectiva católico-romana*. *Rev CONCILIUM*, n. 156, p. 29 [733].

³⁵⁸ VIGIL, José Maria. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 227-228.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 230-231.

³⁶⁰ TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso na América Latina. In: VIGIL, José Maria; TOMITA Luiza E.; BARROS, Marcelo. *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*, p. 25.

³⁶¹ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 151.

³⁶² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 265.

desligado da comunhão trinitária pode resvalar para um cristomonismo, cujos efeitos para o diálogo interreligioso seriam nefastos³⁶³.

A cristologia trinitária clássica sobre a qual Dupuis constroi seu modelo teológico pretende colocar em evidência as relações interpessoais entre Jesus e Deus e entre Jesus e o Espírito Santo, de modo que sejam devidamente valorizadas. Para Dupuis, Jesus não é autorreferido, mas toda a sua vida gira em torno do Pai e do seu reino. Desta forma, sua teologia reintegra à pessoa de Jesus seu teocentrismo e seu reinocentrismo. Aqui cabem bem as palavras de Kuschel: “Jesus revela sua plenitude por meio do próprio vazio, sua singularidade por meio do próprio serviço, sua excelência por meio da própria humildade”³⁶⁴.

A pericorese trinitária prevê que uma Pessoa Divina não pode ser reduzida ou subordinada à outra, sob o risco de se incorrer numa espécie de subordinacionismo. Esta distinção na comunhão há que ser reafirmada com relação ao Espírito e o Verbo. O que o Espírito de Deus realiza nas outras religiões pode ser diferente daquilo que se encontra no Verbo de Deus manifesto em Jesus – jamais sendo contraditório com ele – mas de fato diferente dele. Afirmar a ação do Espírito Santo nas culturas e religiões deixa subentendido que Deus tem mais a dizer à humanidade do que disse em Jesus. Daqui um fundamento para a plenitude qualitativa da revelação em Jesus, já que tal revelação não exaure as manifestações de Deus por meio de seu Verbo e seu Espírito, embora nenhuma outra revelação possa superar ou igualar, antes ou depois de Cristo, aquela que foi oferecida nele, o filho divino encarnado. Também daqui o fundamento para a unicidade relacional de Jesus Cristo em contraposição a uma unicidade absoluta reconhecida somente a Deus³⁶⁵.

Conforme deduziu Knitter, a teologia de Dupuis supõe que os cristãos aprendam a relacionar o que possuem em Jesus ao que o Espírito de Deus faz nas demais religiões. Só por meio do intercâmbio da revelação plural de Deus pela diversidade das religiões é que os cristãos conhecerão a plenitude da revelação divina, porque “em toda a história das relações de Deus com a humanidade, encontram-se mais verdade e graça do que aquelas que estão disponíveis simplesmente na tradição cristã”³⁶⁶.

Ainda na linha de distinção hipostática entre as três pessoas, conforme realçadas por Dupuis, Knitter afirmou que “se há diferenciação e pluralidade efetiva entre o Verbo de Deus em Jesus e o Espírito de Deus em outras religiões, podemos esperar que as religiões deverão

³⁶³ Reinsere Jesus na relação com o Pai e com o Espírito quebra o seu “absolutismo” e o impede de “fagocitar” as figuras salvíficas das outras tradições religiosas.

³⁶⁴ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 156.

³⁶⁵ *Ibidem*, 149-150.

³⁶⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. História Humana: revelação de Deus. In: KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, 149-150.

ter coisas diferentes e novas a dizer aos cristãos, coisas que não ouviram ainda falar, e vice versa, logo, os cristãos não detêm o monopólio da verdade”³⁶⁷. Eis na Trindade o fundamento para a complementaridade interreligiosa de Dupuis e para a abertura corajosa ao diálogo.

Embora a teologia de Dupuis seja marcadamente pneumológica, sua perspectiva, entretanto, é cristocêntrica. É Cristo e não o Espírito aquele que ocupa o lugar central no projeto salvífico de Deus para a humanidade³⁶⁸, porém o Cristo cuja plenitude não arroga o monopólio sobre Deus, na verdade, a única abordagem possível de Cristo sobre a qual se possa falar de um cristocentrismo que não seja um constrangimento para os cristãos e insignificante para o mundo.

Tudo leva a crer que Dupuis foi o mais longe que se possa ir sem, entretanto, extrapolar as fronteiras da ortodoxia. Seu cristocentrismo aberto impulsionou a fé na centralidade de Jesus para além dos limites do modelo de complementação que tem caracterizado a doutrina magisterial. A esperança é da breve assimilação de suas reflexões ao ensino oficial da Igreja.

1.2 Diálogo interreligioso

Uma questão importante na sociedade atual é a emergência das subjetividades. Como recordou Comblin, “a pós-modernidade quer que cada minoria tenha o direito de definir suas próprias regras e estas sejam reconhecidas pelos outros”³⁶⁹. Essa prerrogativa é válida especialmente para a teologia das religiões. Há que se considerar as religiões na sua relação com o cristianismo sem desqualificar a “outreidade religiosa distintiva”³⁷⁰ de cada uma tradição particular, pois a sensibilidade moderna dá plausibilidade ao sentimento de autoidentidade de cada religião que “em cada fibra do ser se recusa a ser desqualificada”³⁷¹. A partir dessa consideração radical sobre a irredutibilidade de cada tradição religiosa, outro imperativo é a abertura dialogal. Se se busca considerar o outro como alteridade e não como

³⁶⁷ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 150.

³⁶⁸ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 276.

³⁶⁹ COMBLIN, José. *Vocação para a Liberdade*, p. 215.

³⁷⁰ PIERIS, Aloysius. *Viver e Arriscar: estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática*, p. 151.

³⁷¹ KNITTER, Paul. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? Perspectiva católico-romana. *Rev CONCILIUM*, n. 156 p. 29 [733].

“um outro projetado do indivíduo”³⁷², o diálogo ganha então uma dimensão inusitada nessa nova relação.

É certo que dialogar sobre como o Mistério inefável é acolhido e interpretado por cada religião faz com que desponte a inapreensível originalidade do interlocutor. Sua estranheza radical – que pode colocar em risco toda a segurança do caminho até então percorrido por aquele que se aventura ao diálogo – “é uma agonia na medida em que nos convoca a viver a radicalidade de um exercício de fronteira, um embate com um irreduzível que remove as entranhas intelectuais e afetivas”³⁷³. Entretanto, o outro é portador de algo inédito, que só a ele foi dado³⁷⁴, algo que desconserta e seduz.

Mais que um perito no diálogo construído à distância da realidade concreta, Dupuis, a partir de seus longos anos de inserção da cultura e na vida religiosa da Índia adquire um olhar contemplativo sobre as tradições religiosas acolhidas por ele como sinais da superabundante generosidade de um Deus que “não cessa de narrar-se na história”³⁷⁵. Desta inserção existencial nasce a paixão pelo diálogo interreligioso, com os desafios e os frutos que essa aventura dialogal pode descortinar para aqueles que a ela se entregam.

Conforme ressaltou Dupuis, é condição para o diálogo sincero que não se coloque a própria fé entre parêntesis em momento algum à espera que ela possa emergir do próprio diálogo³⁷⁶. Ao contrário, só é possível haver encontro dialogal entre as fés se “cada autoidentidade, no autorrespeito por sua própria particularidade”³⁷⁷ estiver consciente que sua fé religiosa não é algo negociável. Não obstante, embora a abertura dialogal só seja possível a partir do aprofundamento do próprio compromisso identitário, há que se ter em vista “uma identidade aberta, em construção permanente, sempre disponível à dinâmica do dom”³⁷⁸. Quanto mais alguém se aprofunda com sinceridade na sua própria tradição, de forma mais clara se lhe impõe a consciência de um Mistério maior que gratuitamente se oferece às tradições religiosas, não sendo, porém, abarcado por nenhuma particular e nem mesmo pelo conjunto delas. Daqui a consciência do diálogo como critério de discernimento da Verdade da

³⁷² TRACY, David. Quão dialogais são os diálogos inter-religiosos? *Rev Tempo Brasileiro*, n. 183, p. 139. Sobre a consideração do diálogo a partir do modelo hermenêutico gadameriano da conversação, ver: *Ibidem*, p. 137-145.

³⁷³ TEIXEIRA, Faustino. *A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso*.

³⁷⁴ BINGIMER, Maria Clara Lucchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino. *No Limiar do Mistério: mística e religião*, p. 43.

³⁷⁵ Esta frase, na verdade, é de Schillebeeckx a quem Geffré cita. GEFFRÉ, Claude. Para uma nova teologia das religiões. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*, p. 329.

³⁷⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 515.

³⁷⁷ TEIXEIRA, Faustino. A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso. *Rev Tempo Brasileiro*, n. 183, p. 49.

³⁷⁸ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: gênese e significado. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*, p. 123-140,145.

qual as religiões são portadoras em potencial. É o que dizem as palavras de Thomas Merton: “serei melhor católico, se puder afirmar a verdade que existe no catolicismo e ir ainda além [...]. Se eu me afirmo como católico simplesmente negando tudo que é muçulmano, judeu, protestante, hindu, budista, etc., no fim descobrirei que, em mim, não resta muita coisa com que me possa afirmar como católico: e certamente nenhum sopro do Espírito com o qual possa afirmá-lo”³⁷⁹.

Outra condição é que o encontro entre as fés não aceita qualquer compromisso ou redução de seus conteúdos fundamentais em vista de uma comunhão fácil. Como adverte Dupuis, “sem querer esconder as contradições existentes entre as fés religiosas, ele [o diálogo] deve reconhecê-las onde existem, e enfrentá-las com paciência e de maneira responsável. Esconder as diferenças e as possíveis contradições seria um engano, e na realidade acabaria privando o diálogo do seu objetivo”³⁸⁰. Conforme sublinhou Teixeira: “o verdadeiro diálogo interreligioso acontece quando se respeita em profundidade o ‘enigma’ da pluralidade religiosa em sua diferença irreduzível e irrevogável”³⁸¹.

Percorrido o caminho do encontro na diferença, o diálogo sincero faz com que aqueles que nele estão engajados se perguntem sobre as implicações das convicções dos outros para a sua própria fé. Aqui a importância do reconhecimento do pluralismo de princípio: tanto mais haverá impacto mútuo das convicções dos interlocutores quanto mais for verdadeiro o reconhecimento que ambos partilham um “mistério pessoal intransponível” que os habita e do qual estariam privados não fosse a aventura do diálogo. Nas palavras de Gadamer: “o que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos em nossa experiência de mundo”³⁸².

É fato que quando se trata do diálogo interreligioso é possível que a fé se apresentem com pretensões de universalidade. Exatamente da fidelidade às próprias convicções e do respeito à fidelidade dos interlocutores aos seus núcleos fundamentais de sentido é que o diálogo se realiza “entre iguais”³⁸³. Aqui não importa tanto a existência ou não de uma escritura sagrada ou a sistematização doutrinal³⁸⁴. O que está em jogo é em que nível

³⁷⁹ TEIXEIRA, Faustino. O irrevogável desafio do pluralismo religioso. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER. *Religiões e Paz Mundial*, p. 173-186.

³⁸⁰ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 286.

³⁸¹ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: gênese e significado. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*, p. 185.

³⁸² Ibidem.

³⁸³ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 516.

³⁸⁴ Penso aqui de um modo especial no candomblé onde as tradições são transmitidas oralmente e as ciências como a sociologia e a etnologia das religiões têm um papel preponderante para uma abordagem a partir

uma experiência religiosa é capaz de ser fonte de sentido totalizador³⁸⁵. Dessa capacidade nasce a universalidade e, conseqüentemente, como conclui Dupuis, a igualdade fundamental entre os interlocutores.

Ainda uma questão que precisa ser observada para que o diálogo interreligioso possa cumprir a seu objetivo que outro não é senão uma conversão mais profunda dos interlocutores a Deus³⁸⁶ é a clareza para não se absolutizar o que é relativo ou periférico na própria confissão de fé³⁸⁷. Faz-se necessário zelar pelas expressões e pelo significado delas em vista do diálogo³⁸⁸. Expressões absolutistas gratuitas estão “prontas para a suspeita, a preocupação, a repugnância e a altercação”³⁸⁹.

Demarcada a identidade em construção dos parceiros do diálogo, Dupuis propõe que cada interlocutor entre na experiência do outro, esforçando-se para conhecê-la a partir de dentro, para além dos conceitos: essa é condição indispensável do verdadeiro diálogo interreligioso³⁹⁰. É o que Panikkar chamou de diálogo intrarreligioso. Dupuis ressaltou que: “conhecer a religião de outra pessoa é mais do que ter conhecimento dos fatos da sua tradição religiosa. Implica entrar na pele do outro, calçar seus sapatos, ver o mundo, de certo modo, como o outro vê, implica colocar para si as questões do outro, penetrar no sentido que o outro tem de ‘ser um hindu, um muçulmano, um judeu, um budista, ou qualquer outra coisa’”³⁹¹.

Atingido o nível de comunhão dialogal acima, Dupuis lança a questão sobre a possibilidade de uma dupla pertença religiosa, da confissão de duas fés por um mesmo indivíduo, o chamado “cristão composto”. Como cada fé religiosa é um todo indivisível e requer uma total adesão da pessoa, a priori parece impossível falar em dupla adesão religiosa. A experiência, porém, mostra o contrário³⁹². Para além da simpatia, esse nível de comunhão

da teologia das religiões. BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*, p. 57.

³⁸⁵ Para uma análise pontual da questão, ver: VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência Religiosa: estudos introdutórios*, p. 67-70.

³⁸⁶ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*, p. 34.

³⁸⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 516.

³⁸⁸ Nesse sentido todo o trabalho de Dupuis para desabsolutizar na fé cristã os termos e os significados teológicos: o reconhecimento do caráter absoluto atribuído somente a Deus, nem mesmo a Jesus ou a Igreja, a relatividade do cristianismo, a plenitude qualitativa da revelação em Jesus em detrimento de uma revelação exaustiva, a complementaridade religiosa, o pluralismo de princípio, o lugar da Igreja na salvação dos membros das outras tradições religiosas, enfim, todo o pluralismo inclusivo de Dupuis é um esforço para desconstruir um cristocentrismo que foi se tornando intransigente e, ousado dizer, sobre o qual foi-se formando uma crosta “imperialista”.

³⁸⁹ TEIXEIRA, Faustino. *A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso*, p. 45.

³⁹⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, op. cit., p. 517.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² Muitos “virtuosos do pluralismo” fizeram experiências únicas de liminaridade no diálogo inter-religioso, adentrando por um caminho solitário e sofrido de abertura dialogal levada aos extremos. Aqui alguns nomes somente: Henri Le Saux e sua experiência do advaita; Louis Massignon e sua hospedagem por meio da mística sufí no interior da tradição islâmica; Thomas Merton e a comunicação em profundidade. TEIXEIRA, Faustino.

expressa a crença que as outras tradições podem conter elementos que enriqueçam a fé cristã já que são portadoras da revelação do Deus vivo.

Do exposto, parece possível dizer que Deus tem conduzido as religiões ao encontro e ao diálogo e esse fenômeno parece irrefreável. Não há dúvida que cada parceiro é particularmente transformado ao confrontar-se com a verdade do outro e todos aqueles que entram de coração na experiência dialogal são conduzidos à celebração de uma verdade mais ampla e profunda que a verdade parcial reivindicada anteriormente por cada um deles. Contra o risco de qualquer autofechamento identitário de alguma tradição religiosa como detentora de qualquer espécie de plenitude absoluta as palavras de Schillebeeckx funcionam como crítica e alerta para a comunhão dialogal: “há mais verdade em todas as religiões no seu conjunto do que numa única religião, o que também vale para o cristianismo”³⁹³.

Uma coisa é indiscutível: para que o encontro dialogal leve os interlocutores a um nível mais profundo de comunhão e comunicação, deve ser iniciado não pela discussão das doutrinas, mas pela espiritualidade que une a todos. Uma das formas privilegiadas para se tocar o Mistério que se sobrepõe a todas as confissões religiosas sem dúvida é a oração³⁹⁴. Por meio dela, as pessoas desarmam as mentes e abrem os corações para o reconhecimento mútuo da bondade, da piedade, da reverência e da busca sincera de Deus, condições indispensáveis para a aventura do maravilhamento de avançar para uma peculiaridade de Deus talvez até então completamente desconhecida.

1.3 Oração interreligiosa

Uma das questões colocadas por aqueles que estão envolvidos no diálogo interreligioso é sobre quais fundamentos teológicos se pode edificar com segurança a oração interreligiosa³⁹⁵ a fim de se evitar “o relativismo e o sincretismo doutrinal e prático”³⁹⁶. O

Os buscadores do diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*, p.159-188. No Brasil, no diálogo do catolicismo com o candomblé vale ressaltar a experiência pioneira de inserção de L’Espinay no mundo da “alteridade de uma cultura diferente”. TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso na América Latina. In: VIGIL, José Maria; TOMITA Luiza E.; BARROS, Marcelo. *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*, p. 30. Em nível mais amplo, sobre a dupla militância no relacionamento entre o catolicismo e o candomblé, ver: BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*, p. 342-347.

³⁹³ SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*, p. 215.

³⁹⁴ BOFF, Leonardo. Diálogo inter-religioso na nova fase da humanidade. *REB*, N. 183, p. 30.

³⁹⁵ Ratzinger faz uma diferenciação entre a oração multirreligiosa, aquela em que os grupos oram em separado e cada um a sua maneira, ainda que ao mesmo tempo e oração inter-religiosa, aquela em oram juntos

assunto torna-se ainda mais pertinente a partir do momento em que o teólogo Ratzinger questionou sua seriedade e mesmo sua veracidade³⁹⁷, além de apresentar “as condições elementares, sem o cumprimento das quais essa forma de oração se converteria em negação da fé”³⁹⁸.

Jacques Dupuis, “um dos teólogos católicos contemporâneos mais citados entre os que investigam o mundo das outras religiões”³⁹⁹ não desconsiderou a complexidade que envolve o tema. Exatamente por isso é que convida que sejam levadas em conta “as situações diversas com referência às famílias religiosas envolvidas, as circunstâncias concretas, a escolha a ser feita de orações que possam ser sinceramente partilhadas entre os diversos participantes e assim por diante”⁴⁰⁰. Outra distinção que se faz necessária é entre a questão de princípio e de fato da oração comum.

A proposta de Dupuis aqui apresentada pauta-se nas “razões teológicas que recomendam *em princípio* a prática da oração comum entre os cristãos e os ‘outros’”⁴⁰¹. Uma vez delimitada a intenção do teólogo belga, o propósito é apresentar o embasamento teológico por ele oferecido. Mais que comprovar a validade e a veracidade da oração interreligiosa, a argumentação de Dupuis soa como um convite ao louvor e à ação de graças pela autoadoção de Deus à humanidade captada de um modo todo particular por cada tradição religiosa.

Não ha dúvida que há um movimento de convergência dos fiéis das diversas tradições para um diálogo num nível mais profundo⁴⁰², para além das teologias, operado pelo Espírito de Deus. À teologia das religiões aberta compete, como bem intuiu Dupuis, acolher o que Deus tem falado pelo espírito desta época “que comporta uma brecha radical entre o modo de viver a religião tradicional e o contexto cultural que mudou”⁴⁰³ para alargar as

grupos ou pessoas pertencentes a diversas religiões. RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 100-103.

³⁹⁶ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 296.

³⁹⁷ Dupuis faz alusão à possibilidade de descrença na oração inter-religiosa da parte de alguns, a partir da tão repetida frase que permeou o antes e o depois da Jornada Mundial de Oração pela Paz em Assis em 1986: “Estivemos juntos em Assis para rezar, não estivemos em Assis para rezar juntos”. DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 296.

³⁹⁸ Essas condições seriam as seguintes: orar juntos só é possível quando há unanimidade sobre quem ou o que é Deus; deve também haver um consenso sobre o que é digno de ser objeto de oração e o que pode ser o conteúdo da oração (a norma, para Ratzinger, seria o Pai Nosso) e, por fim, “a oração não deve questionar de modo algum a nossa inserção e entrega na proclamação de Cristo a todos os homens”. RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 102-103.

³⁹⁹ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 147.

⁴⁰⁰ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 298.

⁴⁰¹ Ibidem.

⁴⁰² TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: gênese e significado. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*, p. 152-153.

⁴⁰³ COROZZO, Carlo. Mística e crise das instituições religiosas. *Rev CONCILIUM*, n. 254, p. 40 [558].

fronteiras dialogais da Igreja por meio da sutileza das experiências espirituais compartilhadas entre os cristãos e os “outros”.

Se pode haver algum tipo de resistência quanto a oração interreligiosa, há, entretanto, por parte do ensinamento recente da Igreja indicações sobre a viabilidade desta prática espiritual. Uma palavra de peso vem da Conferência dos Bispos Católicos da Índia:

Uma terceira forma de diálogo atinge os níveis mais profundos da vida religiosa; consiste em partilhar a oração e a contemplação. O objetivo dessa oração comum é antes de tudo o culto corporativo do Deus de todos, o qual nos criou para fazer de nós uma grande família. Somos chamados a adorar a Deus não somente individualmente, mas também como comunidade. Assim como em sentido real e fundamental somos um com toda a humanidade, adorar a Deus juntamente com os outros não é apenas para nós um direito, mas um dever⁴⁰⁴.

Com uma autoridade maior por expressar o pensamento do episcopado de todo um continente, diz o documento da Federação das Conferências Episcopais da Ásia: “o diálogo interreligioso acontece em vários níveis e envolve tanto indivíduos como comunidade. [...] Ele leva a níveis mais profundos de comunhão no Espírito, sem detrimento da experiência religiosa específica de cada comunidade, mas aprofundando-a. Tal comunhão encontra expressão através da oração comum, da leitura das escrituras e dos Livros Sagrados”⁴⁰⁵.

Outro pronunciamento que merece destaque é do papa João Paulo II em 1987: “[O diálogo com os povos de outras religiões] é um complexo de atividades humanas, todas fundamentadas no respeito e na estima [...]. Onde as circunstâncias permitirem, isso significará compartilhar experiências e visões espirituais. Esse compartilhar pode tomar a forma de nos unirmos como irmãos e irmãs para rezarmos a Deus de modo a salvaguardar a singularidade de cada tradição religiosa”⁴⁰⁶.

Quanto à fundamentação teológica para a oração interreligiosa, um dos fundamentos que pode lhe dar legitimidade é o mistério de unidade que une toda a família humana, como prevê a *Nostra Aetate* (NA 1). Dupuis, ao se referir ao discurso de João Paulo II no qual o papa justificava teologicamente o evento de Assis, identifica três elementos importantes que compõem este mistério ao qual se refere o Magistério da Igreja: a origem em Deus de todo o gênero humano pela criação, seu destino comum em Deus mediante o mistério da redenção e

⁴⁰⁴ COMISSÃO PARA O DIÁLOGO E O ECUMENISMO DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS CATÓLICOS DA ÍNDIA. Guidelines for an Inter-religious Dialogue. In: DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*.

⁴⁰⁵ FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. O Que o Espírito Diz às Igrejas. Documento de síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia. *SEDOC*, v. 33, n. 281, p. 38-50.

⁴⁰⁶ BAKALAR, Nick; BALKIN, Richard. *A Sabedoria de João Paulo II: a visão do Papa sobre os temas mais importantes para a humanidade*, p. 211.

a ação universal do Espírito Santo em todas as pessoas, em todas as religiões e especialmente em toda oração verdadeira e sincera que parte do coração de qualquer pessoa, cristã ou de qualquer outra tradição religiosa⁴⁰⁷.

Conforme observou Dupuis⁴⁰⁸, há um elemento comum no ensinamento de João Paulo sobre o Espírito Santo: ele está presente e ativo também nos membros de outras tradições religiosas e é ele quem os move a adorar a Deus. Portanto, ainda que não dito explicitamente, parece possível concluir que, em princípio, quando os cristãos e os outros membros de outras tradições religiosas se reúnem para rezar tal reunião seria uma expressão de sua comunhão no Espírito de Deus⁴⁰⁹.

Outro elemento, segundo Dupuis, que pode fundamentar a oração como expressão de comunhão e de unidade entre os cristãos e os “outros” é a comum participação de todos na universalidade do Reino de Deus instaurado em Jesus Cristo. A simbólica do Reino não é outra coisa que a presença universal do mistério de salvação em Jesus Cristo operante e ativo na história e em toda a humanidade. Quando cristãos e os outros rezam juntos, o que fazem é expressar sua igual participação no mistério de salvação universal oferecida em Jesus Cristo. Ainda que difiram os sinais sacramentais que medeiam esse mistério, nem por isso a pertença é menos verdadeira⁴¹⁰.

Por fim, outro elemento sobre o qual se pode sustentar teologicamente a oração interreligiosa, é o pluralismo religioso de princípio, que considera as religiões como dons de Deus aos povos. Dupuis lança a questão se não seria este o fundamento último e mais profundo para a legitimidade e até para a oportunidade da oração em comum entre as diversas tradições religiosas. Para o teólogo do pluralismo inclusivo, a oração em comum certamente consistiria no reconhecimento agradecido a Deus, por parte das diversas comunidades de fé, dos dons superabundantes que ele fez e continua a fazer à humanidade através da história⁴¹¹.

⁴⁰⁷ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 299.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 300.

⁴⁰⁹ Giovanni Cereti testemunha esta realidade ao falar da Quarta Conferência Mundial das Religiões pela Paz ocorrido em Nairobi em 1984. Num dia de oração quando uma tradição religiosa rezava, após um momento de silêncio um dos participantes fez uma oração em voz alta. A partir daí alternaram-se momentos de silêncio, louvores, agradecimentos, invocações, bênçãos e cantos propostos por fieis de diversas religiões. E conclui Cereti: “As expressões de oração com as quais se dirigiam àquele Único coincidiam tanto, que cada qual confiava que este Único iria acolher aquelas invocações, mesmo se as diferentes tradições religiosas os ensinara a chamá-lo com nomes diferentes. Se nossas teologias nos dividem, dissera um dos participantes da Conferência, a experiência religiosa nos une. De fato, esta profunda experiência espiritual unira-os a todos muito mais do que os ensinamentos doutrinários das religiões ali representadas teriam provavelmente permitido”. CERETI, Giovanni. *Experiência espiritual nas religiões não-cristãs*. In: SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullio. *Curso de Espiritualidade: experiência – sistemática – projeções*, p. 223.

⁴¹⁰ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 300.

⁴¹¹ Ibidem, p. 302.

Concluindo, pode-se dizer que estes são, para a teologia aberta das religiões, os princípios que devem nortear a oração comum entre os cristãos e os membros das demais tradições religiosas. Dupuis dá um passo importante para além de Ratzinger⁴¹² quando, ao contrário do teólogo bávaro, mesmo pontuando uma série de singularidades que compõem o universo da oração interreligiosa, fundamenta sua possibilidade e oportunidade não só com as tradições religiosas históricas como também com as tradições místicas, teístas ou não⁴¹³. Claro que para tanto há uma perspectiva teológica subjacente que dá às outras religiões um significado positivo no plano divino global de salvação para a humanidade. Sem esta perspectiva, não há sequer movimento interior para uma abordagem positiva da questão.

Como ressalta Dupuis, ainda que no passado não se tenha colocado em destaque os elementos que fundamentam a oração comum entre os cristãos e os outros, eles estão aí de modo incontestado. A prática da oração comum baseia-se numa abertura recíproca ao Espírito que move os corações à maior abertura a Deus e ao próximo. Não, pois, sem motivo, se diz que a oração interreligiosa é a alma do encontro dialogal entre as diversas tradições religiosas⁴¹⁴.

2. Aprofundamento das Perspectivas Abertas por Dupuis

Uma ideia atual que encontra respaldo na teologia de Dupuis é a de um Cristo que não seja opaco, mas translúcido na sua relação com o Pai, para desta forma não interditar o impulso teocêntrico presente na teologia das religiões. Esta intuição, bem como a reflexão em curso da prevalência do múltiplo sobre o uno será oferecida particularmente no primeiro ponto. A intenção é oferecer a estas sensibilidades o respaldo teológico da cristologia trinitária de Dupuis. Outro tema em franca discussão é sobre a possibilidade e em que nível se poderia falar da complementaridade interreligiosa, assim como propugna Dupuis. A segunda pequena reflexão ouvirá alguns teólogos da religião com suas opiniões variadas. Por fim uma

⁴¹² Ratzinger diz expressamente que “toda mistura entre uma compreensão pessoal e uma impessoal de Deus deve ser excluída, bem como toda confusão entre Deus e deuses. O primeiro mandamento continua tendo vigência, inclusive numa eventual oração inter-religiosa.” RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 102.

⁴¹³ Dupuis fala do encontro de oração com os não teístas, como os budistas, realizado em forma de uma contemplação comum. DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 309.

⁴¹⁴ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 314.

abordagem do empenho de Dupuis na busca do reconhecimento do valor das alteridades religiosas a partir sempre do paradigma inclusivista. Tal empenho só se explica por seu olhar perpassado de gentileza e respeito pelas outras tradições religiosas.

2.1 A cristologia trinitária e sua atualidade

É fato que a cultura contemporânea tem interpelado a fé católica para que sejam traduzidas por meio das teologias as sensibilidades que se vão delineando no desdobrar da história. Uma delas é a abordagem da teologia da libertação com abertura ao pluralismo religioso. Teixeira refletiu sobre a acolhida desta interpelação em Jon Sobrino⁴¹⁵ e viu alguns pontos de convergência entre a teologia do autor salvadorenho e a teologia de Dupuis, especialmente no que diz respeito “a impropriedade de uma cristologia que absolutize o Cristo e o destaque de sua essencial relação com o Pai e o Espírito dentro da Trindade”⁴¹⁶. A partir, portanto, das intuições de Teixeira o primeiro intento é refletir sobre as contribuições da cristologia trinitária e relacional para uma maior abertura ao pluralismo religioso.

Outra sensibilidade que emerge da cultura e que tem um impacto direto sobre a teologia das religiões é a pergunta sobre “o sentido das religiões num mundo em que a planetarização e a interação mais intensa das religiões podem conduzir a confrontos fundamentalistas ou, no outro extremo, a uma relativização e diluição de toda expressão religiosa”⁴¹⁷. Uma vez que Luiz Carlos Susin fala a partir do cristianismo, um aspecto de sua proposta consiste na desconstrução de alguns conceitos cristãos que podem impedir a orientação cristã para universalidade da revelação nas religiões. Neste processo de desconstrução de categorias universalistas da tradição cristã e de emergência do outro como alteridade irreduzível, a cristologia trinitária de Dupuis poderia dar uma contribuição específica, como aponta o próprio Susin⁴¹⁸. A segunda pretensão aqui é, portanto, na companhia do teólogo brasileiro perceber outras possibilidades de enfoque do modelo

⁴¹⁵ TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia da libertação*, p. 330-339.

⁴¹⁶ Ibidem, p. 334.

⁴¹⁷ SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 125-126.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 134.

crisológico de Dupuis com suas contribuições para o acolhimento da variedade das religiões como dom de Deus ao mundo.

Primeiramente, a reflexão de Teixeira. No intuito de salvaguardar a identidade divina de Jesus, uma tendência que atualmente parece rondar a teologia oficial é a abordagem de uma cristologia alta em detrimento de uma cristologia a partir de baixo⁴¹⁹. Como extremo desta tendência a explicação para o flerte da teologia curial com variações do antigo sabelianismo, conforme detectado por Afonso Maria de Ligório Soares⁴²⁰ na “Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S. J.”⁴²¹. A partir deste transfundo teológico é compreensível o predomínio de uma cristologia mais inflexível assim como bem expressou a *Dominus Iesus*. Como recordou Teixeira, “nada mais problemático do que um cristianismo que absolutizasse Cristo, apagando ou ocultando o mistério da inacessibilidade do Deus sempre maior e a dinâmica essencial de seu projeto que é o de nos reenviar ao Pai e à dinâmica de seu Reino”⁴²².

Neste contexto, uma contribuição que a cristologia trinitária relacional proposta por Dupuis pode oferecer à reflexão sobre o pluralismo religioso é o resgate do absoluto de Deus, do Deus sempre maior, conforme sugere Teixeira.⁴²³ Dupuis ao distinguir em sua cristologia relacional o teocentrismo de Jesus favorece o aparecimento da transcendência de Deus, diante do qual Jesus é completamente disponível⁴²⁴. A afirmação da “distância abissal de Deus” que marca até mesmo a relação filial de Jesus com o Pai, dá plausibilidade teológica para que se considere a gratuidade de Deus para se manifestar inclusive para além do próprio Jesus ressuscitado como mostrou Jacques Dupuis por meio da teologia do *Lógos* como tal e da cristologia pneumatológica. É o que diz a Comissão para o Diálogo e o Ecumenismo da Conferência dos Bispos Católicos da Índia:

⁴¹⁹ GIBELLINI, Rosino. O livro do papa sobre Jesus no conflito das interpretações. *Rev CONCILIUM*, n. 326, p. 117 [429] (Nota de rodapé).

⁴²⁰ SOARES, Afonso M. L. Nas entrelinhas da notificação. Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS/AS DO TERCEIRO MUNDO. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia a partir da libertação*, p. 295.

⁴²¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Dominus Iesus: declaração sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. In: _____. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 572-585.

⁴²² TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia da libertação*, p. 234.

⁴²³ TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia da libertação*, p. 335.

⁴²⁴ SOBRINO, Jon. *Fora dos Pobres não há Salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*, p. 144.

A pluralidade das religiões é uma consequência da riqueza da própria criação e da graça multiforme de Deus. Embora provenham todos da mesma origem, os povos percebem o universo e articulam sua consciência do Mistério divino em múltiplos modos, e Deus seguramente esteve presente nesses empreendimentos históricos de seus filhos. Esse pluralismo realmente não deve ser deplorado, mas sim reconhecido ele próprio como um dom divino (n. 25)⁴²⁵.

Outro desdobramento da absolutez reservada somente a Deus, segundo Dupuis, é que a desabsolutização de Jesus liberta-o de sua unicidade e universalidade salvífica solitária para abri-lo à dimensão relacional com outras figuras salvíficas das outras tradições religiosas, numa relação de complementaridade recíproca.

Ainda outra contribuição decorrente da anterior é segundo Teixeira, a acolhida da diversidade. Se nem a particularidade histórica do Filho é lugar da revelação exclusiva de Deus, então ele pode se revelar na relatividade das outras particularidades⁴²⁶. É o que, com outras palavras, afirma Knitter: “o Mistério, o sentido transcendente que os cristãos atribuem a Deus continua sendo mistério. Nenhuma realidade finita – nem a pessoa de Jesus, nem a Igreja – podem pretender possuí-lo de modo exclusivo”⁴²⁷.

Daqui a referência à revelação qualitativamente única em Jesus sem, entretanto, ser quantitativamente acabada.

Quanto à abordagem de Susin, uma tarefa que compete à teologia, conforme aponta o teólogo, é a abordagem crítica do uno, do todo, do universo, do absoluto⁴²⁸. Desconstruir a noção do uno, da totalidade, sob o aspecto religioso tem um impacto direto para um novo olhar, uma nova consideração sobre o diverso.

Voltando às fontes do pensamento bíblico, Susin recordou que a primeira experiência do povo hebreu com o Deus único é que seu poder se expressa na libertação. Esta identidade se conecta com toda a criação e se traduzirá na confissão por parte do povo de que Deus é o único criador e senhor de todo universo e de todos os povos. Esta concepção pode, entretanto, “involuir ou escorregar na ambiguidade, levando Israel e depois o cristianismo para um

⁴²⁵ COMISSÃO PARA O DIÁLOGO E O ECUMENISMO DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS CATÓLICOS DA ÍNDIA. Guidelines for an Inter-religious Dialogue. In: DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 233.

⁴²⁶ TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia da libertação*, p. 335.

⁴²⁷ KNITTER, Paul. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? Perspectiva católico-romana. *Rev CONCILIUM*, n. 156, p. 25 [729].

⁴²⁸ SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 127.

monoteísmo de poder com todos os vícios de hierarquização sob o uno, por mais metafísico e transcendente que o uno seja concebido e respeitado⁴²⁹.

Exemplo clássico é o confronto de poder que Elias prepara entre Javé e Baal. Esta maneira de entender Deus resultou em fracasso e Elias teve que aprender a buscar a Deus no lugar da fragilidade e da compaixão⁴³⁰.

Sob o registro cristão a confissão do Deus, Pai Todo-poderoso não consegue evitar a ambiguidade da figura do Deus Pai. Como uma forma de desconstrução das ambiguidades historicamente elaboradas, a cristologia de Dupuis tem certamente um contributo importante. Uma primeira contribuição de Dupuis a partir da dimensão relacional de Jesus na Trindade é a afirmação que a fé trinitária pode cercear os riscos que uma interpretação totalitária da reunião do todo sob o uno pode favorecer, uma vez que a identidade do uno, firme e perseverante, fundada em si mesma, inconvertível e impenitente, absorve ou aniquila toda diferença⁴³¹. Essa perspectiva pode ser aplicada à abordagem de Deus Pai, no seu poder totalitário e ao monoteísmo intransigente que daí pode decorrer. Esta figura do Pai solitário em seu poder é matizada pela do Filho que, em condição humana, crucificado e elevado aclara o tipo de onipotência de Deus⁴³².

Outra contribuição de Dupuis para o acolhimento da alteridade de toda tradição religiosa nesta mesma linha é sobre a figura de Jesus que, se destacado da relacionalidade na Trindade e da referência ao reino pode incorrer no perigo de transforma-se no pantocrator⁴³³. Esse Deus poderoso supõe uma Igreja hierárquica como sua única e poderosa mediação⁴³⁴. Susin descreveu o risco de “uma universalidade circunscrita ao horizonte do uno, como uma totalidade que, em última análise, se quer fechada, mesmo elevada à metafísica, se torna um despotismo devastador⁴³⁵. Essa observação vale tanto para os relacionamentos políticos que daí derivam quanto para a trato com as outras tradições religiosas.

⁴²⁹ SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 133.

⁴³⁰ Ibidem, p. 134.

⁴³¹ Ibidem.

⁴³² Ibidem.

⁴³³ SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 134.

⁴³⁴ Não há como não dizer que a Igreja se autoconcebe a partir da concepção que faz de Deus e do seu Cristo e vice versa. Neste ponto ter-se-ia que indagar se autocompreensão ambígua da Igreja quanto ao seu lugar na salvação que Deus opera por meio das religiões não é um resquício de uma imagem totalitária de Jesus Cristo alimentada por ela durante séculos.

⁴³⁵ SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 134.

Conforme lembra o teólogo brasileiro, a cultura está num processo de êxodo da submissão e referência do múltiplo ao uno: “hoje tal macroparadigma é insustentável. Estamos numa fase em que o universo se abre ao multiverso, em que o plural, o múltiplo, a biodiversidade, a diferença se tornam categorias paradigmáticas”⁴³⁶.

Diante do dado cultural apontado por Susin da implosão de um uno totalizador e, portanto, da emergência do múltiplo, do ponto de vista cristão, esse é o tempo da grande chance da teologia da pericorese trinitária, considerada com o máximo rigor e em toda a sua amplitude, como propõe Dupuis.⁴³⁷ A cristologia de Dupuis convida para que a fé se dirija não para o Cristo como centro, mas para o centro de Cristo. Assim procedendo, a fé cristã encontrará alguém descentrado, excêntrico, pró-existente, uma encruzilhada de muitos caminhos: para o Espírito, para o Pai, para as criaturas, o estrangeiro, o pequeno, os outros⁴³⁸. O Cristo em relação na Trindade apresenta-se não como autorreferido, mas aberto e dialogal.

2.2 Complementaridade interreligiosa

Uma perspectiva aberta à teologia das religiões por Jacques Dupuis que decorre da cristologia trinitária e do Espírito é a complementaridade interreligiosa. Uma vez que se afirma a ação universal do *Lógos* e do Espírito de Deus para além de Jesus Cristo sobre os fundadores religiosos e as tradições que deles nasceram, lança-se os pilares para uma reflexão plausível sobre a complementaridade entre o cristianismo e as outras religiões. A elaboração deste conceito denso de significação teológica não deixa de ser um desdobramento consequente da conjugação do evento-Cristo com o acolhimento da positividade das outras tradições religiosas no único plano divino de salvação para a humanidade. Conforme afirmou Dupuis, “a operosidade inclusiva do evento-Cristo mediante a humanidade ressuscitada de Jesus, a iluminação igualmente universal por parte do Verbo de Deus e a vivificação universal por parte do Espírito tornam possível descobrir em outras figuras e tradições salvíficas

⁴³⁶ SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã, p. 134.

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Ibidem, p. 135.

verdades e graça não explicitadas com o mesmo vigor e clareza na revelação e manifestação de Deus em Jesus Cristo”⁴³⁹.

Estes elementos de verdade e graça aos quais se refere Dupuis são patrimônios das outras tradições religiosas e são por elas veiculados aos seus seguidores. São “benefícios adicionais e autônomos”⁴⁴⁰ em relação à tradição cristã. Portanto, não compete ao cristianismo a exclusão ou a denegação desses elementos, pois são dons do *Lógos* e do Espírito à humanidade, como também não compete à fé cristã a sua apropriação⁴⁴¹, pois são eles especificamente que delineiam a unicidade, o *proprium* salvífico de cada religião⁴⁴², aquilo por meio do qual emerge a sua alteridade irreduzível. São exatamente os elementos de verdade e graça presentes e operantes nas outras religiões que permitem estabelecer uma relação de complementaridade com a verdade e a graça cristãs. Localizar a complementaridade no nível da essência⁴⁴³ e não dos acidentes das religiões abre a Dupuis a oportunidade de fundamentar a dimensão relacional da revelação em Jesus e redimensionar sua unicidade em relação às outras figuras salvíficas situando-as “no horizonte mais amplo do desígnio salvífico de Deus para a humanidade”⁴⁴⁴. Do que foi dito parece prescindível comentar que essa graça e verdade dispensadas por Deus às religiões não são germes ou preliminares à espera da completude dada pela revelação cristã.⁴⁴⁵ A culminância em Cristo não as substitui, mas as confirma.

O enfeixamento da reflexão de Dupuis leva-o à afirmação de que a complementaridade que há entre a tradição cristã e as demais não é unilateral, mas recíproca, por meio da qual “entre o cristianismo e as outras tradições pode haver uma troca e uma partilha de valores salvíficos, uma interação dinâmica, a ponto de poder acabar num enriquecimento mútuo”⁴⁴⁶. Aqui uma justificativa incontestável para o diálogo interreligioso: “a tradição cristã pode ser enriquecida pelo contato e pela interação com outras tradições

⁴³⁹ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 319.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² Aloysius Pieris fala que “tudo o que for único para uma religião é também uma dimensão constitutiva da sua própria soteriologia”. E “esta unicidade é que é responsável pelo pluralismo das religiões”. Em se tratando do pluralismo inclusivo, claro que aqui não se fala em autonomia salvífica em relação ao caráter decisivo do evento-Cristo como constitutivo para a salvação. PIERIS, Aloysius. Uma cristologia da libertação do pluralismo religioso. In: FELIX, Isabel Aparecida. *Teologias com Sabor de Mangostão: ensaios em homenagem a Lieve Troch*, p. 152.

⁴⁴³ Penso que isso possa ser deduzido pela afirmação de Knitter citado em outro lugar: “o que o Espírito Santo realiza nas outras religiões pode ser realmente diferente daquilo que se encontra no Verbo de Deus manifesto em Jesus”. KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p.149.

⁴⁴⁴ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 614.

⁴⁴⁵ É exatamente quanto a essa perspectiva da teoria do acabamento que insurge decididamente o pluralismo inclusivo de Dupuis.

⁴⁴⁶ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*, p. 320.

religiosas, se é verdade [...] que há aspectos verdadeiros e autênticos do Mistério divino que devam ser postos em destaque de modo mais profundo em outras tradições do que o são na tradição cristã”⁴⁴⁷.

Por outro lado, “reconhecer a complementaridade recíproca entre o cristianismo e as demais tradições religiosas não significa conceder o mesmo significado salvífico a todas as manifestações do *Lógos* ou do Espírito na história”⁴⁴⁸.

Entretanto, a partir de uma abordagem positiva das religiões no quadro geral da salvação de Deus para o mundo, parece possível afirmar “uma convergência entre as tradições religiosas e o mistério de Jesus Cristo, enquanto itinerários – certamente desiguais – ao longo dos quais Deus procurou e continua procurando o seres humanos na história, no seu Verbo e no seu Espírito”⁴⁴⁹.

Como é possível supor, o postulado de Dupuis sobre a reciprocidade da complementaridade entre o cristianismo e as outras tradições religiosas suscitou reações, as mais diversas, no universo teológico. O intuito aqui é apresentar algumas dessas reações na certeza que, da abertura à questão, depende em muito o progresso do diálogo interreligioso.

Refletindo sobre a complementaridade na *Dominus Iesus*, a partir de onde a Notificação ao livro de Dupuis fundamentou-se, Paul Griffiths não admite uma complementaridade em nível ontológico, pois esta seria “impossível dentro das fronteiras da fé cristã e do discurso cristão. Não se pode exigir nenhum complemento porque a presença de Deus em Jesus é, por definição, uma presença completa, inteira”⁴⁵⁰.

Aqui Griffiths parece não levar em consideração a reflexão sobre a limitação ao *Lógos* de Deus imposta pela encarnação situando-se, exatamente por isso, na perspectiva da exaustão da revelação em Jesus.

Outro que tem dificuldades com a questão é teólogo G. de Rosa. Para ele, falar em complementaridade é incorrer no erro de nivelar as escrituras das outras tradições religiosas com a revelação bíblica. Outra questão apontada por ele é que Dupuis teria ressaltado demais os aspectos positivos presentes nas outras tradições religiosas, deixando na sobra os erros e os aspectos negativos contidos nas mesmas⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ DUPUIS, Jacques. O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro, p. 320.

⁴⁴⁸ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 591-617.

⁴⁴⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 452.

⁴⁵⁰ GRIFFITHS, Paul J. Sobre a “*Dominus Iesus*”: pode-se afirmar a complementaridade. *Rev CONCILIUM*, n. 302

⁴⁵¹ TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. *REB*, v. 59, fasc. 235, p. 615. (Nota de rodapé).

Quem também reage à ideia de “uma complementaridade no sentido de um enriquecimento mútuo das religiões entre si”⁴⁵² é Claude Geffré. Mesmo afirmando sua comunhão de pensamento com Dupuis quanto à necessidade de se ultrapassar a visão tradicional das religiões como só plenamente completadas pelo cristianismo, Geffré sente-se desconfortável com a ideia da complementaridade interreligiosa. Uma sua ponderação é que essa assertiva destoa da afirmação segundo a qual a Igreja é detentora da plenitude dos meios de salvação. Entretanto, o que mais o incomoda quanto à complementaridade “é porque ela não respeita devidamente a alteridade irreduzível de cada tradição religiosa digna desse nome”⁴⁵³. E propõe: “é preciso suportar com paciência e tolerar intelectualmente o enigma do pluralismo religioso. Se nos apressamos em falar de complementaridade, já estamos numa forma de síntese final feliz, em que tudo converge, e não respeitamos a singularidade das tradições religiosas em sua própria diferença”⁴⁵⁴.

Ainda outro ponto delicado trazido por Geffré é sobre a “a coexistência até o fim dos tempos do cristianismo e do judaísmo, da Igreja e de Israel”⁴⁵⁵. De modo decisivo o teólogo descarta a ideia de qualquer espécie de complementaridade entre estas duas tradições: “não são dois caminhos paralelos de salvação, não são duas instituições complementares. Somos simplesmente confrontados [...], com a permanência do face a face de Israel e da Igreja, o que é, aliás, um sinal do inacabamento do desígnio de Deus”⁴⁵⁶.

Geffré, excluindo qualquer complementaridade na ordem da economia da salvação, só acha algum sentido falar sobre a questão na ordem da manifestação, quando por meio do diálogo a outra tradição na sua distinção irreduzível convoca o cristianismo a dizer-se, chama-o à sua autoidentidade radical⁴⁵⁷.

Outro comentário importante é Paul Knitter. Este teólogo pluralista elogia a clareza e a coragem de Dupuis ao explicitar o que pretende com a sua proposta sobre a complementaridade. E ressalta: “Para Dupuis, a única teologia que terá credibilidade será aquela que der alicerce à possibilidade de uma real e autêntica complementaridade entre as pessoas de fé comprometidas no diálogo”⁴⁵⁸.

Conforme visto, o tema da complementaridade recíproca tem se desdobrado em posicionamentos favoráveis e outros abertamente contrários. É compreensível, já que para os

⁴⁵² GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 178.

⁴⁵³ Ibidem, p.178.

⁴⁵⁴ Ibidem.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 179.

⁴⁵⁶ Ibidem.

⁴⁵⁷ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 179-180.

⁴⁵⁸ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 148-149.

inclusivistas a questão coloca em xeque, segundo os moldes convencionais, a plenitude da revelação em Jesus, e para os pluralistas pode esbarrar na alteridade irreduzível de cada tradição que por essência não admite complemento. Na verdade, a afirmação da complementaridade parece realçar paradoxalmente a completude e a incompletude de cada tradição religiosa. Para além dos paradoxos, a reciprocidade da complementaridade entre as tradições desvenda o caráter singular e insubstituível de cada uma delas no único projeto salvífico de Deus para o mundo.

2.3 O valor “intrínseco” das alteridades religiosas

Conforme afirma Merrigan⁴⁵⁹, a maioria das recentes teologias da religião tem sido uma tentativa de resposta ao paradigma pluralista. A questão do pluralismo religioso tem concentrado boa parte das mentes teológicas, tanto daqueles que se situam numa perspectiva de um inclusivismo mais restrito, como no caso de Joseph Ratzinger⁴⁶⁰, quanto daqueles, como Dupuis, que se situam em um inclusivismo de fronteira.

Uma questão fundamental nesta discussão é sobre que consideração fazer quanto à pluralidade das religiões: se são um fato meramente cultural ou estão dentro do projeto salvífico de Deus para a humanidade. Para aqueles que defendem o pluralismo religioso como um pluralismo querido por Deus, o que se tem pleiteado para as religiões não é somente o reconhecimento ao seu direito de existir ou o relativo mérito que elas têm conquistado. Ao contrário, o que se tem requerido é o total reconhecimento de seu intrínseco direito de ser outro, de ser diferente, como também do intrínseco valor de sua alteridade. No entendimento de Teixeira, “as religiões não são apenas genuinamente diferentes, mas autenticamente preciosas. Há de honrar essa alteridade e essa irrevogabilidade das tradições religiosas. E honrar a alteridade é ser capaz de reconhecer o valor e a plausibilidade de um pluralismo religioso de princípio”⁴⁵⁹. E concluiu: “a diversidade religiosa deve ser reconhecida não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como

⁴⁵⁹ TERRENCE, Merrigan. Jacques Dupuis and the redefinition of inclusivism. In: KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald (Eds.). *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 62.

⁴⁶⁰ RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*, p. 109-128.

um traço de valor e riqueza”⁴⁶¹. Portanto, uma forma de honrar a alteridade irredutível das tradições religiosas é aceitar o fato de que muitas pessoas no mundo não são e nunca serão cristãs.

Conforme pontuou Merrigan, muitos inclusivistas atuais tomaram essa questão da alteridade das religiões a sério e procuraram respondê-la com justiça. Por meio de suas abordagens é possível ter um esboço do inclusivismo contemporâneo. O intuito aqui é examinar a natureza dessas respostas num vis-à-vis com a proposta de Dupuis⁴⁶².

Uma primeira abordagem parte da alteridade religiosa como expressão da interrogação humana por sentido. Os inclusivistas mais fechados vêm a alteridade religiosa como fruto da natureza religiosa fundamental da humanidade, sem valor teológico⁴⁶³. Esta posição vem caracterizada no Decreto Conciliar *Ad Gentes*, onde se lê: “a realização do desígnio universal de Deus de salvar toda a humanidade é fruto da bondade e da providência divinas. Do mais íntimo do ser humano brotam inúmeros movimentos, até mesmo religiosos, de busca de Deus, com que os seres humanos ‘procuram alcançá-lo ou encontrá-lo, embora não esteja longe de ninguém’ (AG, 3).

Na verdade, grande número de comentadores afirma que esta seria a leitura da atitude básica do Concílio. Dupuis, ao contrário demonstra que este ensinamento conciliar aponta para uma mais positiva avaliação das outras tradições religiosas. Assim diz ele:

Aqui os ‘movimentos religiosos’ parecem indicar movimentos objetivos pertencentes às tradições religiosas, enquanto distintas das disposições subjetivas que informam a vida religiosa pessoal dos indivíduos. Tais movimentos ou iniciativas (incepta), entretanto, “servem de pedagogia (paedagogia) e de preparação para o Evangelho, mas precisam ser iluminadas e corrigidas”(AG 3, cf. LG 16)⁴⁶⁴.

Uma segunda perspectiva aborda a alteridade religiosa como uma ocasião para que o cristianismo descubra com mais profundidade a verdade contida na sua própria tradição, por meio do diálogo com o outro. Aqui o outro é apresentado como tendo uma função maiêutica para o cristianismo. A premissa é a convicção que o Espírito Santo também trabalha fora dos confins da proposta judaico-cristã, desta forma, o encontro com as outras tradições pode ser

⁴⁶¹ TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 162.

⁴⁶² A confecção deste texto está fundamentalmente ancorada em TERRENCE, Merrigan. Jacques Dupuis and the redefinition of inclusivism. In: KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 60-63.

⁴⁶³ É o que ficou conhecido como teologia do acabamento. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*, p. 30-34.

⁴⁶⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 230.

ocasião para um mais penetrante entendimento da autorrevelação do Deus triunfo confiada à Igreja. Esta posição pode ser encontrada na *Redemptoris missio*, de João Paulo II: “as outras religiões constituem um desafio positivo para a Igreja: estimulam-na, efetivamente, quer a descobrir e a reconhecer os sinais da presença de Cristo e da ação do Espírito, quer a aprofundar a própria identidade e a testemunhar a integridade da revelação, da qual é depositária para o bem de todos” (RM 56)⁴⁶⁵.

Na terceira perspectiva toma a alteridade religiosa como uma evidência do compromisso histórico de Deus com a humanidade. As religiões são vistas como uma expressão concreta da procura de Deus pela humanidade e como resposta da humanidade a Deus, e chamadas para que realizem seu desejo salvífico na história⁴⁶⁶. Nesta visão, a diversidade religiosa é uma consequência inevitável da natureza histórica dos seres humanos. O que é importante ressaltar sob este marco do inclusivismo é que “o pluralismo religioso é bom, mas é apenas um bem provisório que deveria – de preferência – ser superado”⁴⁶⁷.

Por fim, a alteridade religiosa é tomada como um elemento integrante do desejo salvífico universal de Deus. Nesta perspectiva o pluralismo religioso é visto como querido diretamente por Deus e possui um significado permanente na economia da salvação. Esta é a visão de Dupuis. A pergunta não é mais sobre que papel o cristianismo pode atribuir às outras tradições religiosas, mas sobre a causa do pluralismo em si e sobre seu sentido no plano salvífico de Deus para a humanidade.

O que distingue esta posição do pluralismo puro e simples é a convicção de que enquanto no paradigma pluralista as religiões têm um papel vital – indispensável – na economia da salvação, na perspectiva de Dupuis a sua eficácia, ou seja, aquilo que lhe é particular está enraizada no Deus revelado em Jesus Cristo.

Ao revisar as várias propostas, todas, segundo Merrigan, refletem uma preocupação de integrar o pluralismo religioso dentro do quadro inclusivista. Além do mais, todas são capazes de discernir algo de bom na diversidade das religiões. No caso de Dupuis, este bem é quase “intrínseco” às outras tradições religiosas. Ele, porém, é cuidadoso em não atribuir qualquer validade às religiões de forma as independem de Cristo. Por outro lado, a tentativa de Dupuis de dar conta “do fato da alteridade religiosa” leva-o às fronteiras do Inclusivismo. Para Merrigan, estas fronteiras estão bem localizadas onde começa a discussão quanto à

⁴⁶⁵ JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio: carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário*, p. 91.

⁴⁶⁶ Expressão desta perspectiva é Karl Rahner. Para uma abordagem sobre o lugar das religiões no desígnio salvífico de Deus, ver: TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*, p. 41-44.

⁴⁶⁷ TERRENCE, Merrigan. Jacques Dupuis and the redefinition of inclusivism. In: KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald. *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*, p. 62.

forma como a salvação universal realizada no evento-Cristo é mediada para a humanidade: aqui se esbarra na visão tradicional da Igreja que se autocompreende como instrumento único dessa mediação.

O interesse de Dupuis no Vaticano II, na reformulação da abordagem da relação da Igreja com os membros das outras tradições religiosas, quer indicar que esta concepção da doutrina tradicional não é mais suficiente. Levar em conta a realidade das outras religiões de forma séria significa dar um passo além da perspectiva que ainda marca a teologia magisterial, onde as religiões são vistas somente, por assim dizer, como incidentais na história da salvação.

Talvez um documento oficial do Vaticano que tenha chegado o mais perto dessas indicações de Dupuis seja “Diálogo e Anúncio”, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso⁴⁶⁸. Com certeza a questão do pluralismo de direito está aqui fora de questão, mas, pela primeira vez abre-se uma fenda para o reconhecimento, por parte da autoridade da Igreja, de uma “mediação participada” das tradições religiosas na salvação de seus membros. O documento vaticano mantém a constitutividade de Jesus como mediador da salvação, mas reconhece, ainda que de forma cautelosa, a possibilidade das religiões mediar essa salvação crística para seus membros, quebrando, desta forma, o monopólio da Igreja.

Assim diz o documento, que na sua elaboração contou com assessoria do próprio Jaques Dupuis: “todos os homens e todas as mulheres que são salvos participam – embora de modo diferente – do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo, mediante o seu Espírito. Os cristãos são conscientes disto, graças à sua fé, enquanto os outros desconhecem que Jesus Cristo é a fonte de salvação”⁴⁶⁷. E concluiu: “o mistério de salvação atinge-os, por caminhos conhecidos por Deus, graças à ação invisível do Espírito de Cristo. É através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência, que os membros das outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, mesmo se não o reconhecem como o seu Salvador (cf. AG 3, 9, 11) (DA 29)”⁴⁶⁹.

Ao comentar sobre estes ensinamentos, Dupuis dirá que é o único documento emanado do Vaticano nestes tempos recentes que permite afirmar com prudência que a graça e a salvação de Deus em Jesus Cristo atingem os não-cristãos dentro e mediante a prática das suas próprias tradições religiosas. Aqui, segundo Dupuis, parece que se está realizando,

⁴⁶⁸ Não é sem razão a proximidade das perspectivas de Dupuis e do Documento Diálogo e Anúncio, uma vez que Dupuis foi consultor para sua elaboração.

⁴⁶⁹ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*, p. 27.

definitivamente, a passagem da teoria do cumprimento para aquela de uma presença ativa do mistério de Jesus Cristo nas tradições.

3 Questões Abertas

Uma questão importante na teologia é a garantia do debate teológico. Exatamente por conta dos limites impostos pela encarnação, Jesus não trouxe e nem teria como trazer, uma ciência completa sobre Deus que seria entregue diretamente à Igreja. Daqui a legitimidade do debate teológico como forma de apreender o mais plenamente possível o querer de Deus, resguardadas das devidas distâncias. Todos estamos sujeitos à caducidade da história e a aproximação da verdade há que ser buscada pelo diálogo, já que a ninguém foi dada a sua posse plena e definitiva.

Neste último tópico, portanto, a intenção é trazer para a reflexão algumas questões que interpelam o pluralismo inclusivo. O primeiro ponto aborda seus limites, sobretudo pelos pluralistas. Não há dúvida que a opção pela manutenção da constitutividade de Jesus para a fé católica rende-lhe uma série de questionamentos que não podem ser desconsiderados. O segundo ponto abordará de relance a questão do pluralismo religioso de princípio numa perspectiva mais histórica. Os que se situam no paradigma inclusivista quando tomam o pluralismo religioso como dado teológico exigem da teologia uma nova consideração sobre o tema. Aqui, de um modo particular, a intuição que a iniciativa de Dupuis em articular inclusivismo com pluralismo tenha sido uma resposta alentadora para os descontentes com os limites do inclusivismo moderado. Por fim, uma breve reflexão sobre uma possibilidade de a Igreja assumir-se mais radicalmente como sacramento do Reino na perspectiva apontada pelo pluralismo inclusivo.

3.1 Limites do pluralismo inclusivo

Uma questão que se lança ao paradigma inclusivista é sobre seus limites dialogais, ainda que este paradigma abrigue o modelo elaborado por Jacques Dupuis que busca articular os dados inegociáveis do inclusivismo com alguns pontos fundamentais do pluralismo.

No intuito de abrir frentes de encontros dialógicos com as outras tradições religiosas o pluralismo inclusivo chegou às fronteiras do paradigma cristocêntrico criando, exatamente por essa experiência de liminaridade desconforto com os defensores de um cristocentrismo moderado, o que veio a render a Dupuis a Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé. Por outro lado, ainda que o pluralismo inclusivo tenha se esforçado por apresentar um cristianismo mais desabsolutizado, alguns pontos ainda continuam embaraçosos no diálogo com os pluralistas. A questão de fundo no diálogo com eles e que se desdobra em outras é como articular um diálogo verdadeiro com as outras tradições religiosas reconhecendo-as até a última fibra de seu ser como portadoras de núcleos absolutos, terminantemente irreduzíveis ao cristianismo e afirmar, como é constitutivo para a fé cristã, o lugar único de Jesus Cristo para a salvação da humanidade? Para os inclusivistas moderados as propostas de Dupuis extrapolaram, para os pluralistas, foram insuficientes.

O objetivo é trazer para a discussão sem pretensão de conclusão algumas observações e questionamentos que não cessam de chegar mesmo ao pluralismo inclusivo de Dupuis, vindos, sobretudo dos pluralistas. Um paradigma só cede lugar a outro quando perde a plausibilidade. Neste sentido há todo um empenho dos pluralistas para demonstrar por meio do debate teológico a inviabilidade da manutenção do inclusivismo, mesmo o mais aberto, para o estabelecimento de um diálogo em pé de igualdade entre as tradições religiosas. Quanto às questões colocadas pelos inclusivistas moderados, Dupuis as respondeu brilhantemente em artigo publicado pela revista “*Rassegna di Teologia*”⁴⁷⁰. Portanto aqui a atenção estará centrada nos questionamentos vindos dos pluralistas. Por opção não serão trazidas aqui as ponderações dos pluralistas aos inclusivistas moderados, até porque, em geral, essas ponderações já foram respondidas pelo pluralismo inclusivo de Dupuis.

Sem desconhecer as grandes contribuições de Dupuis, as questões interpostas ao pluralismo inclusivo devem ser acolhidas como parte essencial do movimento que se quer evolutivo e que impulsiona o desenvolvimento das pesquisas teológicas. Sem esse movimento favorecido pelo debate, a teologia estaria condenada à cristalização e, por fim, ao estiolamento. Dito isto, pode-se então entrar nas questões que se seguem.

Mais que questionamento a Dupuis, Luiz Carlos Susin propõe ao pluralismo inclusivo novas experiências dialogais, a partir da narrativa de uma experiência concreta⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 667- 693.

⁴⁷¹ Susin narra a experiência de uma religiosa que visitava frequentemente num hospital um paciente espírita kardecista. Este doente um dia confidenciou à freira a convicção que de que ela seria um “espírito de luz”, já livre das reencarnações, decidido a permanecer mais tempo sobre a terra para consolar os aflitos. O sorriso da freira ao relatar esse fato a Susin “revelava uma aceitação sem julgamento do simples fato em que algo

Contemplando “a expansão real das valências universalistas presentes em cada revelação concreta, graças a um pluralismo cada vez mais interativo e intenso”⁴⁷², Susin convida o pluralismo inclusivo para que se desdobre numa inclusão pluralista que seja capaz de hospedar também a inclusão que os outros fazem de nós em suas cosmovisões religiosas, que aceite de bom grado ser incluído na religião do outro, segundo as categorias religiosas do outro⁴⁷³. Aqui, como se pode intuir, não está em jogo a manutenção da autoidentidade no diálogo com o outro, mas, consciente de suas próprias convicções religiosas, o interlocutor aceita ter sua identidade ressignificada pelo outro segundo os critérios de valor que lhe são conferidos pela tradição religiosa deste outro.

Outro questionamento vem de José María Vigil. O teólogo interpela a consideração de Dupuis “que somente um ‘cristocentrismo inclusivo e aberto’, e não o pluralismo é o único caminho adequado para uma teologia das religiões que queira seguir sendo ‘cristã’”⁴⁷⁴. Vigil pondera que uma discussão teológica só se desloca para a identidade confessional do teólogo proponente quando se está vivendo uma mudança de paradigma, como é o caso da passagem do inclusivismo para o pluralismo.

Vigil fez uma reflexão sobre a “essência do cristianismo”, afirmando a mudança que hoje se opera quanto a este entendimento. Até bem pouco, assinala o teólogo, essência era algo tido como definido, estável, imutável. Hoje, ao contrário, entende-se como uma realidade histórica, evolutiva, em transformação contínua, incessante. Vigil evocou as “verdades inquestionáveis” do passado que declararam fora dos limites do cristianismo quem delas não comungava. Entretanto, em tempos posteriores tais verdades foram simplesmente abandonadas. Exemplo clássico é o *extra Ecclesiam nulla salus*. Vigil alertou, portanto, aos teólogos que vivem sob o marco do inclusivismo, mesmo o mais aberto, para a transferência em processo da essência do cristianismo do inclusivismo para o pluralismo. O alerta é para que esta passagem irreversível seja o menos traumática possível⁴⁷⁵.

positivo acontecia nessa inclusão na ‘religião do outro’”. SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 142.

⁴⁷² SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*, p. 142.

⁴⁷³ Ibidem, p. 142.

⁴⁷⁴ VIGIL, José Maria. Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente. In: ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO. *Por los Muchos Caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la libertad*, p. 232 (Nota de rodapé).

⁴⁷⁵ VIGIL, José Maria. Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente. In: ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO. *Por los Muchos Caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la libertad*, p. 232 (Nota de rodapé).

Feitas estas breves considerações mais gerais ao pluralismo inclusivo e ao próprio Dupuis, o próximo passo é uma análise mais direcionada a alguns pontos do seu livro “Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso”.

Quando Dupuis fala dos frutos do diálogo, o teólogo ainda que fazendo uma referência não explícita à plenitude qualitativa da revelação por ele defendida, parece impreciso na linguagem ao afirmar que os membros das outras tradições religiosas “podem de fato ser mais submissos à Verdade que ‘ainda estão procurando’ e ao Espírito de Cristo que neles irradia os raios dessa Verdade (cf. NA 2)”⁴⁷⁶. Sem dúvida, como afirma o próprio Dupuis a Verdade não é patrimônio de ninguém e os cristãos não detêm o seu monopólio; devem, ao contrário, se deixar possuir por ela⁴⁷⁷. Entretanto, essa afirmação não parece ser uma concessão ainda que inconsciente à teologia do acabamento? Ainda por esta mesma vertente não se deveria analisar sua colocação que a “revelação divina às nações está ordenada à revelação judaica e cristã”⁴⁷⁸?

Ainda com relação ao diálogo interreligioso, há outra afirmação que põe Torres Queiruga de sobreaviso, embora o teólogo não se refira explicitamente a Dupuis. Assim diz Dupuis ao falar de um dos frutos do diálogo: “pela experiência e o testemunho alheio [os cristãos] serão capazes de descobrir com maior profundidade certos aspectos, certas dimensões do mistério divino, que haviam percebido com menor clareza e que foram comunicados com menos clareza pela tradição cristã”⁴⁷⁹.

Conforme afirmou Dupuis a consciência humana de Jesus “deixou incompleta a revelação”⁴⁸⁰, portanto a revelação continua para além do evento Cristo por meio do *Lógos* não encarnado e do Espírito de Deus às outras tradições religiosas. Por que o cristianismo açambarcaria toda a revelação de Deus à humanidade se esta excede inclusive a Jesus ressuscitado? Não é verdade que “há mais verdade e graça na ampla dinâmica da história das relações de Deus com a humanidade do que no capital disponível da tradição cristã”⁴⁸¹?

Torres Queiruga matizou cuidadosamente esta perspectiva de Dupuis ao afirmar que mesmo os cristãos confessando a centralidade de Jesus Cristo para a salvação, “esta confissão não equivale ao desconhecimento de que fora do cristianismo se descobriram riquezas concretas que, estando presentes em outras religiões, *não estão*, ou não estão tão claramente nele”. E aqui continua Torres Queiruga: “Seria soberba demoníaca pretender que uma figura

⁴⁷⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 521.

⁴⁷⁷ Ibidem.

⁴⁷⁸ Ibidem, p. 340.

⁴⁷⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 521.

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 412.

⁴⁸¹ TEIXEIRA, Faustino. *A teologia do pluralismo religioso em questão*, p. 613.

histórica como o é a religião cristã, necessariamente finita, pudesse abarcar em concreto toda a riqueza divina”⁴⁸². Nesta mesma direção sinalizou Schillebeeckx: “existem, pois, aspectos ‘verdadeiros’, ‘bons’, ‘belos’ – surpreendentes – nas múltiplas formas (presentes na humanidade) de pacto e entendimento com Deus, formas que não encontraram lugar na experiência específica do cristianismo”⁴⁸³.

Outra questão pertinente que se lança à teologia das religiões e mais especificamente ao pluralismo inclusivo é sobre a possibilidade de um diálogo autêntico entre os cristãos e os outros. Paul Knitter pergunta – não obstante a convocação de João Paulo II e representantes do Vaticano para que os cristãos coloquem-se em diálogo e por meio dele possam ser “beneficiados”, “transformados” e até “convertidos” e a proposta audaciosa feita por Dupuis para uma relação dialogal aberta a uma recíproca complementação - se o que a fé cristã afirma sobre Jesus não neutralizaria tamanha boa intenção. Até onde, de fato, os cristãos estariam abertos a qualquer contribuição que viesse dos membros de outras tradições religiosas, uma vez que “em Jesus possuem o Verbo pleno, final e consumado de Deus”⁴⁸⁴?

Quanto à distinção feita por Dupuis entre plenitude qualitativa e quantitativa da revelação em Jesus, Knitter pergunta se tal distinção não soaria mais como um jogo de palavras, na medida em que Dupuis declara “que Jesus é o Salvador único-e-exclusivo em quem a única salvação destinada a todas as pessoas constitui-se e faz-se verdadeiramente conhecer”⁴⁸⁵.

Por fim, Knitter questiona se a cristologia pneumatológica de Dupuis permitiria ao Espírito Santo dizer algo de verdadeiramente diferente do que foi dito em Jesus, uma vez que no centro do plano de salvação de Deus para a humanidade está Jesus e não o Espírito⁴⁸⁶. A conclusão a que chega Knitter é que sendo Jesus o centro, tudo o que os cristãos pudessem aprender dos membros das outras tradições ensinado pelo Espírito de Deus seria apenas uma explicitação do que já conhecem em Jesus. Não haveria, mesmo contra a vontade de Dupuis, uma subordinação do Espírito a Jesus?⁴⁸⁷

Desta breve apresentação, parece possível concluir a importância indiscutível para a teologia das religiões do modelo teológico de Jacques Dupuis. Entretanto, alguns pontos, exatamente porque muito significativos para o diálogo interreligioso, suscitaram perguntas e

⁴⁸² TORRES QUEIRUGA, André. O diálogo das religiões no mundo atual. *Rev Tempo Brasileiro*, n. 183, p. 39.

⁴⁸³ SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*, p. 215.

⁴⁸⁴ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 168-169.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, 169.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

questionamentos que permanecem abertos a espera de novas considerações. E assim caminha a teologia.

3.2 O pluralismo de princípio

Se há uma questão na teologia das religiões que parece longe de consenso, apesar da ampla bibliografia é o pluralismo religioso de princípio. O tema é provocativo porque extrapola a pergunta sobre “a salvação individual e indaga, com decisão, sobre o significado e o valor das tradições religiosas em si mesmas, dentro do próprio desígnio de Deus que se desenvolve na história”⁴⁸⁸. A problemática passa a ser, como lembra Dupuis, “a de como interpretar o pluralismo religioso presente na realidade concreta do mundo atual”⁴⁸⁹. Para tanto há que se investir em uma hermenêutica teológica que consiga dar conta da pluralidade e da variedade dos caminhos através dos quais as pessoas atualmente têm procurado – e têm encontrado – dar respostas às questões mais profundas de sentido e libertação da própria existência⁴⁹⁰.

Não há dúvida que o pluralismo inclusivo de Dupuis constituiu um grande influxo para uma futura posição mais favorável do Magistério quanto à questão. Para os inclusivistas mais abertos, sua contribuição é inestimável. Entretanto, não obstante as contribuições de Dupuis, a questão se mantém aberta ao debate teológico. O tema fica ainda mais provocativo quando a CDF, no Documento *Dominus Iesus*, associa o pluralismo de princípio “a teorias de índole relativista”, que o justificam e colocam em risco o perene anúncio missionário da Igreja⁴⁹¹. A atual vigilância da reflexão por parte do Magistério católico longe de cancelar o debate, instiga-o.

O intuito aqui é trazer alguns breves lampejos tanto de retrocesso quanto de abertura na reflexão teológica dos últimos decênios sobre o tema. Por opção a abordagem priorizará os textos cujas letras parecem destilar o inclusivismo, ainda que em alguns casos, sofrido. Como as contribuições de Dupuis já foram abordadas anteriormente, este pequeno texto ouvirá, de propósito, outras vozes. A entrada do teólogo belga no debate parece ter sido uma resposta a

⁴⁸⁸ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 49.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. In: _____. *Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 456.

tantos inclusivistas sérios que se sentiam encurralados entre a fidelidade à Igreja e à própria sensibilidade. Sua reflexão sobre o tema no âmbito do cristocentrismo além de dar plausibilidade à questão deixou um legado de sensibilidade, competência e amor pela diversidade que ficará impresso na teologia.

Uma pergunta presente no cenário teológico na década de oitenta do século passado é se estaria na providência de Deus colocar todos os povos do mundo numa única religião, por mais rica que esta fosse. E se Deus assim o quisesse, como então explicar a renovação e a recriação das grandes religiões da Ásia e do Islã, não obstante o fato de que nenhuma outra religião ou império gastaram tanto dinheiro para converter as pessoas nesses últimos dois mil anos quanto o Cristianismo?⁴⁹² Na verdade, “a história das religiões, o presente pluralismo de religiões e a tenacidade com que os indivíduos se apegam a suas religiões parecem indicar que Deus quer o pluralismo religioso”⁴⁹³. Já naquela época a argumentação que as outras tradições religiosas existiam por tolerância divina soava desconfortável aos ouvidos e ao coração daqueles que tinham alguma aproximação das outras religiões.

Por outro lado, as questões de então pareciam esbarrar na autocompreensão fechada da fé cristã. Não era fácil propugnar a legitimidade das religiões se a afirmação tradicional da plenitude da revelação em Jesus Cristo parecia ser o discurso hegemônico. O inclusivismo parecia pouco habilitado “para encontrar uma base real para o direito das diferentes religiões de existirem e de serem parceiras de diálogo em pé de igualdade com o cristianismo”⁴⁹⁴. A esse respeito dizia Puthiadam: “é muito questionável a afirmação de que se possa encontrar na Bíblia uma doutrina clara sobre o pluralismo em geral ou o pluralismo religioso em particular. Nenhum cristão pode negar que precisamos da Bíblia como expressão da verdadeira experiência judeu-cristã. Mas que possamos encontrar nas Escrituras soluções normativas para os problemas do nosso tempo, é uma esperança vã”⁴⁹⁵.

Quanto aos limites da teologia das religiões, o teólogo os expressava por meio de sua constatação: “do ponto de vista do dogma cristão, as religiões não-cristãs, foram radicalmente ab-rogadas”⁴⁹⁶. Naquelas alturas, nenhuma posição teológica que se pretendesse ortodoxa poderia defender plenamente o pluralismo religioso, exceto em termos de liberdade de

⁴⁹² PUTHIADAM, Ignace. Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso. *Rev CONCILIUM*, n. 155, p. 107 [679].

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 107 [679].

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 110-114 [672-686].

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 106 [678].

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 107 [679].

consciência, consciência que infelizmente, seria errônea ou imperfeita ou implícita ou anonimamente cristã⁴⁹⁷.

E o autor resumia o impasse teológico na qual se encontrava a teologia católica inclusivista com a seguinte questão: “à medida que nos confrontamos sempre mais com o fato do pluralismo religioso, que de modo algum pode hoje ser eliminado [...] surge a necessidade de usar a capacidade inventiva teológica para encontrar um meio de sair da dificuldade”⁴⁹⁸.

A questão continuou ocupando as atenções da teologia na década de noventa e, oscilou entre maior e menor abertura. No ano de 1996 o Conselho das Conferências Episcopais da Europa (CCEE) tratou longamente do pluralismo. O Conselho propôs uma abordagem muito mais aberta. Na ocasião, o cardeal Karl Lehmann, então vice-presidente do CCEE, mostrou que o pluralismo é a condição de sobrevivência das sociedades modernas, se se quiser evitar a expansão da violência totalitária e mortífera das religiões e das ideologias⁴⁹⁹. Por conseguinte “não pode haver retorno a um conceito unitário, espiritual e religioso... O integrismo se omite de ver que o pluralismo constitui uma estrutura fundamental, inamovível, apanágio da coletividade democrática e liberal de nossa época”⁵⁰⁰.

Do continente asiático, ainda no final da década de noventa, talvez tenham vindo as vozes mais deliberadamente abertas quanto ao tema, em se tratando do Magistério católico. Exatamente devido à convivência estreita com a milenar riqueza espiritual daquelas tradições religiosas é que os bispos se posicionaram de forma tão acolhedora da diferença. Eles operaram suas análises sob uma chave hermenêutica que levava em conta de forma positiva a pluralidade das religiões buscando situá-las no único plano divino de salvação para a humanidade que tem em Jesus Cristo sua centralidade. Todo o Documento Síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia é perpassado de delicadeza e abertura dialogal. Ao falar da teologia do diálogo, os bispos a fundamentaram na universalidade da graça de Deus: “Deus que se dá é algo sobre o qual nós, seres humanos, não podemos exercer nenhum controle [...]. Eis por que deveríamos conhecer o que Deus disse e continua dizendo de mil maneiras. Consagrar a isso toda a nossa atenção é em última análise prestar

⁴⁹⁷ Não há como negar a angústia que perpassa o texto de Puthiadam pela encruzilhada na qual o autor parece se encontrar: de um lado a falta de uma reflexão vinda do inclusivismo sobre a plausibilidade teológica do pluralismo de princípio, por outro, a sua insatisfação frente os limites do inclusivismo de então. PUTHIADAM, Ignace. Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso. *Rev CONCILIUM*, n. 155, p. 106 [678].

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 105 [677].

⁴⁹⁹ BERTEN, Ignace. Pluralismo das convicções, busca da verdade e sociedade: algumas considerações em torno da Declaração Dominus Iesus. *Rev CONCILIUM*, n. 302, p. 27 [483].

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 27 [483].

homenagem à graça divina”⁵⁰¹. E acolheram as religiões como resposta à iniciativa gratuita do amor de Deus: “há mil maneiras de responder à graça divina encontrada nas suas situações concretas existenciais, inclusive as religiões a que pertencem. Em certo sentido, as religiões podem ser consideradas como respostas ao encontro com o mistério de Deus ou a realidade última”⁵⁰².

Os bispos ainda situaram as religiões no grande plano da economia divina de salvação para a humanidade: “nós as recebemos [as tradições religiosas] como outros tantos elementos significativos e positivos da economia do plano salvífico de Deus.” Por fim, os episcopos asiáticos demonstraram seu respeito e sua amizade pelos membros das outras tradições religiosas e a disposição para com eles aprender: “pois a experiência religiosa dos nossos amigos depende dos impenetráveis caminhos da salvação de Deus e dá testemunho do espírito insondável dos seres humanos que a ela respondem”⁵⁰³.

Não obstante os avanços na reflexão de alguns setores do Magistério católico há a posição mais intransigente da CDF e o peso que tal instância representa no governo central da Igreja. Na *Dominus Iesus* a CDF questiona as teologias que pretendem justificar o pluralismo religioso não apenas de *facto*, mas também de *iure* (ou de *princípio*)⁵⁰⁴. Ler o pluralismo religioso de princípio como também alguns outros temas centrais para a fé católica sob a perspectiva do relativismo – como fez a Declaração *Dominus Iesus* e faz o teólogo Ratzinger – é blindar-se das reflexões teológicas elaboradas pelos inclusivistas abertos que seriamente têm interpelado os rumos da teologia magisterial⁵⁰⁵.

Mas o debate continua aberto. A pergunta sobre o que são as religiões em Deus escapa ao alcance dos teólogos⁵⁰⁶. Geffré propõe que os teólogos suportem “com paciência e tolerem intelectualmente o enigma do pluralismo religioso”⁵⁰⁷. Puthiadam afirma que os teólogos olham para suas teologias absorventes como uma tentativa de suprimir a diferença que existe até em Deus⁵⁰⁸. Porém, há “imagens plurais de Deus tanto na criação, como na condição humana em processo histórico. O pluralismo das religiões implica em um pluralismo

⁵⁰¹ FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. O Que o Espírito Diz às Igrejas. Documento de síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia. *SEDOC*, v. 33, n. 281, p. 45.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. In: _____. *Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*, p. 456.

⁵⁰⁵ Exemplo de interpelação é a resposta de Dupuis aos seus revisores por meio do artigo DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata. Rassegna di Teologi*, p. 667-693.

⁵⁰⁶ PUTHIADAM, Ignace. Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso. *Rev CONCILIUM*, n. 155, p. 110 [682].

⁵⁰⁷ GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 178.

⁵⁰⁸ PUTHIADAM, Ignace. Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso, op. cit., p. 113 [685].

teológico”⁵⁰⁹. A proposta de alguns é que em vez de se construir uma apologética absoluta, a teologia deveria “aceitar o princípio da alteridade, da complementaridade, do mútuo enriquecimento e realização, no âmbito do pluralismo religioso”⁵¹⁰. E à luz de uma perspectiva mais aberta a pergunta é se um evento histórico pode ser a plenitude da automanifestação de Deus.

Reverendo as questões, não há como negar que a inventiva teológica de Dupuis saneou uma gama de questionamentos de teólogos inclusivistas sérios. Ainda assim a questão continua aberta no cenário teológico a novas proposições.

3.3 O lugar salvífico da Igreja

Se é fato que o modo de compreender a pessoa e a missão de Jesus pode dificultar uma maior abertura à singularidade das religiões, o mesmo pode ser dito com relação à Igreja⁵¹¹. Aliás, tudo leva a crer que na eclesiologia a dificuldade seja ainda mais sentida, já que compete à própria Igreja elaborar a doutrina sobre si mesma⁵¹². Como recordou Teixeira, “no âmbito católico romano permanece vigente uma compreensão que expressa uma centralidade inibidora, exemplificada na passagem da declaração do Concílio Vaticano II sobre a liberdade religiosa: ‘Cremos que esta única religião verdadeira se encontra na Igreja Católica e apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou o encargo de levá-la a todos os seres humanos’”⁵¹³.

Portanto, como visto, permanece na reflexão teológica uma autocompreensão eclesial devedora de um eclesiocentrismo ainda muito presente, expresso por meio das afirmações doutrinárias e das terminologias totalizadoras dos ensinamentos oficiais.

Feita esta constatação, um objetivo é, à luz do entendimento da dimensão sacramental da Igreja, conforme proposta pelo Concílio, ver as possibilidades para o diálogo interreligioso a partir da abertura do próprio Jesus “aos outros”, para além de Israel. Outro

⁵⁰⁹ IRARRAZAVAL, Diego. *De Baixo e de Dentro: crenças latino-americanas*, p. 42.

⁵¹⁰ PUTHIADAM, Ignace. *Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso*, p. 113 [685].

⁵¹¹ TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 151.

⁵¹² Parece dispensável repetir as dificuldades que o axioma “extra ecclesiam nulla salus”, representaram para o diálogo interreligioso. Suas consequências ainda hoje se fazem sentir de modo sub-reptício em alguns documentos magisteriais.

⁵¹³ TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 151.

objetivo é pontuar as contribuições oferecidas pela reflexão reinocêntrica de Dupuis para a construção de uma eclesiologia menos hermética. Não há dúvida que a recentralização do Reino na reflexão eclesiológica pode abrir-lhe novas fronteiras dialogais rumo às outras tradições religiosas, uma vez que todas são perpassadas pelo Reino como dom e tarefa, como graça e tormento⁵¹⁴.

A inventiva da Igreja do Concílio de se autoapresentar como sacramento da salvação⁵¹⁵ foi uma forma de responder à questão sobre a relação entre salvação divina e veiculação eclesial no contexto da sociedade moderna pluralista. A saída conciliar⁵¹⁶, se tomada a sério, evitaria dois erros que ao longo da história sempre voltaram a se atualizar: a identificação do sinal com a imagem que ela deve veicular (idolatria), bem como a destruição da imagem que priva a atuação divina do seu lugar no mundo (o iconoclasmo). Enquanto sinal há uma distância que precisa ser mantida entre a verdade que a Igreja anuncia e ela própria: ela nunca será a verdade, mas está limitada a representá-la, para tanto ela precisa se colocar em processo de mudança e renovação contínuas ao invés de destruir o adversário para se autojustificar⁵¹⁷.

A dimensão sacramental da Igreja, que a reduz a mero sinal e instrumento, “que forma critério contra toda absolutização e autonomização das instituições, estruturas e tradições eclesiais, é fundamentada em termos cristológicos e escatológicos pela afirmação que a Igreja é sacramento somente em Cristo”⁵¹⁸, isto é, sinal que aponta para outro além dela, para Jesus Cristo, “que a rigor é o sujeito propriamente dito de toda atuação salvífica da Igreja”⁵¹⁹. Além disso, é sacramento enquanto antecipação da salvação escatológica, enquanto presença provisória na história da salvação definitiva dos seres humanos e do mundo, daí a necessidade da constante cooperação da Igreja com todas as pessoas de boa vontade. Enquanto sacramento, outra não pode ser a atitude da Igreja senão representar na história a imagem e as atitudes de Cristo.

⁵¹⁴ A dimensão do Reino como “tormento” para a Igreja, conforme apresentada por Duquoc penso que possa ser estendido às outras religiões, ainda que esse “tormento” venha sob outro nome. TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 160.

⁵¹⁵ Por opção não será aqui abordada a perspectiva aberta por Dupuis, já que este tema foi tratado anteriormente quando se enfocou a realidade do Reino de Deus, a Igreja e as outras tradições religiosas.

⁵¹⁶ Para uma abordagem da questão na teologia protestante, ver: PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*, V. III, p. 76-78.

⁵¹⁷ WIEDENHOFER, Siegfried. Eclesiologia. In: SCHNEIDER, Theodor. *Manual de Dogmática*, V. II, p. 95-96.

⁵¹⁸ Ibidem, p. 96.

⁵¹⁹ Ibidem.

Se a Igreja deve refletir no mundo a ação de Jesus, também no tocante ao diálogo interreligioso ela há que voltar aos evangelhos. Para Jesus a fé salvífica atua realmente entre os pagãos e os estrangeiros⁵²⁰. Esse modo de sentir e pensar de Jesus tem a ver com a sua formação cultural e religiosa. Jesus era da Galileia. O povo da Galileia era mais aberto, mais ecumênico do que o povo da Judeia do Sul porque circundado por cidades helenistas pagãs, todas elas grandes centros comerciais. Não é a toa que os judeus do Sul achavam o povo da Galileia relaxado, por isso a chamavam de “Galileia dos pagãos”. A convivência de Jesus em uma região tão mesclada pela influência de outras religiões e culturas criou nele uma abertura maior: ele viaja para as terras pagãs, conversa com os pagãos – o que era proibido – reconhece o valor e a fé de pessoas que não eram judias e aprende delas⁵²¹. Aliás, foi exatamente uma mulher pagã que abriu a Jesus uma nova consciência a respeito da extensão de sua própria missão⁵²². Parece que esse traço interreligioso da personalidade de Jesus ainda não foi suficientemente assimilado pela reflexão eclesiológica, tanto na autoconcepção da Igreja como sacramento do Filho de Deus que se deixa ensinar pelos “pagãos” quanto no reconhecimento da fé salvífica que atua entre os outros por meio de suas tradições religiosas. À liberdade, ao acolhimento e à receptividade de Jesus para com a fé dos “pagãos” parece responder o governo da Igreja com um distanciamento que, neste aspecto determinado, contradiz sua afirmação sobre a realidade da Igreja como sacramento de Cristo.

Trazendo a reflexão para mais perto, o próximo passo é analisar os insights de Dupuis em vista de uma abertura eclesiológica⁵²³.

Ainda que de dentro do inclusivismo Dupuis tenha advertido a teologia contra uma inchação eclesiológica que aumenta a necessidade de a Igreja cristã diminuir o valor das demais religiões ou não lhes fazer caso⁵²⁴, a questão ainda continua delicada, pois a doutrina oficial não fez grandes avanços desde o Vaticano II. Conforme comentou Knitter, “sem rodeios Dupuis reprova pontos de vista que usualmente os católicos hesitam em criticar: ‘Os

⁵²⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 74.

⁵²¹ MESTERS, Carlos. *Jesus, o Filho do Homem e o diálogo ecumênico e inter-religioso*, p. 90-91.

⁵²² O autor comenta: A mulher Cananéia exige um lugar à mesa, não debaixo dela. A sua resposta engenhosa abre possibilidades novas para sua filha e para Jesus. “Mulher, grande é tua fé!” A “Mulher” inicial indica emoção considerável, como também grande e recém-descoberto respeito. “Sua persistência em face das obstruções de Jesus, seu desafio às barreiras étnicas, de gênero, religiosas, políticas e econômicas, sua confiança no poder dele, e seu reconhecimento da autoridade dele sobre os demônios compreendem sua fé”. CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*, p. 412.

⁵²³ A confecção desse texto está apoiada, sobretudo neste ensaio: TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 149-162.

⁵²⁴ KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*, p. 150.

limites [...] das perspectivas eclesiocêntricas da encíclica *Redemptoris Missio* devem ser, sem dúvida nenhuma, deplorados”⁵²⁵.

Por outro lado, para além das advertências, a grande contribuição de Dupuis para uma nova abertura eclesiológica foi, juntamente com a sua reflexão sobre a sacramentalidade da Igreja, a afirmação do reinocentrismo. Esta nova perspectiva abre a teologia para a universalidade do Reino de Deus para a qual o cristianismo e as outras tradições religiosas são chamados a participar e a colaborar para seu crescimento até a plenitude escatológica⁵²⁶. O entendimento das outras tradições religiosas como membros do Reino de Deus e lugares da ação salvífica de Deus encontra no ministério de Jesus junto aos pagãos sua fundamentação bíblica mais abalizada⁵²⁷. Embora para a teologia cristã o simbolismo do Reino de Deus tenha um sentido de absolutez e aponte para uma esfera trans-histórica, é certo que para uma reflexão mais ampla do diálogo interreligioso há que se achar um símbolo com maior poder de universalização⁵²⁸.

Ao analisar a realidade do Reino de Deus e a missão da Igreja nos documentos dos bispos asiáticos, Miguel Quatra, citado por Teixeira, mostrou que este símbolo não pode ser um capítulo na eclesiologia, mas o seu coração e a sua razão de ser. Segundo Quatra, não há como a Igreja ser entendida como uma realidade autônoma, mas sempre referendada pelo horizonte mais amplo do Reino de Deus. Numa perspectiva contrária a *Redemptoris Missio* que afirma não poder o Reino ser separado da Igreja, Quatra afirma ser mais verdadeiro o fato da Igreja não ser separada do Reino jamais⁵²⁹.

A perspectiva reinocêntrica levou João Paulo II a manifestar sua preocupação que a centralidade do Reino possa amenizar, ou relativizar, a convicção tradicional sobre a necessidade da Igreja para a salvação e a consciência de que ela possui “a plenitude dos meios de salvação”. Na verdade, a impressão é que andando a reboque do Reino como sua serva transitória, a Igreja, como toda instituição, queira garantir sua permanência e sua significância confiscando atributos que são originariamente do Reino. Entretanto, devido à centralidade do reinado de Deus na vida de Jesus, não há como a Igreja esquivar-se de ser atravessada pela sua dinamicidade: conforme recordou Teixeira, “o Reino de Deus pelo qual viveu Jesus provoca e suscita a abertura, o contato, a empatia, o encontro, a hospitalidade e a cortesia

⁵²⁵ KNITTER, Paul F. Introdução às Teologias das Religiões, p. 150.

⁵²⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 488.

⁵²⁷ Ibidem, p. 72-75. Dupuis fala dos milagres de Jesus realizados em favor dos pagãos como sinal da atuação do Reino junto aos pagãos.

⁵²⁸ TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 156.

⁵²⁹ TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*, p. 159.

interreligiosa”⁵³⁰. Esses valores são participados por todas as tradições religiosas, sem, entretanto, nenhuma delas poder arrogar-se o direito de uma relação exclusiva com ele.

Uma Igreja que se confesse reinocêntrica haverá de se despojar da pretensão de ser autocentrada para ser extroversa e dialógica, reconhecerá o pluralismo de direito como parte do plano de Deus para a humanidade e ressignificará a missão como expressão do amor dos cristãos pela pessoa e pela causa de Jesus em quem eles encontraram vida em plenitude que desejam repartir com os outros⁵³¹. Sob este enfoque a missão deixa de ser expansão dos domínios da Igreja para ser partilha e comunhão em torno dos valores do Reino com os membros das outras tradições religiosas.

⁵³⁰ TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação, p. 161.

⁵³¹ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*, p. 70-71.

CONCLUSÃO

Quebra o núcleo da letra
e chega ao sentido da palavra.

Rumi

Nestes tempos de cansaço de uma teologia descritiva, exaustiva, que coloca a ênfase na inteligibilidade⁵³², a teologia de Jacques Dupuis é extremamente atual. Por meio de sua cristologia integral que realça a transcendência de Deus para além de Jesus e da ação do Espírito a ele condicionado, Dupuis está sintonizado com a teologia mais mística⁵³³, mais apofática que parece emergir. Essa dimensão “mística” perpassa toda a sua teologia e se faz sentir, por exemplo, na inexplicabilidade racional da presença e atuação das outras religiões no desígnio amoroso de Deus para a salvação da humanidade.

Outro sinal do mistério em sua teologia é quando Dupuis, visando combater o que ele chama de “monofisismo inverso” pretende garantir a infinitude do mistério do Verbo para além da encarnação. Em face de uma teologia que pretende abarcar todas as coisas, Dupuis contrapõe uma teologia que deixa Deus ser Deus garantindo-Lhe o lugar do Totalmente Outro na relação com a humanidade e com as religiões, inclusive com o cristianismo.

Outro aspecto da teologia de Dupuis que parece sintonizado com a tendência teológica contemporânea diz respeito à explicitação da verdade. A pós-modernidade “reconhece que todas as interpretações da ‘verdade’ são culturalmente condicionadas, contingente e moralmente falhas bem como intelectualmente parciais. Alguns teóricos se referem a uma ‘incredulidade com as metanarrativas’”⁵³⁴. Quando Dupuis fala da complementaridade interreligiosa, “da troca e conddivisão dos valores salvíficos em favor de uma transformação e enriquecimento mútuos”⁵³⁵, ele está dizendo de um cristianismo

⁵³² SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e Teologia: vida cristã e fé trinitária*, p. 20-23.

⁵³³ David Tracy crê que a linguagem apofática dos místicos é para onde os teólogos devem se voltar em nossos tempos atuais. SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e Teologia: vida cristã e fé trinitária*, p. 47.

⁵³⁴ SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e Teologia: vida cristã e fé trinitária*, p. 20-21.

⁵³⁵ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, p. 449.

relacional, contextualizado, que se deixa enriquecer pela contribuições de aspectos da verdade que foram melhor tematizados em outras tradições religiosas.

Outro dado da cultura pós-moderna captada pela sensibilidade de Dupuis diz respeito ao “despertar da subjetividade exposta e sua responsabilidade em habitar o mundo com o *poder do não poder*. Senhorio de Cristo sim, mas sem o menor indício de triunfalismo, porque está sempre consciente das armadilhas do desejo de onipotência, de seus metarrelatos prometeicos e suas histórias sacrificiais”⁵³⁶.

O Cristo de Dupuis é profundamente esvaziado de qualquer pretensão absoluta. Sua unicidade e universalidade são antes relacionais. Certamente um Cristo muito mais sintonizado com a sensibilidade atual que reage a qualquer absoluto que irrompa na caducidade da história, ainda que seja o Filho de Deus encarnado.

Nesta mesma linha há que sublinhar o espaço concedido por Dupuis às tradições religiosas entendidas como “mediadoras” da salvação para os seus fieis. Ao fundar no mistério da Trindade a existência das religiões, Dupuis com delicadeza, propõe legitimar uma salvação maior do que aquela oferecida em Jesus Cristo, embora seja este, com toda propriedade para a tradição cristã, sacramento universal de salvação. Propondo que as religiões meciem a salvação do *Lógos* e do Espírito, Dupuis quer garantir a sua especificidade e sua irredutibilidade ao cristianismo. A emergência do valor das subjetividades convocadas ao diálogo é um dado irrenunciável destes novos tempos.

Outro ponto importante é a abertura do Reino às religiões na reflexão de Dupuis. Hoje é no mínimo questionável uma reflexão que privilegie um grupo em detrimento de outros em todos os setores da sociedade, ainda mais quando esse privilégio diz respeito a valores religiosos. Mesmo os sistemas religiosos fundados sobre castas são hoje vistos com desconfiança. Dupuis cuida de purificar não somente a abrangência dos conceitos, mas mesmo a linguagem discriminatória quanto às outras tradições religiosas. Por outro lado, enquanto sua teologia expande a extensão do Reino, diminui a abrangência da Igreja, recolhendo-a ao seu significado para os católicos e explicitando o sentido de sacramento de salvação que a Igreja é chamada a ser. O intuito outro não é senão sempre o mesmo: cuidar para que as hipertrofias ocorridas ao longo da história readquiram sua verdadeira proporção. Esse parece ser o movimento da contemporaneidade quanto a tudo.

Na contramão da sensibilidade pós-moderna, situa-se a ortodoxia, com seus discursos totalizadores sobre a revelação e a salvação de Jesus Cristo com o Espírito a ele

⁵³⁶ MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus Escondido da Pós-Modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica*, p. 292.

exclusivamente vinculado, bem como sobre o lugar da Igreja para toda a humanidade. Nesse discurso, às religiões é reconhecido o lugar de preparação à Verdade que só à Igreja é confiada. Essas proposições só causam constrangimento para os próprios católicos e, claro, destes para com os membros das outras tradições religiosas.

Em geral quando o governo central da Igreja apela à correta doutrina na interpretação mais fechada, esse recurso presta-se a cobrir psicologicamente a sua pusilanimidade ou a esterilidade espiritual: aqueles que já não ousam mais ou já não podem criar alguma coisa nova em sua vida se agarram fanaticamente a uma ortodoxia. Dela retiram uma força, uma autoridade e finalmente um poder como representantes e intendentos dos valores autênticos – defensores das formas, intérpretes da letra. Finalmente, transformam a referida ortodoxia numa espécie de couraça individual e egocêntrica⁵³⁷.

Em tempos de relativismo, como anunciou a *Dominus Iesus*, nada mais tentador para as autoridades centrais do que fazer da Igreja o lugar do estabelecimento da identidade cristã por meio de proposições absolutas. Por outro lado, as autoridades constituídas têm que se haver com o Espírito “que sopra onde quer”. Uma forma de se livrar do desconforto dessa palavra de Jesus é o convite à identificação com ele. Assim como Jesus age por meio de seu Espírito, seguir Jesus seria obedecer a autoridade que torna transparente o seu mandamento. Seguir Jesus seria então escutar o Espírito. Tudo seria claro se Jesus mesmo não tivesse demonstrado que seu comportamento particular não era idêntico ao movimento total do Espírito. A missão do Espírito não é repetir o que se fez uma vez, mas cabe-lhe desfazer essa imitação, para que a Igreja esteja em constante processo de construção de sua própria identidade em uma fidelidade criativa ao evangelho e no diálogo respeitoso com o mundo e com as religiões. Portanto, não existe um caminho condicionado para ninguém, nem para a história e nem para a Igreja⁵³⁸.

Quanto às contribuições desta dissertação, parecem situar-se em níveis diferenciados. Uma delas é ajudar a situar tanto o momento atual do debate teológico em torno da teologia das religiões quanto o contexto eclesial onde se desenvolve esse debate. Para o católico, leigo ou ministro ordenado, que não está em contato direto com a produção acadêmica da teologia das religiões, uma contribuição da pesquisa é trazer-lhe alguns aspectos da reflexão de um dos maiores inclusivistas abertos do nosso tempo, Jacques Dupuis. Muitos leigos e também o clero bem como muitos cristãos de outras áreas de pesquisa acadêmica não têm ideia dos

⁵³⁷ YANNARAS, Christos. *O desafio do tradicionalismo ortodoxo*. Rev *CONCILIUM*, n. 241, p. 105 [425]-113 [433], p. 110 [430].

⁵³⁸ DUQUOC, Christian. Conclusão interrogativa. Rev *CONCILIUM*, n. 216, p. 138[266]-139[267].

passos significativos que a teologia das religiões tem dado. No que diz respeito à reflexão cristocêntrica da fé católica, certamente uma maioria expressiva não supõe as possibilidades para o diálogo interreligioso abertas pelo pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis.

Entretanto, também uma maioria não menos expressiva, ignora a lógica que tem presidido a cúpula da hierarquia na sua condução pastoral da Igreja a partir do pós-Concílio. O que se constata é uma acentuação cada vez maior no cristocentrismo eclesiocentrado. Suas consequências para a teologia das religiões se fazem sentir, entre outras coisas, pela ênfase no trabalho missionário quase exclusivamente identificado com o anúncio, nas afirmações totalitárias dos artigos da fé e na interpretação fechada dos ensinamentos conciliares, especialmente, no que diz respeito aos textos que poderiam fundamentar posições mais generosas da Igreja quanto às outras tradições religiosas. Entender a conjuntura eclesial é fundamental para desmistificar algumas declarações e posicionamentos oficiais da Igreja católica. Se Dupuis pode personificar a abertura da reflexão católica sobre a teologia do pluralismo religioso por parte dos teólogos, por outro lado, a Notificação ao seu livro personifica o fechamento da teologia magisterial.

Talvez outra contribuição desta pesquisa, a partir do pluralismo inclusivo aqui estudado, seja oferecer aos católicos que nutrem abertura frente às outras tradições religiosas, respaldo para que essa abertura não seja apenas afetiva ou pastoral, mas também teológica, na medida em que a gênese das religiões seja remetida à iniciativa amorosa do Deus trino.

Para os estudantes católicos de teologia pastoral, buscadores da ortopraxis, esta pesquisa pode ser útil como chave de interpretação da ação evangelizadora da Igreja católica pela perspectiva da teologia do pluralismo religioso, rumo a uma teologia pastoral interreligiosa. A esperança é que a prática correta nascida da aproximação e do diálogo com as outras tradições religiosas estimule a correta doutrina a dar passos mais significativos. Se por meio de uma boa fundamentação teológica os teóricos da pastoral não propuserem passos concretos de abertura interreligiosa que gerem novas reflexões que se abram para novas práticas, as comunidades eclesiais católicas podem se tornar redutos de intolerância e fechamento, situando-se na contramão da história.

Para os lugares de produção de saber na Igreja, como as faculdades e institutos de teologia, a pesquisa pode contribuir a partir das teses de Dupuis, para conferir novos matizes aos tratados da Trindade, da cristologia, da pneumatologia, da eclesiologia, da escatologia e da missiologia que fundamentem a abertura interreligiosa na formação acadêmica dos estudantes de teologia. Há que se observar que, de modo geral, os cursos de teologia são hoje

norteados por um cristocentrismo de moderado a intolerante, segundo a perspectiva do Magistério central da Igreja.

Ao meio acadêmico, a relevância se postula pelo fato que, na medida em que se abrem novas perspectivas para o aprofundamento do diálogo e do respeito de dentro mesmo do paradigma cristocêntrico – a partir da fé da Igreja – entre o cristianismo católico e as outras religiões, pode-se contribuir para a desconstrução de estruturas de intolerância e preconceito para com os outros em vista de uma cultura da paz e da convivialidade entre os diferentes.

Outra contribuição é o suporte oferecido à afirmação de uma teologia pública, mais sintonizada com o mundo da academia e com maior capacidade de interlocução com a sociedade. Para tanto, como sugeriu Teixeira, essa teologia deve estar mais comprometida com o Reino e com o evangelho. A abordagem interreligiosa dos textos bíblicos na reflexão de Dupuis, bem como sua reflexão sobre a universalidade do Reino para além da Igreja e mesmo das religiões, pode ser uma contribuição importante.

Estas perspectivas abertas por Dupuis podem apontar para algumas consequências. Uma delas é a constatação do momento eclesial atual desfavorável para uma reflexão teológica mais ampla. A certeza é que nestes tempos sombrios de “enquadramento eclesialístico e que tende a se aprofundar nos próximos anos”⁵³⁹, do qual Dupuis foi vítima, urge continuar a produzir teologia. Só uma reflexão arrojada é capaz de oferecer uma nova lógica aos discípulos de Jesus que lhes garanta uma fidelidade compatível aos desafios que se impõem. Portanto, modestamente, parece viável propor aos teólogos e teólogas:

Expor as próprias reflexões: diante da frieza das autoridades e pelo medo de parecerem dissidentes, muitos teólogos não ousam externar suas ideias e seus sentimentos. Agindo desta forma os teólogos, condenados à prudência privam o pensamento do húmus necessário à reflexão criativa⁵⁴⁰.

Ter coragem para o debate: os guardiões da ortodoxia em vez de estrangularem as questões polêmicas por meio de intervenções autoritárias – como as Notificações – deveriam ir ao fundo das questões difíceis, por meio de uma sincera reflexão teológica, do diálogo, da discussão e da publicação⁵⁴¹.

Firmar a liberdade de pesquisa: Ratzinger recentemente afirmou que para a exegese bíblica manter-se teologicamente significativa deveria reconhecer-se como disciplina

⁵³⁹ TEIXEIRA, Faustino. Hermenêuticas em Tensão: tempos sombrios para a Teologia. *Boletim Rede de Cristãos*, ano XX, n. 234, p. 2.

⁵⁴⁰ DUQUOC, Christian. *A teologia no Exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*, p. 30-31.

⁵⁴¹ KÜNG, Hans. *Veracidade: O futuro da Igreja*, p. 41-42.

teológica⁵⁴². Há que se firmar a liberdade de pesquisa na exegese, assim como a de todos os teólogos de outras áreas, pois o que todos desejam é poder “entrar no debate cultural contemporâneo sem ser acusados de segundas intenções”⁵⁴³, como os exegetas o conseguiram.

Assegurar a autoridade magisterial que lhes compete: de sua cátedra acadêmica, os teólogos possam pesquisar sobre a racionalidade da fé sem estar subjugados à lógica da instituição: “esta lógica tende a eliminar toda a distância entre a fé da comunidade, como confiança em Deus, e as formas institucionais ou doutrinárias que a exprimem. Ora, sem distanciar-se desta lógica os teólogos tornam-se servidores incondicionais da instituição”⁵⁴⁴. Aqui, segundo Duquoc, surgem as tensões entre o Magistério e os teólogos: as autoridades magisteriais creem ser seu dever defender a estabilidade e a permanência da instituição confiada à sua responsabilidade, já os teólogos creem ser seu dever pensar a fé de forma que seja culturalmente plausível⁵⁴⁵.

Explicitar a dimensão mística⁵⁴⁶ de seu Magistério teológico: há que se superar a oposição quase naturalmente internalizada que alguns teólogos seriam partidários de certa teologia e os membros do Magistério representantes da fé⁵⁴⁷. Conforme afirmou Afonso Soares, os teólogos “são por princípio místicos que se arriscam ao tateante serviço de tradução da experiência revelada em categorias conceituais contemporâneas às comunidades de fé; e o Magistério só pode cumprir sua missão de explicar a fé e definir seus limites se for capaz de entendê-la – compreensão esta cujo sinônimo é, justamente, teologia”⁵⁴⁸.

Expandir as fronteiras dialogais da teologia: para além de uma teologia eclesiástica, há que se afirmar uma teologia pública, mais ousada e corajosa e mais livre do controle das autoridades da instituição, buscando trabalhar com criatividade os grandes desafios do século XXI, pós-tradicional. Este desafio é lançado especialmente às teólogas e teólogos leigos⁵⁴⁹.

⁵⁴² RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 12 (prefácio).

⁵⁴³ DUQUOC, Christian. *A teologia no Exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura*, p. 50.

⁵⁴⁴ DUQUOC, Christian. *A teologia no Exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura*, p. 85.

⁵⁴⁵ Ibidem, p. 85-86.

⁵⁴⁶ Quanto ao poder transtornador da ortodoxia pela mística, cf. COROZZO, Carlo. Mística e crise das instituições religiosas. *Rev CONCILIUM*, n. 254, p. 31 [549]-42 [560].

⁵⁴⁷ SOARES, Afonso M. L. Nas entrelinhas da notificação. Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS/AS DO TERCEIRO MUNDO. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia a partir da libertação*, p. 291.

⁵⁴⁸ Ibidem, p. 291.

⁵⁴⁹ TEIXEIRA, Faustino. *Hermenêuticas em Tensão: tempos sombrios para a Teologia*, p. 2.

Contra as reações de uma ortodoxia que obstaculiza o diálogo da Igreja com o mundo, especialmente com as religiões, nunca é demais recordar alguns trechos da conclusão da Declaração de Colônia⁵⁵⁰ que propugna:

Uma Igreja pobre: “a Igreja está a serviço de Jesus Cristo. Deve resistir a permanente tentação de abusar de seu Evangelho de justiça, [...] e fidelidade de Deus, lançando mão de formas discutíveis de dominação em favor de seu próprio poder. Ela foi entendida pelo Concílio como o Povo de Deus [...]; não é uma cidade sitiada, que ergue suas fortalezas e as defende com dureza contra os de dentro e contra os de fora”⁴²¹.

A causa dos teólogos: “nós compartilhamos as várias preocupações da Igreja no nosso mundo de hoje com os pastores da Igreja em razão de nosso testemunho comum. Dar proteção às Igrejas pobres, tirar as Igrejas ricas de embaraços e fomentar a unidade da Igreja são metas que compreendemos e pelas quais lutamos”⁴²¹.

O espaço para a crítica: “os teólogos que estão a serviço da Igreja, todavia têm também o dever de exercer publicamente a crítica, quando o Magistério da Igreja emprega erradamente seu poder, entrando em contradição com seus objetivos, pondo em risco os avanços da Ekumene e anulando a abertura do Concílio”⁵⁵¹.

Talvez outra consequência da dissertação, agora a partir da teologia de Dupuis, pudesse ser a seguinte:

Na medida em que a cristologia trinitária aponta para o não esgotamento da divindade do *Lógos* em Jesus Cristo, vendo, portanto sua ação divina sobre as outras tradições religiosas, a pessoa de Cristo é desabsolutizada. Isto certamente teria um impacto direto sobre o cristianismo. Se Jesus Cristo não é a plenitude quantitativa da encarnação do Verbo, o cristianismo não tem a plenitude da revelação, logo, não tem a última palavra sobre Deus na história, relativizando, dessa forma, também o lugar da Igreja, como sua porta-voz oficial. Conseguiria a Igreja católica conviver com a autoimagem de não ser a única instância na história a ser portadora de toda a Verdade de Deus para a humanidade? Certamente a admissão de tal possibilidade seria um golpe irremediável no seu imaginário narcísico.

Em linha de conclusão, este pesquisador tem a clara consciência de não ter esgotado a reflexão sobre o tema que se dispôs a estudar. O tema continua, pois, aberto para novas

⁵⁵⁰ Esta declaração, como recorda Hans Küng, foi assinada por 162 professores católicos de teologia dos países de língua alemã e Holanda. Declarações semelhantes seguiram-se na Bélgica, na França, na Espanha, na Itália, no Brasil e nos Estados Unidos. Além disso, a Declaração foi assinada na Holanda por cerca de 17 mil párocos e leigos, na então República Federal por 16 mil párocos e leigos, bem como por cerca de 100 grupos católicos. KÜNG, Hans. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. *Rev CONCILIUM*, v. 241, n. 3, p. 149 [469]-160 [480].

⁵⁵¹ Ibidem.

investigações. Talvez um aspecto interessante fosse a proposição de uma interlocução mais profunda entre Dupuis e as grandes linhas do pensamento atual, aqui só brevemente acenadas. Quem sabe reservar um espaço para o diálogo entre Dupuis e Kuschel a partir do prólogo do Evangelho de João fosse também instigante. Ainda outro ponto que mereceria aprofundamento é a questão não encerrada na teologia sobre o *Lógos ásarkos*.

Uma coisa é certa e a história a confirma: “a cristologia sempre encontrou o seu equilíbrio somente quando conseguiu integrar os elementos de verdade daquelas doutrinas que primeiro tinham sido consideradas como heréticas”⁵⁵². O mistério do Senhor, em que todos os cristãos reconhecem e confessam – como Dupuis – a plenitude qualitativa da revelação de Deus, é sempre maior que as nossas próprias palavras⁵⁵³.

Por fim, se o diálogo interreligioso será o horizonte da teologia do século XXI, não há outro caminho que não colocar em discussão a questão da verdade: “a teologia do futuro deverá ser capaz de dar testemunho de uma verdade que não seja nem exclusiva nem inclusiva das verdades das quais podem ser portadoras as outras religiões”⁵⁵⁴.

Portanto, a tarefa da teologia que se avizinha é testemunhar uma verdade que seja relacional à parte de verdade inerente às outras religiões. Nesse sentido parece apontar a teologia de Dupuis.

⁵⁵² FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, V. III/3, p. 82. Há que ressaltar que embora a obra de Dupuis tenha sido examinada por mais de dois anos pela CDF, não terminou numa condenação, mas na Notificação que não destaca erros propriamente ditos, mas formulações ambíguas e explicações insuficientes. GEFFRÉ, Claude. Para uma nova teologia das religiões. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*, p. 330 (nota de rodapé).

⁵⁵³ Ibidem, p. 330 (nota de rodapé).

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 334.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005.
- AMALADOSS, Michael. *O Cosmo Dançante: um caminho para a harmonia*. Tradução: Ivo Storniolo. Aparecida: Santuário, 2007.
- AMATO, Angelo. Introdução à Edição Original. In: CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*. Brasília: CNBB, 2011.
- AQUINO JUNIOR, Francisco de. *A Teologia como Intelecção do Reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio de Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Deus em Nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- BAKALAR, Nick; BALKIN, Richard. *A Sabedoria de João Paulo II: a visão do Papa sobre os temas mais importantes para a humanidade*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BARTH, Karl. *Revelação de Deus como Sublimação da Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- BENTO XVI, Papa. *Luz do Mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos – uma conversa com Peter Seewald*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BERTEN, Ignace. Pluralismo das convicções, busca da verdade e sociedade: algumas considerações em torno da Declaração Dominus Iesus. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 302, 2003.
- BINGIMER, Maria Clara Lucchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *No Limiar do Mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BOFF, Leonardo. Diálogo inter-religioso na nova fase da humanidade. *REB*, Rio de Janeiro, n. 183, 2010.
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BOFF, Leonardo. *Os sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução: Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- CANOBBIO, Giacomo. *Nessuna Salvezza Fuori Della Chiesa?: storia e senso di un controverso principio teologico*. Brescia: Queriniana, 2009.
- CANOBBIO, Giacomo. Note a margine dell'opera di J. Dupuis. *Rassegna Di Teologia*, v. 38, n. 6, p. 834-838, 1997. In: TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. *REB*, Petrópolis, v. 59, fasc. 235, p. 591-617, 1999.
- CAPELLO, Irene Martins. *O Desafio do Diálogo Inter-Religioso no Pensamento de Jacques Dupuis*. Cadernos de Divulgação Cultural, 84. Bauru: EDUSC, 2005.
- CARDEAL König defende o teólogo Pe. Jacques Dupuis. *SEDOC Internacional*, v. 31, n. 274, 1999.
- CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução: Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.
- CERETI, Giovanni. Experiência espiritual nas religiões não-cristãs. In: SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullio (Eds.). *Curso de Espiritualidade: experiência – sistemática – projeções*. Coleção avulsa. Tradução: Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 1993.
- COMBLIN, José. *Vocação para a Liberdade*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- COMISSÃO MISTA IGREJA CATÓLICA ROMANA E CONSELHO METODISTA MUNDIAL. *Dizer a Verdade na Caridade: a autoridade de ensinar entre católicos e metodistas*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- COMISSÃO PARA O DIÁLOGO E O ECUMENISMO DA CONFERÊNCIA DOS BISPOS CATÓLICOS DA ÍNDIA. Guidelines for na Inter-religious Dialogue, 1989. In: DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.
- COMISSÃO PONTIFÍCIA PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Nós Recordamos: uma reflexão sobre o Shoah*. São Paulo: Loyola, 1998.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as Religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. In: VIER, Frei Frederico (Coord.). *Compêndio Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (Trad.). *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1983.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 1999-2002*. Documentos da CNBB. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.
- CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.
- CONGAR, Yves. *O Rio da Vida corre no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*. Brasília: CNBB, 2011.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Dominus Iesus: declaração sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. In: _____. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*. Brasília: CNBB, 2011.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a Vocação Eclesial do Teólogo*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso”. In: _____. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*. Brasília: CNBB, 2011.

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Notificação sobre as obras de P. Jon Sobrino S. J. In: _____. *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*. Brasília: CNBB, 2011.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 10. Ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- COROZZO, Carlo. Mística e crise das instituições religiosas. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 254, 1994.
- CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução: Daniel de Olivira e Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2002.
- DANIÉLOU, Jean. *Sobre o Mistério da História*. São Paulo: Herder, 1964.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. Peter Hünermann (Ed.). Tradução: José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2007.
- DRUBI, Rodrigo. O reino de Deus na obra de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho Segundo João I: palavra de Deus*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1996.
- DUPUIS, Jacques. *Gesù Cristo Incontro Alle Religioni*. 2. ed. Assis: Cittadella Editrice, 1991.
- DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.
- DUPUIS, Jacques. *La teologia del Pluralismo Religioso Rivisitata*. *Rassegna di Teologi*. v. 40, n. 5. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999.
- DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.
- DUPUIS, Jacques. O debate atual sobre a teologia das religiões. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*. Tradução: Márcia de Almeida e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUQUOC, Christian. *A teologia no Exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Tradução: Gentil A. Tilton. Petrópolis: Vozes, 2006.
- DUQUOC, Christian. Conclusão interrogativa. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 216, p. 137 [265]-1139 [267], 1988.
- DUQUOC, Christian. *O Único Cristo: a sinfonia adiada*. Tradução: Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 2008.
- EVDORKIMOV, Paul. *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, 1969. In: DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.
- FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DA ÁSIA. O Que o Espírito Diz às Igrejas. Documento de síntese da Federação das Conferências Episcopais da Ásia. *SEDOC*, Petrópolis, v. 33, n. 281, p. 38-50, 2000.
- FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Vol. III/3. Petrópolis: Vozes, 1985.
- FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Vol. III/7. Petrópolis: Vozes, 1974.
- FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). *Mysterium Salutis: compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*. Vol. III/8. Petrópolis: Vozes, 1974.
- FELLER, Vitor Galdino. *O Sentido da Salvação: Jesus e as religiões*. São Paulo: Paulus, 2005.

- FORTE, Bruno. *Teologia da História: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. Teologia Sistemática. São Paulo: Paulus, 1995.
- FREEMAN, Laurence; LAMA, Dalai. *O Dalai Lama Fala de Jesus: uma perspectiva budista dos ensinamentos de Jesus*. Tradução: Alayde Mutzenbecher. Rio de Janeiro: Fissus Editora, 1999.
- GALVIN, John P. Jesus Cristo. In: FIORENZA, Francis S.; GALVIN, John P. (Orgs.). *Teologia Sistemática: perspectivas católico-romanas*. Tradução: Paulo Siepinski. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1997.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEFFRÉ, Claude. Para uma nova teologia das religiões. In: GIBELLINI, Rosino (Ed.). *Perspectivas Teológicas para o Século XXI*. Tradução: Carlos Felício e Roque Frangiotti. Aparecida, SP: Santuário, 2005.
- GIBELLINI, Rosino. O livro do papa sobre Jesus no conflito das interpretações. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 326, 2008.
- GRIFFITHS, Paul J. Sobre a “Dominus Iesus”: pode-se afirmar a complementaridade. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 302, 2003.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. 5. ed. Tradução: Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HAIGHT, Roger. *Jesus, Símbolo de Deus*. Tradução: Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HÄRING, Hermann. As múltiplas faces do divino? *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 258, 1995.
- HEINZ, Hanspeter. Quando uma oração vira escândalo: sobre a nova intercessão de Bento XVI na sexta-feira santa no rito tridentino. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 326, 2008.
- HICK, John. *A metáfora de Deus Encarnado*. Tradução: Luis Henrique Dreher. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HICK, John. Pluralismo religioso e islã. *Rev Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 183, 2010.
- HILBERATH, Bernd Jochen. Vida a partir do Espírito. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Tradução: Ilson Kayser, Luís Marcos Sander e Walter Schlupp. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HILDEGARD, Santa. *Meditações com Hildegard de Bingen*. Tradução: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Editora Gente, 1993.
- HURTADO, Manuel. *Novas Cristologias: ontem e hoje – algumas tarefas da cristologia contemporânea*. Perspectiva Teológica. V. 40, n. 112. Belo Horizonte: O Lutador, 2008.
- III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina: conclusões da conferência de Puebla*. Coleção Sal da Terra. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.
- IRARRAZAVAL, Diego. *De Baixo e de Dentro: crenças latino-americanas*. Tradução: Leszek Lech. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2007.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Ecclesia in Asia: Exortação Apostólica pós-sinodal sobre Jesus Cristo Salvador e a sua missão de amor e serviço na Ásia*. 1999. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_06111999_ecclesia-in-asia_po.html>. Acesso em: 13 abr. 2012.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Redemptoris Missio: carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Tertio Millennio Adveniente: carta apostólica sobre a preparação para o jubileu do ano 2000*. São Paulo: Paulinas, 1994.

- JOÃO PAULO II, Papa; MESSORI, Vittorio. *Cruzando o Limiar da Esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald (Eds.). *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*. New York: Orbis Books, 2003.
- KESSLER, Hans. Jesus Cristo – caminho da vida. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática*. Tradução: Ilson Kayser, Luís Marcos Sander e Walter Schlupp. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KLINGER, Elmar. *Jesus e o Diálogo das Religiões: o projeto do pluralismo*. Tradução: Edgar Orth. Aparecida: Santuário, 2010.
- KLOPPENBUG, Frei Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Vol. V, quarta sessão (set./dez. 1965). Petrópolis: Vozes, 1966.
- KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*. Tradução: Luiz Fernando Gonçalves Pereira. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KNITTER, Paul F. *Jesus e os Outros Nomes: missão cristã e responsabilidade global*. Tradução: Leszek Lech. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.
- KNITTER, Paul. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta? Perspectiva católico-romana. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 156, 2008.
- KÜNG, Hans. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, v. 241, n. 3, p. 149[469]-160[480], 1992.
- KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. Tradução: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993.
- KÜNG, Hans. *Veracidade: O futuro da Igreja*. São Paulo: Herder, 1969.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Generato Prima di Tutti i Secoli?: la controversia sull'origine di Cristo*. Tradução: Umberto Proch. Brescia: Queriniana, 1996.
- LADARIA, Luís F. *Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2008.
- LIBANIO, João Batista. *Olhando para o Futuro: perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*. Coleção Theologica. São Paulo: Loyola, 2003.
- LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do Cristianismo?* São Paulo: Paulus, 2006.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus Escondido da Pós-Modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica*. Ensaio de Teologia Fundamental Pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.
- MESTERS, Carlos. Jesus, o Filho do Homem e o diálogo ecumênico e inter-religioso. *Rev Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 183, 2010.
- MIRANDA, Mario de França. As religiões na única economia salvífica. In: TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade: abordagens epistemological, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 335-360.
- MIRANDA, Mário França de. *O cristianismo em Face das Religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MIRANDA, Mário França de. *Um Catolicismo Desafiado: a Igreja e o pluralismo religioso no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- NOCKE, Franz-Josef. Doutrina Geral dos sacramentos. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática*. Tradução: Ilson Kayser, Luís Marcos Sander e Walter Schlupp. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PAGOLA, José Antônio. *Jesus: aproximação histórica*. Tradução: Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PANIKKAR, Raimon. *Ícones do Mistério: a experiência de Deus*. Tradução: Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Tradução: Ilson Kayser. Vol. II. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.

- PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Tradução: Werner Fuchs. Vol. III. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.
- PAULO VI, Papa. *Evangelii Nuntiandi: exortação apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. 15. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.
- PIERIS, Aloysius. Uma cristologia da libertação do pluralismo religioso. In: FELIX, Isabel Aparecida (Org.). *Tologias com Sabor de Mangostão: ensaios em homenagem a Lieve Troch*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.
- PIERIS, Aloysius. *Viver e Arriscar: estudos interreligiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2008.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.
- PUTHIADAM, Ignace. Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 155, 1980.
- RAGUIN, Yves. *O Espírito Santo sobre o Mundo*. Tradução: M Cecília de M Duprat. São Paulo: Paulinas, 1980.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RAHNER, Karl. *O Cristão do Futuro*. Tradução: Paulo Arantes. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- RATZINGER, Joseph. *Fé, Verdade, Tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Planeta, 2007.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico com um novo ensaio introdutório*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2007.
- RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*. São Paulo: Planeta, 2011.
- RATZINGER, Joseph. *O Sal da Terra: O cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- RIGAUX, Béda. O mistério da Igreja à luz da bíblia. In: BARAÚNA, Guilherme (Org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.
- SANTA SÉ. *Catecismo da Igreja Católica*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola; São Paulo: Ave Maria, 1993.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*. 2. ed. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a História de um Vivente*. Tradução: Frederico Stein. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja: a Igreja*. Vol. V. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja: escatologia*. Vol. VI. Petrópolis: Vozes, 1981.
- SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e Teologia: vida cristã e fé trinitária*. Tradução: Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SOARES, Afonso M. L. Nas entrelinhas da notificação. Considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO ECUMÊNICA DE TEÓLOGOS/AS DO TERCEIRO MUNDO. *Descer da Cruz os Pobres: cristologia a partir da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SOBRINO, Jon. *Fora dos Pobres não há Salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. Tradução: Jaime A Clasen. São Paulo: Paulinas, 2008.

- SULLIVAN, Francis A. *Capire e Interpretare il Magistero: una fedeltà creativa*. Bologna: Dehoniane, 1997.
- SUSIN, Luiz Carlos. O absoluto nos fragmentos: a universalidade da revelação nas religiões. In: TOMITA, Luiza E; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Pluralismo e Libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005.
- TEIXEIRA, Faustino. A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso. *Rev Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 183, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino. A Igreja e o desafio do diálogo e anúncio: reflexões sobre dois documentos recentes do Magistério Eclesial. *REB*, Petrópolis, v. 55, n. 218, 1995.
- TEIXEIRA, Faustino. A palavra sagrada nas religiões. In: ALTEMEYER JÚNIOR, Fernando; BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Teologia e Comunicação: corpo, palavra e interfaces cibernéticas*. Coleção teologia na universidade. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em questão. *REB*, Petrópolis, v. 59, fasc. 235, p. 591-617, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso na América Latina. In: VIGIL, José Maria; TOMITA Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.). *Teologia Pluralista Libertadora Intercontinental*. Tradução: Antônio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. Do diálogo ao anúncio: reflexões sobre a declaração *Dominus Iesus*. *REB*, Petrópolis, n. 60, 2000.
- TEIXEIRA, Faustino. *Dominus Iesus em ação – a notificação sobre o livro de Jacques Dupuis*. *REB*, Petrópolis, v. 61, n. 242, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino. *Hermenêuticas em Tensão: tempos sombrios para a Teologia*. Boletim Rede de Cristãos, ano XX, n. 234, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino. Introdução. In: DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*. Tradução: Márcia de Almeida e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino. O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio L.; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TEIXEIRA, Faustino. O desafio de uma cristologia em chave pluralista. In: VIGIL, José Maria (Org.). *Descer da Cruz os Pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso: gênese e significado. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwínglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida. São Paulo: Santuário, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. O irrevogável desafio do pluralismo religioso. In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – SOTER. *Religiões e Paz Mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jacques Dupuis. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Diálogo com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. Os buscadores do diálogo. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwínglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível*. Aparecida. São Paulo: Santuário, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. *Para uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso: a propósito de um livro (II)*. Perspectiva Teológica. v. 30, n. 81. Belo Horizonte: O Lutador, 1998.

- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulus, 1995.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e Pluralismo Religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino. Uma eclesiologia em tempos de pluralismo religioso. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 149-167.
- TERRENCE, Merrigan. Jacques Dupuis and the redefinition of inclusivism. In: KENDALL, Daniel; O'COLLINS, Gerald (Eds.). *In Many and Diverse Ways: in honor of Jacques Dupuis*. New York: Orbis Books, 2003.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TORNIELLI, Andrea. *Bento XVI: o guardião da fé*. Tradução: Maria Judith S. da Costa Lins. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. O diálogo das religiões no mundo atual. *Rev Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 183, 2010.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Revelação: a revelação divina na realização humana*. Tradução: Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TRACY, David. Quão dialogais são os diálogos inter-religiosos? *Rev Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 183, 2010.
- VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência Religiosa: estudos introdutórios*. São Paulo: Loyola, 1998.
- VIGIL, José Maria. Espiritualidad del pluralismo religioso: una experiencia espiritual emergente. In: ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL TERCER MUNDO. *Por los Muchos Caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la libertad*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2003.
- VIGIL, José Maria. Por uma espiritualidade pluralista da libertação. In: TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Teologia Latino-Americana Pluralista da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Tradução: Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.
- WEIL, Simone. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, 1987.
- WIEDENHOFER, Siegfried. Eclesiologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manual de Dogmática*. Tradução: Ilson Kayser, Luís Marcos Sander e Walter Schlupp. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- YANNARAS, Christos. O desafio do tradicionalismo ortodoxo. *Rev CONCILIUM*, Petrópolis, n. 241, p. 105 [425]-113 [433], 1992.