

Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus

Faculdade de Teologia

Rivelino Santiago de Carvalho

O CRITÉRIO ESPECÍFICO CRISTÃO DE HANS KÜNG

no debate atual do diálogo inter - religioso

Dissertação de Mestrado

Orientador : Prof. Dr. João Batista Libanio

Belo Horizonte - 2004

**CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DA COMPANHIA DE JESUS
FACULDADE DE TEOLOGIA**

RIVELINO SANTIAGO DE CARVALHO

O CRITÉRIO ESPECÍFICO CRISTÃO DE HANS KÜNG
no debate atual do diálogo inter-religioso

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio

Belo Horizonte - 2004



Biblioteca Padre Vaz



O critério específico cristão de Hans

Agradeço:
A Deus a graça da vida e das relações,
À esposa e filha o companheirismo,
À família e amigos a solidariedade,
Ao instituto de missionários leigos e à Paroquia São José Operário o apoio,
Ao Pe. Antônio Geraldo de Assis a confiança,
Aos professores o amadurecimento,
Aos leigos da pastoral a fé,
Ao orientador a dedicação e a lapidação,
À Capes a manutenção,
Às horas de pesquisa e estudo o crescimento.

RESUMO

O pluralismo religioso, resultante da pluralidade cultural proporcionada pela modernidade, graças aos avanços da tecnologia aplicada à produção e à comunicação, obrigou as religiões a repensarem a si mesmas e a relação com as demais tradições religiosas. Desse nicho, emerge o diálogo inter-religioso com seus variegados esforços de responder teologicamente aos desafios originantes do novo contexto cultural. Assim, a reflexão teológica sobre o diálogo condensou-se historicamente em três posições ou *paradigmas*, a saber: eclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo.

Esse modo tripartido de tematizar a dinâmica do diálogo inter-religioso revelou-se insuficiente por uma série de motivos: debate acentuadamente abstrato, perspectiva excessivamente acadêmica e oposicionista, modo demasiado rígido de refletir a temática e outros. Em consequência desses limites, a reflexão teológica atual tem perscrutado outros horizontes mais fecundos para se pensar a questão. Situa-se aí a *teologia ecumênico-crítica de Küng*, ao relacionar diálogo inter-religioso com a responsabilidade religiosa pela humanidade.

Visando ao alcance de tal fim, a *teologia ecumênico-crítica* articula o contributo da mediação hermenêutica da categoria *paradigma* com a elaboração duma *criteriologia inter-religiosa*. Esta última, sobretudo com seu *critério específico cristão*, aponta para uma posição nova na discussão atual da teologia das religiões. Consiste essa novidade em ultrapassar os déficits do *paradigma* tripartido, principalmente os referentes à questão da verdade, harmonizando firmeza de posição ou convicção da própria identidade com disponibilidade de abertura ao outro e reconhecimento da sua verdade.

Um diálogo pautado nessas duas condições essenciais conduz a resultados imprevisíveis e a riquezas imensuráveis. Conduz verdadeiramente a uma teologia em diálogo, fiel à Escritura (*norma normans*) e ao seu critério normativo, Jesus Cristo, e, simultaneamente, aberta aos novos contextos culturais, sempre disposta a ouvir e a aprender, mas também a ensinar.

PALAVRAS-CHAVE

Absolutismo

Concílio Vaticano II

Cristianismo

Criteriologia inter-religiosa

Diálogo inter-religioso

Disponibilidade de abertura

Ecumenismo

Específico cristão

Ética

Firmeza de posição

Fundamentalismo

Paradigmas

Paradigma ecumênico

Perspectivas da verdade

Pluralismo religioso

Oikumene pacífica

Relativismo

Religiões

Verdade

Teologia ecumênico-crítica

SIGLAS UTILIZADAS

AG – Decreto do Concílio Vaticano II *Ad Gentes*

DA – Documento pontifício para o diálogo inter-religioso Diálogo e Anúncio

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

LG – Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*

NA – Declaração do Concílio Vaticano II sobre as relações da Igreja com as outras religiões, *Nostra Aetate*.

ÍNDICE

SIGLAS	05
INTRODUÇÃO	06
I – O CONTEXTO HISTÓRICO EM QUE SE SITUA O PROJETO ÉTICO- ECUMÊNICO DE HANS KÜNG	11
1 – O AUTOR E SEU ITNERÁRIO TEOLÓGICO	11
1.1 – O AUTOR E A POLÊMICA EM TORNO DA SUA OBRA	12
1.2 – O ITINERÁRIO TEOLÓGICO DE HANS KÜNG.....	14
1.2.1 – O EIXO CENTRAL DO ITINERÁRIO TEOLÓGICO DE KÜNG	16
1.2.2 – A CENTRALIDADE DA QUESTÃO ÉTICO-ECUMÊNICA	17
1.2.3 – A ATITUDE TEOLÓGICA FUNDAMENTAL DO ITINERÁRIO TEOLÓGICO DE KÜNG.....	19
CONCLUSÃO	20
2 – SIGNIFICADO E IMPORTÂNCIA DO PLURALISMO RELIGIOSO NO ATUAL CONTEXTO HISTÓRICO	21
2.1 – A ORIGEM DO PLURALISMO RELIGIOSO	22
2.2 – O “PLURALISMO DE PRINCÍPIO E DE DIREITO”	24
2.3 – AS IMPLICAÇÕES DO “PLURALISMO DE PRINCÍPIO E DE DIREITO”	26
CONCLUSÃO	30
3 – O DESAFIO FUNDAMENTAL DAS RELIGIÕES DIANTE DO PLURALISMO RELIGIOSO	30
4 – O FUNDAMENTALISMO COMO AMEAÇA À CONVIVÊNCIA PACÍFICA .	32
4.1 – A ORIGEM DO FUNDAMENTALISMO COMO CORRENTE TEOLÓGICA	33

4.2 – A COMPREENSÃO DO FUNDAMENTALISMO	34
4.3 – ELEMENTOS COMUNS	36
4.4 – A ATITUDE TEOLÓGICA	37
CONCLUSÃO	38
5 – O ESPÍRITO QUE ANIMOU O CONCÍLIO VATICANO II	39
5.1 – A CONTRIBUIÇÃO DO CONCÍLIO AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	41
5.2 – O SIGNIFICADO DA AVALIAÇÃO POSITIVA DAS RELIGIÕES	42
5.3 – FATORES QUE CONTRIBUÍRAM PARA UMA AVALIAÇÃO POSITIVA DAS RELIGIÕES	45
CONCLUSÃO	45
6 – O MOVIMENTO ECUMÊNICO NO CONTEXTO DO DIÁLOGO INTER- RELIGIOSO	46
– AS ORIGENS DO MOVIMENTO ECUMÊNICO	48
CONCLUSÃO	50
II – OS PROBLEMAS ENFRENTADOS NA BUSCA PELA VERDADE NAS RELIGIÕES E A SOLUÇÃO ESTABELECIDADA POR KÜNG	52
1 – O CONTRIBUTO DE PARADIGMA COMO CATEGORIA INTERPRETATIVA DAS RELIGIÕES E DA PROBLEMÁTICA DA VERDADE	53
1.1 – A DEFINIÇÃO DE PARADIGMA UTILIZADA POR KÜNG	55
1.2 – O USO DE PARADIGMA PELA TEOLOGIA.....	57
1.3 – A CRISE DE PARADIGMAS NA TEOLOGIA	59
1.4 – UM NOVO PARADIGMA	61
CONCLUSÃO	64

2 – A DEFINIÇÃO DE RELIGIÃO	65
2 . 1 – A VISÃO CRÍTICA SOBRE AS RELIGIÕES	67
2 . 2 – A JUSTIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES	70
2 . 3 – O FUTURO DAS RELIGIÕES	73
CONCLUSÃO	75
3 – A IMPORTÂNCIA DA QUESTÃO DA VERDADE NAS RELIGIÕES	75
3 . 1 – O CERNE DA PROBLEMÁTICA DA VERDADE	77
3 . 2 – O ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA DA VERDADE	81
CONCLUSÃO	82
4 – A SOLUÇÃO PARA O PROBLEMA DA VERDADE	82
4 . 1 – EXIGÊNCIA À TEOLOGIA	84
4 . 2 – A TAREFA DA TEOLOGIA ECUMÊNICA	86
4 . 2 . 1 – O PORQUÊ DE UMA ÉTICA	88
4 . 2 . 2 – O SENTIDO DA FUNDAMENTAÇÃO RELIGIOSA	89
CONCLUSÃO	91
5 – A CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA	91
5 . 1 – O CRITÉRIO ÉTICO-GERAL: O HUMANO	91
5 . 2 – O CRITÉRIO RELIGIOSO GERAL	94
5 . 3 – O CRITÉRIO ESPECÍFICO CRISTÃO	95
5 . 4 – A VANTAGEM DA CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA	98
CONCLUSÃO	99
III – O CRITÉRIO ESPECÍFICO CRISTÃO NO DEBATE ATUAL DO	
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	101
1 – O EIXO CENTRAL DO DEBATE INTER-RELIGIOSO ATUAL	101
1 . 1 – OS PARADIGMAS UTILIZADOS NA TEMATIZAÇÃO DO	

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.....	106
1 . 1. 1 – EXCLUSIVISMO	106
1 . 1. 2 – INCLUSIVISMO	108
1 . 1. 3 – TEOCENTRISMO	112
CONCLUSÃO	114
1 . 2 – A INSUFICIÊNCIA DOS TRÊS PARADIGMAS	114
1 . 3 – POSIÇÕES DESTACÁVEIS NA TEOLOGIA DO DIÁLOGO	116
1 . 4 – A POSIÇÃO ECUMÊNICO-CRÍTICA DE KÜNG NO DEBATE ATUAL	117
CONCLUSÃO.....	122
2 – O ESPECÍFICO CRISTÃO NO DEBATE DO DIÁLOGO	
INTER-RELIGISO	122
2 . 1 – O ESPECÍFICO CRISTÃO NO CRISTIANISMO	123
2 . 2 – EXIGÊNCIA AOS CRISTÃOS	131
2 . 3 – A ATITUDE CRISTÃ DIANTE DAS RELIGIÕES	132
2 . 4 – OS DESAFIOS ENFRENTADOS PELA IDENTIDADE CRISTÃ	133
CONCLUSÃO	135
3 – A NOVIDADE DA CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA E DO	
ESPECÍFICO CRISTÃO	135
3 . 1 – PARA ALÉM DOS PARADIGMAS ESTABELECIDOS	136
3 . 2 – TRÊS PERSPECTIVAS BÁSICAS	137
3 . 3 – RESPOSTAS AO PROBLEMA DA VERDADE	139
CONCLUSÃO	140
CONCLUSÃO GERAL	141
BIBLIOGRAFIA	149

INTRODUÇÃO

A teologia do pluralismo inter-religioso constitui-se não apenas um tema novo da teologia cristã, mas principalmente um modo novo de elaborar a teologia. Configura-se a teologia do diálogo inter-religioso como uma das áreas mais promissoras da teologia na atualidade. Os resultados daí oriundos são imprevisíveis. Até o momento, muito já se alcançou com a fertilidade da reflexão de enfoques e autores envolvidos na questão, no entanto um mar tem-se pela frente para alcançar. Na proporção das benesses, estão os desafios decorrentes da teologia do diálogo. Conforme a perspectiva adotada na condução da teologia do diálogo, põe-se em questão não apenas o Cristianismo, também a Jesus. Tais desafios afetam a fé cristã não apenas de fora, mas a partir de dentro mesmo dessa fé. Assim, J. Ratzinger chega a apontar a teologia do diálogo inter-religioso e a realidade do pluralismo religioso como alguns dos maiores desafios atuais do Cristianismo.

Mais que desafio, Faustino Teixeira, França Miranda, C. Geffré, J. Dupuis e outros autores vêem o pluralismo religioso como possibilidade e chance para o Cristianismo e as religiões de reformulação teológica, eclesiológica e pastoral. É chance principalmente de ampliação da percepção da revelação de Deus, de complementaridade salvífica, de interação e diálogo. Ou ainda, é oportunidade para a inauguração de um novo tempo de relações entre as religiões, consolidando uma nova *Oikumene* entre os povos e religiões.

Conforme essa perspectiva, o fazer teológico deve assentar-se sobre a base da dinâmica dialogal: disponibilidade de abertura, convicção da própria identidade, valorização do consenso, em detrimento da concorrência, e co-responsabilização das religiões em vista da convivência pacífica. Trata-se, verdadeiramente, de deixar-se guiar pela dinâmica do diálogo, sem resultados prévios preestabelecidos, lançando-se ao que o diálogo provoca e produz: interação, complementaridade e, sobretudo, transformação mútua entre pessoas, especialistas e religiões que se encontram.

Em sintonia com tal perspectiva, a *teologia ecumênico-crítica* de Küng oferta à teologia do diálogo inter-religioso seu contributo indispensável. Mediada pela análise de *paradigma* e pela arquitetura duma *criteriologia inter-religiosa*, a *teologia ecumênico-*

crítica inaugura, na teologia do diálogo inter-religioso, uma posição inédita, ultrapassando o esquema tripartido: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Exatamente aqui se insere o objetivo deste trabalho, elucidar que Küng, com sua *criteriologia inter-religiosa* e, em particular, com o *critério específico cristão*, delineia um caminho novo para teologias e religiões se compreenderem na perspectiva dialógica e, assim, enfrentarem o mais espinhoso de todos os problemas oriundos do diálogo inter-religioso, o problema da verdade. O enfrentamento desse problema se justifica pela sua centralidade. Em nome da verdade religiosa, muita barbárie foi cometida e muito sangue inocente derramado. Na raiz de grande parte dos conflitos religiosos experienciados pela história, encontram-se a questão da verdade e a da sua reivindicação exclusiva.

Em razão desse dividendo histórico, pauta-se hoje como desafio inter-religioso fundamental, pensar uma nova concepção de verdade, a qual considere não somente a própria verdade como irrenunciável, mas que esteja do mesmo modo disposta a reconhecer a verdade de outrem como legítima. A urgência e a consciência desse desafio obrigam que a verdade seja pensada em termos de relação e de complementaridade.

Com base no objetivo de elucidação da contribuição de Küng à teologia do diálogo inter-religioso, o trabalho é estruturado em três capítulos. Pretende o primeiro capítulo contextualizar a *teologia ecumênico-crítica*, explicitando seu nexos com o contexto histórico donde ela brota. Trata-se de apresentá-la como consciência aguçada dos problemas modernos e pós-modernos, arvorando-se no intento de respostas teológicas às questões e aos desafios oriundos desse contexto. A convivência pacífica e a construção de uma nova *Oikumene* encabeçam a lista dos maiores desafios da humanidade no tempo atual. A ameaça dos fundamentalismos volta à baila, pondo por terra algumas das chamadas estruturas democráticas da sociedade ocidental. Certamente, não sem uma razão. A distância entre países ricos e pobres torna-se abissal. A fome constitui-se, no desafio ético por excelência, como o mais vergonhoso de um tempo que se esbanja em tecnologia e produtividade. Política e economicamente, o mundo se assemelha à imagem do arquipélago ou no que Ignacio Ramonet chamou de geopolítica do caos¹. São esses alguns dos desafios com os quais se defronta a *teologia ecumênico-crítica*.

¹ I. RAMONET. *Geopolítica do caos*, Petrópolis, Vozes, 1998.

As fronteiras abertas pelo concílio Vaticano II e pelo movimento ecumênico são sinalizadoras para a *teologia ecumênico-crítica* no enfrentamento dos desafios atuais. Apontam essas fronteiras que uma resposta teológica autêntica só se pode dar embasada no desejo de diálogo com as ciências, religiões, humanismos e, sobretudo, na fidelidade ao evangelho. A partir daí pode reluzir o que é o essencial ou o decisivo no Cristianismo, a saber, o encontro com uma pessoa que é sentido de vida: Jesus Cristo. Entre os desafios da atualidade, o que se refere à questão da verdade é impostergável, pois está no subsolo da práxis conflitiva entre as religiões. Daí se justifica a empreitada de Küng em buscar uma solução nova para tal problema.

Consoante a esse desafio, o segundo capítulo visa à reflexão sobre a problemática da verdade e as soluções que se esboçaram historicamente como resposta aos seus impasses. Em razão da insuficiência dos caminhos apontados, Küng perscruta outra solução. Baseia-se esta na chave hermenêutica da categoria *paradigma*, o que lhe possibilita uma compreensão mais adequada das religiões, e na elaboração da criteriologia inter-religiosa. Com essa última, Küng oferece as suas proposições para ultrapassar os referidos impasses. Esses dois recursos permitem a Küng focar a problemática da verdade sob outro ângulo, superando tanto as seqüelas do relativismo quanto as do absolutismo.

O último capítulo aprofunda a articulação da *criteriologia inter-religiosa*, principalmente o significado do *critério específico cristão* no debate atual do diálogo inter-religioso: o que é o específico cristão; os desafios enfrentados pela convicção da sua identidade e as atitudes e exigências decorrentes dessa convicção; como o específico cristão pode ser situado na atualidade do debate inter-religioso; qual a sua relevância e para o que aponta. Articulando o específico cristão com os demais critérios inter-religiosos, juntamente com as três perspectivas da verdade (interna, externa e vertical), Küng esboça outro itinerário de reflexão.

Por esse horizonte, segue a reflexão, elucidando os pontos-chaves e alguns detalhes do contributo da *teologia ecumênico-crítica* à teologia do diálogo inter-religioso. Com sua posição, Küng inaugura de fato outra possibilidade para pensar a dinâmica do diálogo e a questão da verdade, como co-responsabilidade de todos pela paz: teologias, igrejas e religiões.

Tendo como meta a elucidação da contribuição teológica de Küng ao diálogo inter-religioso, vale observar que o presente trabalho não pressupõe a leitura de toda a bibliografia do autor, dada a sua amplitude e a delimitação da pesquisa. O critério de leitura foi priorizar as obras principais do autor relacionadas à temática de pesquisa, conjugando-as com outras obras relevantes da teologia do diálogo inter-religioso. Essas últimas serviram ao mesmo tempo de suporte e de horizonte crítico para o trabalho.

A escolha da temática da pesquisa e do autor pesquisado são frutos não somente do interesse pessoal, mas também da atualidade da questão e das suas implicações. O autor escolhido insere-se no contexto da teologia européia, porém a amplitude da sua teologia ultrapassa em larga escala os vários limites do seu contexto histórico. O veio ético e ecumênico situam-no entre aqueles autores que buscam respostas globais para os problemas coevos. Talvez esteja aí a grandeza, mas também o limite da sua teologia.

No que tange à temática pesquisada, vale observar que a reflexão acerca das questões relativas ao Cristianismo e às religiões despertam interesses e preocupações, sobretudo se levar em conta a peculiaridade do momento atual em que a cultura deixou de se identificar com o Cristianismo. Tal acontecimento apresenta-se ao Cristianismo menos como agouro que como oportunidade impar de retomada da sua inspiração originária, recriando-a nos novos contextos históricos. Essa inspiração abre para uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré, e não para uma visão idealizada e distorcida do Cristianismo primitivo como Cristianismo “puro”. Conforme Küng e Palácio, é com essa pessoa concreta que se deverá confrontar continuamente cada configuração histórica do Cristianismo.

Na gama dessas questões, outras afloram, como exemplo: o Cristianismo responde verdadeiramente as interpelações do tempo atual? Conseguirá ele responder satisfatoriamente a esses desafios de maneira que seja tido como lídimo caminho espiritual, capaz de fundamentar o sentido da vida de milhões de fiéis? Estará fadado ao definhamento, próximo do fim? Que futuro se pode esperar do cristianismo e das igrejas cristãs? Diante da realidade do diálogo inter-religioso, que sentido tem falar da missão cristã? Como pensá-la nesse novo cenário cultural e inter-religioso? Que práxis se exigem das igrejas cristãs na realidade do diálogo inter-religioso? O que se pode esperar das igrejas e religiões em relação ao futuro? Essas e tantas outras questões originam-se da relação

cristianismo, cultura e religiões. Algumas são contempladas na pesquisa; outras serviram somente como eixo inspirador.

Utilizou-se na pesquisa o método de perguntas progressivas e concatenadas. Consiste tal método em partir de uma questão central, cuja resposta abre-se para outras perguntas. Avança-se gradativamente de uma questão a outra, através de perguntas e respostas, até chegar a um ciclo uniforme. A grande vantagem desse método consiste em possibilitar o aprofundamento de uma questão passo a passo, evitando-se os saltos costumeiros duma pesquisa. Permite ele uma articulação coerente e delimitada de um aspecto ou ponto da obra do autor pesquisado, em confronto com um contexto ou área determinada. Por fim, há de ser lembrado que todo método tem suas fragilidades. Ele é simultaneamente possibilidade e limitação numa abordagem. Essa pesquisa é cônica dessa limitação e de outras mais, originárias do processo de crescimento e amadurecimento da reflexão teológica.

CAPÍTULO I: O CONTEXTO HISTÓRICO EM QUE SE SITUA O PROJETO ÉTICO-ECUMÊNICO DE HANS KÜNG

“À sociedade do desperdício deve suceder, naturalmente, uma sociedade da partilha. Após tantos anos de euforia financeira, desenvoltura e vigarices, os cidadãos sentem profundamente um forte desejo de retorno a atividades virtuosas: a ética, o trabalho bem feito, o sentimento do valor do tempo, a competência, a excelência, a honestidade... De maneira confusa, cada um percebe que é a única via que permite preservar o planeta, poupar a natureza e salvar o homem.”

(Ignacio Ramonet)

1 – O AUTOR E SEU ITNERÁRIO TEOLÓGICO

O contexto histórico torna-se de maior relevância na elaboração teológica, embora para alguns teólogos esse fator não seja tão evidente. A determinação do contexto histórico caracteriza de certo modo as teologias recentes, conhecidas como “engajadas”². Elas nascem no bojo dos problemas e desafios oriundos do próprio contexto histórico, confrontados com a fé cristã. A partir desse confronto, intentam-se, à luz da fé, respostas teológicas pertinentes a esses próprios desafios e problemas.

² Embora o termo engajado seja usado mais para caracterizar aquelas teologias produzidas no contexto de exploração, como o latino-americano ou afro-asiático, utilizo-o aqui para expressar o fazer teológico como tentativa de respostas aos problemas de um contexto histórico concreto. Sobre o termo “engajado” cf. J. B. LIBANIO, A. MURAD, *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 161s.

A teologia de Hans Küng situa-se entre essas teologias, cujo escopo é responder aos desafios de um tempo específico, no qual questões e problemas novos urgem novas respostas e interpretações teológicas. Aí se compreende o esforço da elaboração teológica de Küng e sua vinculação ao contexto histórico no qual está situado. Esse é o lugar em que surgem os desafios teológicos e, ao mesmo tempo, urgem respostas teológicas. Daí a importância de elucidar, ainda que brevemente, alguns acontecimentos importantes do contexto histórico de Küng.

O contexto histórico em que se situam Küng e seu projeto ético-ecumênico é aquele do homem secular e sua história, com seus desafios e questões: o desafio das religiões; a consciência do pluralismo religioso; o desafio da convivência pacífica; a ameaça do fundamentalismo; em específico no âmbito católico, a atualização teológica do Concílio Vaticano II, em seu intento de diálogo com o mundo moderno; e a considerável contribuição do movimento ecumênico na busca de unidade entre as religiões cristãs.

Com o objetivo de maior aproximação do pensamento do autor, além da contribuição que se busca do conhecimento de seu contexto histórico, faz-se necessário primariamente delinear, em linhas gerais, a polêmica em torno de sua obra e, por conseguinte, seu itinerário teológico.

1. 1 - O AUTOR E A POLÊMICA EM TORNO DA SUA OBRA

Hans Küng nasceu na Suíça, em 1928; estudou na Universidade Gregoriana em Roma e Paris, sendo ordenado sacerdote em 1954. De 1960 a 1996, lecionou na Universidade de Tübingen, onde, a partir de 1963, dirigiu o Instituto de Pesquisa Ecumênica. Em 1962, por ocasião do Concílio Vaticano II, o papa João XXIII nomeou-o como *peritus* (consultor teológico) para o Concílio Vaticano II. A partir de 1960, inicia uma série de escritos críticos sobre a eclesiologia católica, ocasionando conflitos que culminaram na cassação, em 1979, por parte do Vaticano, do seu direito de lecionar como teólogo católico. Em 1996, aposenta-se, tornando-se o Presidente da Fundação de Ética Global em Tübingen. Sua pessoa e obra, além da fecundidade teológica, são marcados,

Por sua relação com o contexto histórico. Libanio caracteriza a teologia latino-americana como uma teologia da práxis, para a práxis, na práxis e pela práxis. *Ibidem*, p. 184s.

como outros tantos teólogos, pela polêmica com Roma. Qual a origem do conflito entre Küng e Roma?

Segundo Queiruga, desde a publicação de sua tese doutoral (1957), sobre a doutrina da justificação de Karl Barth, a teologia de Küng já dera o que falar³. No entanto, os grandes conflitos viriam somente mais tarde, a partir da publicação do livro sobre a Igreja (*Die Kirche*, 1967), acirrando-se ainda mais depois de *Infalível? Uma pergunta (Unfehlbar? Eine Anfrage)*, (1970). Desde então, tanto a Conferência Episcopal Alemã quanto a Congregação para a Doutrina da Fé pediram-lhe explicações, ao que Küng responde com *Falível? Um balanço (Fehlbar? Eine Bilanz)*, (1973). Esse período conflituoso é seguido por um período de tréguas, com tentativas de aproximação entre Roma e Küng, a qual duraria até 1975.

A data de 1975 é marco de novo acirramento da relação, dessa vez, por ocasião da publicação do livro *Ser cristão (Christ sein)*. Conforme Torres Queiruga, “a Conferência episcopal alemã publica em novembro de 1977 uma declaração doutrinal sobre o livro, com sérias correções em pontos fundamentais como a divindade de Cristo e sua ressurreição”⁴. Novamente, o acirramento entre Küng e Roma é seguido por pequena trégua, sobretudo quando da publicação, em 1978, do livro *Deus existe? (Existiert Gott?)*, no qual Küng é “mais conciliador e procura ser mais explícito a respeito da divindade de Jesus”⁵.

O ponto culminante do conflito dá-se em 1979, quando Küng publica “no prefácio do livro de A. O. Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde [Como o papa se tornou infalível]* e num livro pequeno *Kirche-erhalten in der Wahrheit? [A Igreja sustentada na verdade?]*, renova, sem modificações, sua tese sobre a infalibilidade”⁶. A reação dos bispos alemães e da Congregação Romana não tardaram. Essa última, inclusive, declarou a retirada da *missio canonica* de Küng para professor de teologia em faculdades teológicas, não o reconhecendo mais como teólogo católico. Tal atitude embasava-se na justificativa de que, em seus escritos, Küng se afastava da “verdade completa da fé católica”⁷. Passando brevemente por esse conflito, resta saber quais eram os pontos conflituosos apontados na obra de Küng.

³ A. T. QUEIRUGA, *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*, São Paulo, Paulinas, 1998, p. 46.

⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁷ Um detalhe interessante, relata T. Queiruga, em sua exposição, é que após a revisão de uma delegação de bispos alemães junto ao papa, em 28 de dezembro de 1978, no processo contra Küng, o seu bispo ordinário.

A Congregação Romana apresentou como pontos conflituosos e questionáveis, na obra de Küng: a questão da infalibilidade da Igreja; a celebração exclusiva da eucaristia por sacerdotes; a igualdade essencial de Cristo com o Pai; e a virgindade de Maria. Entre esses pontos, nem todos têm a mesma relevância. O de maior importância, sem dúvida, é o que se refere à divindade de Cristo e sua relação com o Pai.

Segundo Queiruga, no que se refere à questão da divindade de Cristo, “Küng afirma expressamente crer dentro da tradição fundamental aberta pelos grandes concílios da antiga Igreja; o que pretende é tornar acessível essa verdade aos homens de nosso tempo”⁸. Na verdade, as críticas mais recentes ao pensamento de Küng, sobretudo no que tocam à questão da divindade, versam mais sobre a linguagem por ele utilizada. Esse ponto será tematizado ao final do trabalho, precisamente no último capítulo. Momentaneamente, interessa, além da polêmica gerada em torno do autor⁹ e de sua obra, esboçar o seu itinerário teológico.

1. 2 – O ITNERÁRIO TEOLÓGICO DE HANS KÜNG

No itinerário teológico de Küng, conforme Rosino Gibellini, podem-se indicar duas fases básicas e inter-relacionadas. Nessa inter-relação, a segunda fase pode ser vista praticamente como um desdobramento da primeira. Trata-se aqui não de supra-assunção da primeira, mas de continuidade, aprofundamento e alargamento de perspectiva. Na primeira fase, denominada eclesiológica, seu pensamento está mais voltado para o ecumenismo cristão, sem contudo perder de olhos a temática das religiões. Na segunda fase, detém-se com mais afinco na questão do diálogo inter-religioso, relacionando-o à preocupação ética fundamental, a sobrevivência humana como questão vital¹⁰.

A primeira fase de sua teologia inicia-se com a publicação de sua tese doutoral, sobre a doutrina da justificação de Karl Barth, *A justificação*, 1957. Küng apresenta aí uma nova interpretação da obra de K. Barth, antes baseada num “novo método ecumênico” do

Moser, tendo tomado posição a seu favor, pedi-lhe, no entanto, que ele faça algumas precisões de conteúdos. O seu pedido o é rejeitado por Küng, logicamente por discordar do processo a que estava sendo submetido. E assim, “o papa confirma a decisão da congregação”. Cf. *Ibidem*, p. 49.

⁸ QUEIRUGA, *Repensar a cristologia...*, p. 51.

⁹ Conforme a avaliação de Queiruga, houve da parte de Küng, em sua relação com o Vaticano, certo enrijecimento, embora ao dizer isso, Queiruga não esteja negando o modo autoritário de Roma resolver as divergências teológicas.

que numa perspectiva apologética. Nessa interpretação, ele conclui não haver oposição na fé entre a doutrina da justificação de Barth e a teologia católica, “certamente há diferenças, mas estas não dizem respeito ao dogma, não vão além do quadro das opiniões teológicas”¹¹.

Essa primeira fase de seu itinerário teológico, estendendo-se pela década de setenta, encontra seu auge com a publicação de *A Igreja (Die Kirche)*, 1967) e seu ponto polêmico, em 1970, com *Infalível? Uma pergunta (Unfehlbar? Eine Anfrage)*. Na primeira obra, Küng estuda a Igreja real, cuja a essência só pode ser seu desdobramento realizado em suas formas históricas, jamais uma essência a-temporal. Por meio de uma eclesiologia, intitulada crítica, com embasamento no estudo das fontes originais neotestamentárias e na iluminação do método histórico-crítico, ele demonstra “que a estrutura carismática da Igreja acabou sendo absorvida por uma estrutura ministerial absolutista e hipertroficamente centralizada e rígida”¹².

Sua análise, conforme R. Gibellini, “evidencia dificuldades de ordem teológica e histórica relativas: a) à própria existência de um primado petrino; b) à sua continuidade como estrutura vinculativa da constituição da Igreja; c) à sua romanidade”¹³. Como solução ecumênica para o impasse entre católicos e evangélicos, relativo ao primado petrino, Küng propõe outra interpretação. Da parte dos católicos, é necessário renunciar a um poder de Pedro em vista de um serviço de Pedro. E, da parte dos “evangélicos”, é necessário reconhecer o primado de Pedro como primado pastoral, e não como primado de jurisdição.

Na segunda obra, *Infalível? Uma pergunta*, ponto culminante do conflito, o cerne da discussão está no conceito de infalibilidade e na sua aplicação. Tal conceito só pode ser aplicado à Igreja, levando em conta o conceito de indefectibilidade ou permanência na verdade. Para isso, é necessário considerar: a) os concílios ecumênicos podem ser a expressão dessa permanência na verdade, desde quando estiverem referidos em suas mensagens próprias à mensagem originária; b) o texto bíblico não deve ser considerado inerrante, *a priori*; c) dado o caráter tardio do magistério, sem estar baseado na Escritura e na Tradição, ele não pode ser considerado infalível. Logicamente, essa posição de Küng suscitou muitas reações da parte dos teólogos católicos.

¹⁰ R. GIBELLINI, *A teologia do século XX*. São Paulo. Loyola, 1998, pp. 497-498.

¹¹ *Ibidem*, p. 498.

¹² *Ibidem*, p. 499.

¹³ *Ibidem*, p. 49.

Se, na primeira fase de seu pensamento, Küng está mais voltado para as questões eclesiológicas e as atitudes ecumênicas daí decorrentes, a segunda fase é marcada por uma ampliação da perspectiva ecumênica, culminando, posteriormente, num grande projeto ético para a humanidade. Essa segunda fase inicia-se, conforme Gibellini¹⁴, com a publicação de *Cristianismo e religiões universais*, em 1984¹⁵, e *Cristianismo e religiosidade chinesa*, em 1988. Como marco destacável nessa fase, elencam-se duas obras fundamentais: *Teologia a caminho (Theologie im Aufbruch, 1987)* e *Projeto de ética mundial (Projekt Weltethos, 1990)*.

Em *Teologia a caminho*, Küng utiliza o conceito de paradigma, aplicando-o à reflexão teológica como categoria hermenêutica na elaboração de uma teologia ecumênica. Na obra *Projeto de ética mundial*, a perspectiva ecumênica desemboca na questão ética como questão vital para a sobrevivência humana, em vista da paz entre os povos.

Após esse breve esboço do itinerário teológico de Hans Küng, pretende-se ressaltar o eixo teológico central desse itinerário, noutras palavras, o seu fio condutor.

1. 2. 1 – O EIXO CENTRAL DO ITINERÁRIO TEOLÓGICO DE KÜNG.

Ao perpassar o itinerário teológico de Küng, desponta-se um eixo central orientador. Esse é o eixo ecumênico, ampliado mais tarde para ético-ecumênico. Assim, a questão ecumênica culmina na questão ética. Tal eixo perfila o que o próprio Küng denomina de *teologia ecumênico-crítica*. À luz dessa teologia, Küng relê pontos fundamentais da teologia cristã. Busca saída para impasses que se cristalizaram na história da teologia, a exemplo: a relação entre Escritura e Tradição da Igreja, unidade da Bíblia e da Igreja, a relação dogma e Bíblia¹⁶.

¹⁴ Ibidem. p. 502s.

¹⁵ Küng pretende nesta obra, através de um estudo comparativo com as três grandes religiões universais: islamismo, hinduísmo e budismo, chegar ao “mútuo esclarecimento crítico, ao mútuo estímulo e enriquecimento, a mútua compenetração das distintas tradições religiosas” não em vista de uma pretensa religião mundial, mas de uma “autêntica pacificação” (p.16). Para atingir esse escopo, levará a cabo como método de reflexão dois princípios: “autocrítica cristã à luz das outras religiões e crítica cristã às outras religiões à luz da própria mensagem...”. Cf. H. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo com el islam, el hinduísmo y el budismo*, Madrid, Libros Europa, 1987, p. 14.

¹⁶ H. KÜNG, *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*, São Paulo, Paulinas, 1997, pp. 31-126.

Na verdade, ao revisitar a teologia a partir da perspectiva ecumênica, Küng cria, juntamente com essa reflexão, um método ecumênico, como assim o descreve Rosino Gibellini:

“O método ecumênico praticado por Hans Küng consiste em voltar à mensagem cristã originária, criticamente construída com base nos mais importantes estudos exegéticos, à “única tradição cristã”, quer dizer, ao evangelho de Jesus Cristo, o único que tem capacidade para avaliar e julgar a tradição eclesiástica confissões cristãs. Isso explica como das obras eclesiológicas Küng passe depois a uma revisitação e revisão crítica numa perspectiva ecumênica dos temas clássicos de teologia sistemática (...)”¹⁷.

Conforme esse método, a teologia é desafiada a encarar os problemas coevos com novas perspectivas. Isso significa o abandono de fórmulas prístinas, de métodos ultrapassados e de estratégias eivadas de oportunismos. Sua legitimidade dependerá da sua maneira de enfrentar esses desafios. Ela “só poderá adquirir nova credibilidade e relevância na sociedade apresentando a fé cristã com responsabilidade científica e fidelidade ao Evangelho”¹⁸. Noutros termos, ela só pode ser ecumênica.

Observa-se, portanto, na teologia de Hans Küng, uma centralidade ecumênica, ampliada no desenvolvimento do seu pensamento para uma centralidade ético-ecumênica. Para melhor entender o sentido dessa passagem, pode-se perguntar: por que essa centralidade ético-ecumênica, caracterizada principalmente na segunda fase do seu itinerário teológico? O que resulta dessa centralidade ecumênica?

1. 2. 2 – A CENTRALIDADE DA QUESTÃO ÉTICO-ECUMÊNICA

A centralidade ecumênica constata-se desde a primeira obra de Küng, a publicação da sua tese doutoral *A justificação*, 1957. No entanto, a preocupação eminentemente ética aparece mais tarde, tendo como marco referencial sua obra *Projeto de ética mundial* (*Projekt Weltethos*, 1990), e embora, antes disso, Küng já começasse a alargar o horizonte de sua reflexão em torno de uma proposta ética. Tal desdobramento era motivado por discussões e debates na UNESCO, no Fórum de Economia Mundial, em Davos, no

¹⁷ GIBELLINI, *op. cit.*, p. 502.

¹⁸ KÜNG, *op. cit.*, p.15.

intercâmbio com Jürgen Moltmann, em preparação de um número da revista teológica internacional *Concilium*, de abril de 1990¹⁹.

A preocupação ética no desenrolar da sua teologia decorre da percepção da *necessidade imperiosa de uma ética para a humanidade*. Assim Küng expressa: “Este mundo uno necessita de uma ética básica. Certamente a sociedade mundial não necessita de uma religião unitária, nem de uma ideologia única. Necessita, porém, de normas, valores, ideais e objetivos que interliguem todas as pessoas e que todas sejam válidas”²⁰. Desse modo, no livro programático *Projeto de ética mundial*, são sistematizados os critérios, relações e fundamentações do projeto de ética mundial. Aí, o contributo das religiões é impar, como expressa o autor:

“(…)No presente tempo mundial cabe às religiões mundiais uma responsabilidade especial pela paz no mundo. No futuro, a credibilidade de todas as religiões, também a das pequenas, vai depender em que medida acentuam mais aquilo que as une e menos aquilo que as divide. A humanidade pode cada vez menos dar-se ao luxo de nesta terra ver as religiões incentivarem guerras ao invés de promoverem a paz, de praticarem o fanatismo ao invés de reconciliação, de comportarem-se com superioridade ao invés de incentivarem o diálogo”²¹.

O projeto de ética mundial assenta sua base sobre as religiões. Assim o faz, não só pela capacidade delas de fundamentar a partir de um incondicional, sobretudo, pelo manancial riquíssimo de valores nelas condensado e pela colaboração das religiões em prol da paz. Tal visão positiva acerca das religiões não se traduz em ingenuidade. Contrariamente, Küng é cômico do papel ambíguo das religiões, aspecto que será desenvolvido no próximo capítulo. Tendo em conta o contributo das religiões, a pergunta pela centralidade da ética persiste: por que uma ética?

A abertura da teologia de Küng à questão ética e sua conseqüente centralidade, justifica-se, entre tantas razões, por uma fundamental: “(…)pela esperança de que na questão dos direitos humanos e dos critérios éticos fundamentais se conseguirá formar com o tempo, apesar de todas as dificuldades, um consenso elementar entre as religiões sobre as ‘Premissas básicas para uma vida e convivência humanas’ (W. Korff) à altura da

¹⁹ H. KÜNG, H. SCHMIDT, *Uma ética mundial e responsabilidades globais: duas declarações*. São Paulo, Loyola, 2001, p. 53.

²⁰ H. KÜNG, *Projeto de ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo, Paulinas, 1992, p. 8.

consciência humana moderna”²². Tal consenso elementar ou mínimo é buscado em vista da sobrevivência humana e duma responsabilidade planetária. Espera-se que os conflitos sociais e religiosos possam ser resolvidos de forma não violenta²³. A essa sensibilidade ético-ecumênica corresponde uma atitude teológica. Qual é essa atitude teológica fundamental?

1. 2. 3 – A ATITUDE TEOLÓGICA FUNDAMENTAL DO ITINERÁRIO TEOLÓGICO DE H. KÜNG

O itinerário teológico de H. Küng é perpassado por uma atitude teológica fundamental, a busca do consenso como solução ecumênica²⁴. Para exemplificar essa atitude, Küng analisa dois modelos historicamente paradigmáticos de teologia. Dois modelos historicamente próximos, mas com atitudes quase opostas. Trata-se de Martinho Lutero e Erasmo de Rotterdam. À agressividade do primeiro contrapõe-se a indecisa neutralidade do segundo. Isoladamente nenhum deles serve de modelo inspirador para uma teologia ecumênica.

Daí que uma outra via se aponta para a teologia ecumênica. Inspirada na busca do consenso como solução ecumênica, ela deve aproveitar o melhor dos dois, indicando um terceiro caminho. Caminho esse, construído para além da cristalização das divergências. Assim, o próprio Küng expressa:

“Hoje mais do que nunca precisamos de uma teologia e de uma Igreja que dêem forma viva ao melhor de Lutero e de Erasmo: que realize a força profética de Martinho Lutero, mas sem fanatismo, nem agressividade; ao mesmo tempo, a abertura universal e a tolerância pacífica de Erasmo, mas sem a sua indecisa neutralidade e a fuga diante do compromisso e do risco”²⁵.

Desse modo, o consenso constitui-se, na obra de Küng, como categoria determinante para compreender a disponibilidade de abertura ao diálogo da sua teologia. Num primeiro momento, essa teologia orienta-se em vista de um consenso em torno da

²¹ Ibidem. p. 9.

²² KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 277.

²³ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, pp. 45-64.

²⁴ Nalgumas vezes, utilizo como equivalente ao conceito “solução ecumênica” o termo “estratégia ecumênica”, ou dependendo do caso, até mesmo o termo mais abrangente, “teologia ecumênico-crítica”. Esse último termo, conforme a teologia de Küng, engloba os dois primeiros.

Oikumene cristã e, num segundo momento, em vista de uma *Oikumene* mais ampla, a “terra toda habitada”. Aliás, esse é o significado do termo *Oikumene* em seu sentido originário²⁶. Pretende-se, assim, um ecumenismo planetário ou o *despertar de uma consciência ecumênica global*²⁷.

Esse é o consenso elementar exigido pelo projeto ético-ecumênico. Um acordo visado não só nas grandes questões, pois, “(...) tanto nas coisas pequenas quanto nas grandes, pode-se conseguir algum consenso no que tange a uma *ação comum ou àquilo que deve ser evitado*. Isso é possível mesmo que os pressupostos teóricos e as implicações das diferentes religiões sejam diferentes”²⁸.

A busca do consenso é tanto uma atitude quanto uma pedagogia. Não uma atitude e pedagogia eivadas de oportunismos ou modismos, e sim resultantes da consciência de um tempo assolado por crises a exigir mudanças profundas do ser humano e das religiões. Conforme essa pedagogia, o que une é significativamente mais importante que aquilo que separa. Para Küng, a “Conferencia Mundial das Religiões”, realizada em Kyoto/Japão, em 1970, expressou isso através de uma declaração em que se destacam os pontos comuns entre as grandes religiões do mundo:

“(...) a convicção acerca da unidade fundamental da família humana, da igualdade e da dignidade de todas as pessoas; uma sensibilidade para uma inviolabilidade do indivíduo e de sua consciência; um sentimento para o valor da comunidade humana; o conhecimento de que poder não é idêntico a direito, que poder humano não se pode satisfazer consigo mesmo e que não é absoluto; a fé de que o amor, a compaixão, o desprendimento e a força do espírito e da veracidade interna, em último caso têm mais poder que o ódio, a inimizade e o interesse próprio; a sensibilidade para a responsabilidade, para estar do lado dos pobres e oprimidos contra os ricos e os opressores; a profunda esperança de que, por fim, a boa vontade há de vencer”²⁹.

CONCLUSÃO

O itinerário teológico de Hans Küng é profundamente desvelador de um autor, desde os primeiros escritos, empenhado na perspectiva ecumênica. Revela, do mesmo

²⁵ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 66.

²⁶ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...*, p. 9.

²⁷ *Ibidem*, p. 10.

²⁸ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 94.

modo, uma obra vasta e rica, nem por isso isenta de polêmica; uma obra cujo intento é formular a teologia numa linguagem acessível ao homem moderno. Esse itinerário teológico encontra-se marcado por duas fases centrais. Na primeira, a perspectiva teológica está mais voltada para o intra-ecumenismo ou ecumenismo cristão. Na segunda fase, amplia-se para o macro-ecumenismo. Tendo em vista o conjunto da obra, destaca-se aí um eixo teológico orientador: ético-ecumênico. A centralidade desse eixo, sobretudo na última fase da sua teologia, se justifica pela esperança de que na questão ética e dos direitos humanos se consiga formar um consenso elementar entre as religiões. Tal consenso, atitude teológica fundamental a perfilar o eixo ético-ecumênico, é tematizado como solução ecumênica ou disposição ao diálogo, em vista da sobrevivência humana.

A última fase do pensamento de Küng, na qual a questão ética ganha centralidade juntamente com a questão ecumênica, recebe influxo maior do pluralismo religioso.

2. – SIGNIFICADO E IMPORTÂNCIA DO PLURALISMO RELIGIOSO NO ATUAL CONTEXTO HISTÓRICO

O pluralismo religioso significa uma realidade nova que se impõe às religiões. Decorre ele da própria pluralidade cultural que, por sua vez, é fruto da ampliação do mundo, proporcionada pelos avanços da tecnologia e da comunicação na modernidade. Essa realidade põe religiões, povos e culturas em inevitável contato. O isolamento de qualquer religião torna-se, na atualidade, impraticável. Funcionaria mais como um certificado de definhamento que uma possibilidade concreta de existência.

Mais que a mera constatação do contato proveniente da pluralidade cultural, a realidade do pluralismo exige teologicamente a firmação do “pluralismo de princípio e de direito”. Levada à sua radicalidade, tal consideração traz sérias implicações ao Cristianismo, principalmente ao seu modo de relacionar-se com as demais tradições religiosas. Assim, configura-se efetivamente o pluralismo religioso como de importância vital à atualidade das religiões.

Um dos seus significados básicos está em ampliar teologicamente o horizonte das religiões, obrigando-as, necessariamente, à revisão e reformulação de pontos até então

²⁹ Ibidem. p. 95.

intocáveis. Como motivação e disposição ao diálogo, o pluralismo religioso tem muito a contribuir com as tradições religiosas. Segundo C. Geffré, ele pode ajudá-las “a ultrapassar séculos de ignorância e de preconceitos referentes às outras religiões”³⁰. Além do mais, esse fenômeno riquíssimo significa um convite ao discernimento do específico de cada tradição religiosa³¹ e, simultaneamente, é apelo à abertura para um *Deus sempre maior*, que ultrapassa a insuficiência das nossas representações.

Concebê-lo assim é superar as suspeitas que giravam em seu derredor. Conforme Faustino Teixeira, o pluralismo religioso não pode mais ser encarado como um mal a ser eliminado. Contrariamente, ele “(...) deve ser acolhido com alegria, enquanto um fenômeno rico e fecundo, que haure sua natureza de ser na própria natureza do cristianismo”³². Para Roberlei Panasiewicz, o pluralismo religioso deve ser visto mais como chance que desafio. Significa, primariamente, chance de revisão teológica, eclesiológica e pastoral, momento oportuno de renovação à luz das suas próprias raízes históricas, “...tendo em vista uma maior percepção da revelação de Deus, que quer fazer-se contemplado em *máxima medida*”³³.

Contribui, no âmbito cristão, para essa apreciação mais positiva do pluralismo religioso a própria situação em que hoje se encontra o Cristianismo. O estilhaçar da visão hegemônica cristã e da sua conseqüente identificação com a cultura ocidental possibilita-lhe retomar sua inspiração originária, fundamental para a tessitura do diálogo com as religiões.

Ressaltados o significado e a importância do pluralismo religioso tanto para o Cristianismo como para as demais tradições religiosas, a sua adequada compreensão, remete às suas raízes.

2. 1 – A ORIGEM DO PLURALISMO RELIGIOSO

³⁰ C. GEFFRÉ. “A fé na era do pluralismo religioso”, in: F. L. C. Teixeira (org.), *Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Paulinas, 1993, p. 71.

³¹ C. PALÁCIO. “A originalidade singular do cristianismo”. *Perspectiva Teológica*, 26/ n. 70 (1994) p. 311ss.

³² F. L. C. TEIXEIRA. *A teologia das religiões: uma visão panorâmica*, São Paulo, Paulinas, 1995, p. 110.

³³ R. PANASIEWICZ, *Diálogo e revelação rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte. C/ARTE. 1999. p. 40.

O pluralismo religioso não é um fenômeno sem origem, algo que surge do nada. Ao contrário, ele tem um contexto de gestação como condição de possibilidade da sua existência. Esse nicho onde ele se gesta é a modernidade em suas múltiplas significações: cultural, política, econômica e filosófica.

Decorre o pluralismo religioso da própria diversidade cultural proporcionada pela ampliação do mundo, *graças aos avanços tecnológicos dos meios de produção e comunicação social*, iniciados na modernidade e ampliados na pós-modernidade³⁴. Nas palavras de Roberlei Panasiewicz, “o pluralismo moderno provocou, por um lado, o pluralismo teológico interno à tradição cristã e o surgimento de novas vertentes teológicas, buscando a articulação entre particular e universal; por outro, incentivou o emergir de várias expressões religiosas não cabíveis no horizonte medieval, nem no auge da modernidade, mas como reação desta ou consequência desta”³⁵.

Inscribe-se o pluralismo religioso como um fenômeno tipicamente moderno, não porque antes não houvesse uma pluralidade de religiões. Aliás, a diversidade de manifestações da relação humana com o sagrado é prístina. Coexiste com a humanidade³⁶, dando-se nos modos mais pluriformes possíveis. O modo, porém, como se dá essa pluralidade a partir da modernidade é absolutamente novo. As religiões deixam de ser vistas a partir de uma experiência totalizante que englobe a compreensão das demais religiões. São, agora, consideradas unidades independentes e autônomas, tendo em si mesmas a sua própria compreensão. Reivindicam, assim, uma legitimidade própria.

Outro fator contribuinte para explicitar essa diferenciação se refere à própria peculiaridade do encontro. Na modernidade, o avanço da comunicação e dos meios de transportes fez com que os contatos se multiplicassem e se dessem de modo muito mais intenso. Assim expressa W. Van de Pol, “estamos, de fato, vivendo um tempo de surpresas que se sucedem, mais numerosas e mais rápidas do que nunca antes. Em poucos anos

³⁴ Cf. A. T. QUEIRUGA, *O diálogo das religiões*, São Paulo, Paulus, 1997, pp. 13-17.

³⁵ PANASIEWICZ, *op. cit.*, p. 30. Para aprofundamento dessa temática ver a interessantíssima análise que Libanio faz do fenômeno religioso na modernidade. Uma das características da nova religiosidade nascente, em reação ao espírito secularizante da modernidade, trata-se de pôr a religião a serviço da subjetividade e não o contrário, cf. J. B. LIBANIO, *A religião no início do milênio*, São Paulo, Loyola, 2002, p. 139ss. A esse tipo de religiosidade, também denominada de “sagrado selvagem”, Delumeau o qualifica como “religião do cardápio”, dela se serve quando bem se interessa e se serve somente daquilo pelo qual nela há de interesse. cf. E. HOORNAERT. “Entrevista com Jean Delumeau: cristianismo e descristianização no mundo atual”. in: _____. (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*, CEHILA/Vozes, 1995, pp. 132-140.

aprendemos que nunca se pode dizer que algo é impossível”³⁷. Acerca dessas mudanças, veja a interessante observação de Mário de França Miranda:

“Um outro traço cultural da sociedade diz respeito às *mudanças* nela observadas. inéditas até hoje pela sua extensão e rapidez. Torna-se extremamente difícil para a religião, como fonte global de sentido, iluminar e estruturar as biografias individuais em meio a esta agitação indomável de novas problemáticas e perspectivas. De fato, a aceleração das mudanças impede que a referência ao passado explique a atual situação com suas imperfeições e incoerências, ou que seja significativa para a representação do futuro. Como a religião está intimamente ligada à tradição e à memória-coletiva terá ela muita dificuldade em ‘socializar’ seus membros, pois vivemos numa ‘sociedade de mudança’ e não mais numa ‘sociedade de memória’”³⁸.

O contato entre culturas e religiões torna-se inevitável. Assim afirma Hans Küng: “pela primeira vez na história, hoje nenhuma religião pode viver em ‘splendid isolation’ de ignorar as outras religiões”³⁹.

Esse contato novo, originado a partir da modernidade, põe as religiões ante a um desafio fundamental, como ressalta Wih Van de Pol, ao citar Kraemer, “ou conflito ou diálogo”⁴⁰. Seguindo essa linha, Küng recusa a posição de Huntington⁴¹, de um choque entre as civilizações, marcado por guerras religiosas. Conforme Küng, o futuro das povos deve ser constituído não por um modelo de luta entre as culturas, e sim de cooperação. Como disposição ao diálogo, sinal de novas relações entre as religiões, é premente, mais que reconhecer a pluralidade religiosa como fenômeno, afirmar teologicamente um “pluralismo de princípio e de direito”,

2. 2 – O “PLURALISMO DE PRINCÍPIO E DE DIREITO”

³⁶ M. de F. MIRANDA, “O pluralismo religioso como desafio e chance”, *REB*, 55/ n. 218 (1995) p. 324.

³⁷ W. VAN DE POL, *O fim do cristianismo convencional*, São Paulo, Herder, 1969, p. 342.

³⁸ MIRANDA, “O pluralismo religioso como desafio e chance”, p. 332. Vale a pena também ver, acerca dessas mudanças atuais a análise de Libanio sobre a celeridade do tempo, que, por sua vez, é fruto das transformações atuais que ocorrem num ritmo cada vez mais veloz. A mudança na noção de tempo tem incidência profunda no sujeito: na forma de compreender-se como ser relacional e, sobretudo, de se organizar socialmente. J. B. LIBANIO, *Lógicas da cidade: impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo, Loyola, 2002.

³⁹ H. KÜNG, *Ser cristão*, Rio de Janeiro, Imago, 1976, p. 72.

⁴⁰ VAN DE POL, *op. cit.*, p. 341.

⁴¹ H. KÜNG, *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 203ss.

Uma teologia do diálogo inter-religioso não pode mais ser feita cerrando os olhos ao pluralismo como dado positivo. Vários teólogos enfatizam a sua realidade como um dado substancial na elaboração de uma teologia do diálogo inter-religioso. Entre eles, vale citar como referência, Jacques Dupuis. Segundo Faustino Teixeira, o pluralismo religioso em Dupuis “ganha a nível teológico uma plausibilidade de ‘direito’, deixando de ser visto como um dado conjuntural e passageiro”⁴². Ele é mais que simplesmente um tema novo. Arvora-se como um novo método de fazer teologia⁴³, a partir do qual toda a teologia é revista. Para Pedro Casaldáliga, o diálogo inter-religioso representa uma visão nova, mais que um tema, uma espiritualidade⁴⁴.

Dupuis distingue um pluralismo de “fato” de um de “princípio e de direito”. O primeiro refere-se a um dado inegável da atualidade, a diversidade religiosa. Essa diversidade é um fato real com o qual se defrontam todas as religiões, a menos que se escolha o caminho do fechamento, criando guetos de imunização contra tal fato. O segundo, por sua vez, diz respeito ao próprio projeto de Deus para a humanidade. Enraíza-se aí. Desse modo, expressa F. Teixeira, “reconhecer o pluralismo religioso de princípio, e não apenas de fato, significa desocultar o significado positivo das diversas tradições religiosas na globalidade do único designio salvífico de Deus”⁴⁵.

A razão de ser do pluralismo religioso encontra-se no próprio ser de Deus, na “riqueza da própria criação e da [sua] graça multiforme”⁴⁶. Sinaliza, assim, a manifestação plurifacetada do mistério divino à humanidade, “bem como as ‘respostas pluriformes’ dadas pelos seres humanos, na diversidade de suas culturas, à auto-revelação divina”⁴⁷. Segundo Dupuis, “isso significa que a ação salvífica de Deus, que age sempre no quadro de um plano unitário, é única e ao mesmo tempo multifacetada. Ela jamais prescinde do evento-Cristo, no qual encontra sua máxima densidade histórica”⁴⁸.

⁴² F. TEIXEIRA. “A teologia do pluralismo religioso em questão”, *REB*, 59/ n. 235, (1999) p. 610.

⁴³ *Ibidem*, p. 591.

⁴⁴ P. CASALDÁLIGA, “O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida”, in: F. L. C. Teixeira (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação do Deus da vida*, São Paulo, Paulinas, 1997, p. 37; ver também: C. GEFFRÉ, “O lugar das religiões no plano da salvação”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 115.

⁴⁵ F. TEIXEIRA, “Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença”, *Perspectiva Teológica*, 24/ n. 93 (2002), p. 165.

⁴⁶ J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, São Paulo, Paulinas, 1999, p. 434.

⁴⁷ TEIXEIRA, “A teologia do pluralismo religioso em questão”, p. 610.

⁴⁸ DUPUIS, *op. cit.*, p. 436.

Afirmar, porém, o “pluralismo de princípio e de direito” traz relevantes implicações ao Cristianismo. A consciência dessa relevância transparece cada vez mais na necessidade do Cristianismo de se despir de alguns elementos de sua roupagem histórica. Tais elementos foram mais empecilhos que possibilidades da acolhida do projeto salvífico de Deus revelado em Jesus Cristo. Essa é uma tarefa continuada do Cristianismo, caso queira permanecer expressivo a um tempo que não somente lhe põe desafios de outra índole, mas principalmente se compreende como pós-cristão. O desnudamento de alguns elementos negativos de sua roupagem histórica pode ser a fresta necessária para entrar o sol inspirador da sua experiência originária.

2. 3 – AS IMPLICAÇÕES DO “PLURALISMO DE PRINCÍPIO E DE DIREITO”.

A afirmação do “pluralismo de princípio e de direito” traz grandes desafios e implicações para o Cristianismo. Esses desafios são mais questionadores para a fé cristã que aqueles apresentados pela secularização⁴⁹. Com relação à secularização o ‘inimigo’

⁴⁹ O conceito de secularização é um daqueles que não encontra um consenso mínimo no seu uso pelos sociólogos. Segundo González-Carvajal, embora tal conceito já fosse usado antes, somente a partir do século XIX, ele passa a receber um significado cultural. Daí em diante, designa o processo de mundanização vivido pela sociedade em seu conjunto.

Apesar das diversas teorias acerca da secularização, permanece válido entre elas a compreensão do fenômeno como diferenciação e emancipação da esfera profana em relação a esfera religiosa. González-Carvajal discorda, porém, das teorias que identificam secularização com desinteresse pelo religioso. Para ele, o desinteresse é, na verdade, uma consequência da secularização. Decorre tal desinteresse da incapacidade das Igrejas de perceberem os valores cristãos entranhados na secularização. Em consequência disso, tem o homem moderno a sensação de que, para viver no mundo como pessoa adulta e amadurecida, é necessário a renúncia da fé. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Cristianismo y secularización: cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Terrae, 2003, p. 159ss.

Segundo José Bittencourt Filho, com o advento da pós-modernidade e o reavivamento do fenômeno religioso, alguns autores consideram que o fenômeno da secularização tenha sido extinto. Daí, falam inclusive de pós-secularização. Sua posição, porém, não segue a linha desses autores. Para ele, a revivescência do fenômeno religioso não é indicativo de fim da secularização, pois esse retorno do religioso não significa uma nova mundividência religiosa, e sim uma capacidade adaptativa das religiões tradicionais aos novos problemas e desafios do contexto sociocultural. Cf. J. BITTENCOURT FILHO, “Da pós-secularização: notas sociológicas”, *Numem*, 2/ n. 1 (1999) 73-95.

Ainda acerca do fenômeno da secularização, Libanio questiona se esse fenômeno constitui-se ainda hoje como desafio ou se foi superado. Depois de expor sinteticamente a posição do bispo anglicano J. S. Spong, o que crê que o futuro do Cristianismo passe pela libertação do traço teístico que o marcou desde o princípio, contrapõe-se ao seu modo de compreender a secularização. “São possíveis outras reinterpretações que dêem conta melhor de dados da revelação, sem precisarmos chegar praticamente a negá-los como mito, formulação teística (...) há sinais culturais de afirmação de outra atitude diante do momento atual na direção de uma melhor integração da razão e da afetividade com a fé, em que não se rejeitam dessa forma os traços transcendentais da revelação. Nem tudo que é revelação de Deus significa teístico no sentido exposto por J. Spong. As experiências imanentes e históricas se fazem caminho de descoberta da Transcendência. Mas isso

estava bem aparente, no caso das ciências. Como assinala em sua análise Panasiewicz, “(...) a solução era traçar, então, estratégias para o combate. Agora, com o pluralismo religioso, o ‘inimigo’ está ‘disseminado’, ou seja, todos reivindicam a sua parte da verdade salvífica, e o direito de expressar a sua visão de Deus (a experiência subjetiva do transcendente ou a privatização da religião). (...) No dizer de C. Geffré, ‘o pluralismo religioso é um desafio mais amedrontador para a fé cristã do que o ateísmo moderno’”⁵⁰. Hoje, as religiões estão envolvidas não só com progresso moderno, frenético e secularizado, mas principalmente umas com as outras⁵¹.

O desafio agora não é mais externo, ante ao qual tinha de se proteger. Na atualidade o desafio é externo e interno, porque afeta a própria noção de cristianismo, de revelação e de divindade. Assim afirma H. Küng, “(...) desde o desenvolvimento dos gigantescos continentes novos, as religiões universais representavam para o cristianismo um desafio sobretudo externo, quantitativo. Agora, porém, tornaram-se desafio interno, qualitativo, não só para alguns intérpretes, mas para as próprias igrejas cristãs. Não está em jogo apenas o destino das religiões universais, como o estava na era colonial. A sorte do próprio Cristianismo está em questão”.⁵²

Uma das implicações da compreensão e da afirmação do “pluralismo de princípio e de direito” para a fé cristã refere-se à própria noção de Cristianismo. Caso o Cristianismo queira ser autêntico consigo mesmo (com sua noção de divindade) e com o espírito do tempo em que está situado, deve abandonar a pretensão ao absoluto e à detenção exclusiva da verdade. Aliás, grande parte dos teólogos cristãos envolvidos no diálogo inter-religioso preferem falar do caráter absoluto do Cristianismo somente como absoluto relacional, em contraposição a absoluto exclusivista. Outros preferem nem sequer utilizar o termo, aplicando-o somente a Deus.⁵³

não significa que a realidade da Transcendência se identifica com o processo da descoberta. Ultrapassa-o no ser, embora não se revele como algo transcendente de fora”. J. B. LIBANIO, *Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina*, São Paulo, Loyola, 2003, p. 92.

⁵⁰ PANASIEWICZ, *Diálogo e revelação...*, p. 34.

⁵¹ KÜNG, *Ser cristão*, p. 86.

⁵² *Ibidem*, p. 81.

⁵³ Segundo Dupuis, “Karl Rahner usou a expressão ‘absoluto do cristianismo’, talvez inadvertidamente, no sentido de ‘unicidade’. Em todo caso, nestas páginas, vamos evitar a todo custo falar de ‘absoluto’ quer referindo-se a Jesus Cristo quer, a *fortiori*, referindo-se ao Cristianismo. A razão é que o ‘absoluto’ é um atributo da Realidade última ou Ser Infinito, que não deve ser atribuído a nenhuma realidade finita, até mesmo à existência humana do Filho-de-Deus-feito-homem. O fato de Jesus Cristo ser o Salvador ‘universal’ não faz dele o ‘Salvador Absoluto’, que é o próprio Deus”. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 390.

Consciente do caráter ímpar de sua revelação, de uma plenitude não excludente, denominada, por Dupuis, de “plenitude qualitativa”⁵⁴, o Cristianismo, mais que antes, é desafiado ao diálogo. Esse último justifica-se não por estratégias de oportunismos, mas por busca de complementariedade e de convivência pacífica entre as religiões. Leva-se em conta, além disso, o fato de que nenhuma religião esgota a revelação do mistério absoluto de Deus. Mesmo o Cristianismo, na sua especificidade de ser a religião da encarnação de Deus na história, não abarca toda a sua compreensão. Em Deus, há um mistério último que continua sendo indecifrável. Mistério que ultrapassa qualquer compreensão humana. O que não significa que não se possa dizer nada a seu respeito, menos ainda que o dito pelas religiões acerca desse Mistério não diz nada do que ele realmente significa. O pressuposto, dessa compreensão, porém, não é uma noção filosófica de divindade como “absoluto” inatingível por todas as religiões⁵⁵. Aqui, teologia catafática e teologia apofática iluminam-se mutuamente.

Na era do pluralismo, o desafio do diálogo não é só do Cristianismo, e sim de todas as religiões. Quanto ao Cristianismo, vale ressaltar que a afirmação do pluralismo religioso como “pluralismo de princípio e de direito” quer evitar dois extremos deletérios ao diálogo inter-religioso. Um desses extremos é absolutização do próprio Cristianismo. O outro, porém, o seu antípoda, é tão ou mais prejudicial que o primeiro, principalmente por estar em voga na atualidade, o que certamente lhe esconde as fissuras. Significa tal extremo sucumbir-se ao relativismo, o que acarretaria enorme prejuízo a cada tradição religiosa em particular. Diálogo inter-religioso não significa dissolução nem destruição das identidades, antes as pressupõe. Küng denomina tal postura de “firmeza de posição”.

A questão da identidade é central para quaisquer iniciativas de diálogo inter-religioso. Sobre tal questão é valiosa a observação de Luiz Alberto Gómez de Souza. Diálogo não significa destruição da identidade nem tampouco sua petrificação, “uma identidade não está construída de uma vez por todas, mas ela se cria e se recria num

⁵⁴ O conceito de ‘plenitude qualitativa’ da revelação em Jesus Cristo significa que a revelação divina atinge, no acontecimento Jesus Cristo, uma profundidade incomparável. “(...) nenhuma revelação do mistério de Deus pode se igualar em profundidade àquilo que aconteceu quando o Filho divino encarnado viveu em chave humana, numa consciência humana, a sua própria identidade de Filho de Deus. É isso que aconteceu em Jesus Cristo, e é isso que está na origem da revelação divina que ele nos entrega”. Mesmo atingindo tal nível de profundidade essa plenitude não pode ser considerada quantitativa, pois nenhuma revelação esgota o mistério revelador de Deus. *Ibidem*, p. 346.

⁵⁵ M. de F. MIRANDA. “Jesucristo. un obstáculo al diálogo interreligioso?”. *Selecciones de Teología*, 38/ n. 151 (1999) p. 220.

processo contínuo, onde outras influências sempre têm um lugar relevante”⁵⁶. Supõe o diálogo identidades bem definidas.

Para Küng, deve-se evitar tanto o absolutismo quanto o relativismo. Uma forma de fugir a esses extremos e manter o específico cristão é afirmar o seu universalismo, que reivindica não a exclusividade, mas a singularidade⁵⁷. Do mesmo modo, expressa Geffré, numa teologia do diálogo inter-religioso, “é preciso denunciar, ao mesmo tempo, as ilusões do diálogo e sublinhar a insuficiência de soluções que não salvaguardam a singularidade do cristianismo”⁵⁸. Küng destaca que a relevância do cristianismo está na fidelidade a Jesus:

“De ambas as perspectivas conclui-se: caso o Cristianismo queira ser relevante para os membros das religiões universais e para os fautores dos modernos humanismos (...). Não basta mera atualização, modernização, solidariedade. Cristãos e igrejas cristãs hão de saber o que querem, o que têm a dizer a si mesmos e aos outros. Nem é mister acentuar-se que, com toda ilimitada abertura para os outros, hão de fazer, de falar, de valer e de atuar o que lhes é próprio. Portanto; em última análise, o cristianismo só poderá ser e tornar-se relevante com ativar, na teoria e na prática, como sempre, a recordação de Jesus como critério último: de Jesus e não apenas de algum ‘homem padrão’ ”⁵⁹.

A implicação fundamental para o Cristianismo, decorrente da afirmação do pluralismo religioso como pluralismo de “princípio e de direito”, está na própria compreensão de si mesmo, bem como na compreensão da sua relação com as demais religiões. Ao invés de frisar o seu caráter absoluto, prefere-se acentuar o seu aspecto relacional. Isso modifica profundamente a percepção e o valor dado às religiões. Além do mais, ressalta o caráter de complementariedade⁶⁰ que configura essa relação à luz do mistério revelador de Deus. Ao invés de absolutismo do cristianismo, prefere-se singularidade.

⁵⁶ L. A. G. de SOUZA, “As religiões e o desafio da vida”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, São Paulo, Paulinas, 1997, p. 24. Reafirmando a idéia de que identidade não é algo petrificado e que nunca muda, Otávio Velho distingue, no conceito, um duplo movimento: o de permanência (*mesmidade*) e o de mudança (*ipseidade*), cf. O. VELHO, “Identidade e diálogo inter-religioso”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, pp. 93-98.

⁵⁷ KÜNG, *Ser cristão*, p. 92.

⁵⁸ GEFÉ, “A fé na era do pluralismo religioso”, p. 62.

⁵⁹ KÜNG, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁰ O conceito de complementaridade trabalhado aqui recebe grande influência do pensamento de Dupuis. Mas é bom ressaltar que este conceito tem sofrido alguns questionamentos, alguns autores ao invés de falar de complementaridade tem preferido o termo “irrevogabilidade das tradições religiosas”.

Essa singularidade é, segundo Dupuis⁶¹, o específico da revelação cristã. Jesus é o único rosto humano em que Deus, embora permanecendo invisível, é plenamente manifesto e revelado. Nele, a vontade salvífica de Deus ganhou uma fisionomia sacramental. Nessa explicitação, a plenitude da revelação cristã deixa de ser vista como quantitativa. O termo “qualitativa” é o que melhor traduz o significado da revelação cristã. Tal plenitude deriva da identidade pessoal de Jesus como Filho de Deus. Nenhuma outra revelação equipara-se a essa em profundidade. Essa consideração não a torna absoluta, mas relacional, pois a consciência humana de Jesus não esgota o mistério de Deus⁶².

CONCLUSÃO

O pluralismo religioso, fenômeno decorrente da ampliação do mundo, graças aos avanços científicos e tecnológicos aplicados à produção e à comunicação, é significativo para o atual contexto histórico das religiões. Põem-nas em contato umas com as outras, obrigando-as à reformulação de si mesmas e à revisão de posturas inflexíveis, cristalizadas na história. Além disso, exige delas um novo relacionar. Essa nova relação, desde a perspectiva cristã, é confirmada pela afirmação do “pluralismo de princípio e de direito”, cujas conseqüências para a própria fé cristã, bem como para as demais religiões são visíveis. Do ponto de vista cristão, implica a rejeição tanto do absolutismo quanto do relativismo, sem negar a singularidade do cristianismo. Afirma-se seu caráter singular, relacional e complementar. Por fim, o pluralismo religioso põe um desafio fundamental às religiões.

3. – O DESAFIO FUNDAMENTAL DAS RELIGIÕES DIANTE DO PLURALISMO RELIGIOSO.

Face à realidade do pluralismo religioso, as religiões se vêem diante de uma encruzilhada ou de uma situação fronteira. Da postura delas perante a essa realidade

⁶¹ Entre o pensamento de Küng e o de Dupuis há pontos comuns, como exemplo, a consideração do pluralismo religioso com um dado positivo. Do mesmo modo, há entre ambos significativas divergências, sobretudo no que se refere às posições cristológicas. Dupuis tematiza uma teologia do diálogo inter-religioso a partir de um enfoque cristológico ontológico e Küng e o faz desde um enfoque funcional. A cristologia de ambos permite situá-los em distintas posições na teologia do diálogo inter-religioso. Esta temática será melhor esplanada nos capítulos seguintes.

⁶² DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 345s.

dependerá o futuro da humanidade. Ou assumirão a responsabilidade em vista duma ordem justa e de paz ou deixarão passar essa oportunidade, propiciando as injustiças e a violência ou omitindo-se diante delas. No entanto, Küng destaca em seu *projeto ético-ecumênico* o contributo relevante que as religiões podem oferecer em prol de uma nova ordem, de justiça e paz. Isso será aprofundado no segundo capítulo deste trabalho, no qual será abordado, entre outros assuntos, a temática sobre as religiões.

De antemão, cabe enunciar que os desafios fundamentais das religiões face ao pluralismo religioso, condensam-se em alguns tópicos que Küng elencou como exigências pós-modernas: “não somente liberdade, mas ao mesmo tempo justiça; não somente igualdade, mas ao mesmo tempo pluralidade; não somente fraternidade, mas também irmandade; não somente coexistências, mas paz; não somente produtividade, mas também solidariedade com o meio ambiente; não somente tolerância, mas ecumenismo”⁶³.

Entre esses desafios, o da convivência pacífica ordena-se como central. Tal fato significa para as religiões, que não basta o reconhecimento do direito e da legitimidade reivindicados por cada uma delas. Esse é um ponto de partida decisivo, como expressão da consciência de um tempo que rejeita qualquer tentativa de absolutização, mas por si só insuficiente. Mais que isso, faz-se necessário um esforço irrenunciável de convivência pacífica. Como afirma Sérgio Paulo Rouanet, mais do que coexistir, é preciso conviver. Urge a criação e a consolidação de uma cultura da tolerância e da paz⁶⁴.

O esforço de convivência pacífica deve ser experienciado na disposição ao diálogo em seus mais diversos níveis: nível da experiência religiosa (o diálogo silencioso da oração e da contemplação); nível *prático* (o diálogo como cooperação religiosa em favor da paz); nível especializado (o diálogo dos intercâmbios teológicos)⁶⁵. Todos esses níveis contribuem significativamente para o fomento do diálogo, considerando principalmente que diálogo é, antes e acima de tudo, diálogo entre pessoas. “A percepção da outra religião acontece menos pelo exame do sistema religioso e mais pela experiência com pessoas que o vivem”⁶⁶.

⁶³ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, pp. 99-102.

⁶⁴ S.P. ROUANET, “O eros das diferenças”, *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 09 de fev. de 2003, Caderno Mais, pp. 10-12.

⁶⁵ TEIXEIRA, *Teologia das religiões...*, pp. 198-209. Cf. também PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e Anúncio*, São Paulo, Paulinas, 1996, n. 42.

⁶⁶ MIRANDA, “O pluralismo religioso como desafio e chance”, p. 332.

Tal esforço irrenunciável traduz o que a teologia de Küng enfoca com preocupação ímpar, *não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões*. Elas são convocadas a assumir suas responsabilidades na promoção e na vivência da paz mundial. Esse esforço pode ver-se minado, sobretudo na atualidade, por uma ameaça que vem tanto de fora como de dentro da própria religião.

4. – O FUNDAMENTALISMO COMO AMEAÇA A CONVIVÊNCIA PACÍFICA

O risco à convivência pacífica das religiões provém de diversas circunstâncias nas quais estiverem envolvidas essa ou aquela religião. O conservadorismo religioso, por exemplo, significa direta ou indiretamente certa resistência a uma perspectiva mais ampla entre as religiões. Fecha-se à iniciativa dialógica como forma de enfrentamento da diversidade.

Determinadas posturas ou posições teológicas põem a perder anos de exaustivo trabalho de inter-relação ecumênica. A ameaça do conservadorismo ao diálogo inter-religioso é séria; no entanto, a que é açulada pelo fundamentalismo religioso, político, cultural ou econômico torna-se de maior gravidade.

O problema crucial do fundamentalismo reside em cortar a via para o diálogo ou para o convívio com o diferente, antes mesmo disso se iniciar. No escopo de compreensão do fenômeno, vale a advertência: em qualquer abordagem sua, é preciso considerá-lo na sua complexidade e multiplicidade. Malgrado os seus diversos matizes, algumas constantes perpassam basicamente a todos os fundamentalismos. Elas caracterizam-se como grandes empecilhos ao diálogo. Assim Leonardo Boff define o fundamentalismo: “trata-se sempre de um sistema fechado, feito de claro e de escuro, inimigo de toda diferenciação e cego em face da lógica do arco-íris, onde a pluralidade de cores convive com a unidade do mesmo arco-íris (...)”⁶⁷.

Ao encarar a vida como cumprimento de uma missão, resta ao outro apenas duas opções. Tornar-se instrumento de conversão ou inimigo. E, nesse último caso, ele é tido como ameaça à identidade do grupo. Cria-se a “síndrome do inimigo” que, aliada à ideologia política, é extremamente desastrosa para a convivência pacífica entre as religiões

⁶⁷ L. BOFF. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro. Sextante. 2002. p. 47.

e povos. Gesta-se o “império da suspeita e do medo e a quebra da confiança societária, base de qualquer pacto social. Há o risco do terror de Estado”⁶⁸.

O fenômeno do fundamentalismo está presente em todas as religiões. Quiçá seja o âmbito propriamente religioso o que melhor se aplica à belíssima frase de Milan Kundera: “os extremos delimitam a fronteira além da qual a vida termina, e a paixão pelo extremismo, em arte como em política [e também em religião], é desejo de morte disfarçado”⁶⁹.

Em linhas gerais, Libanio vê o fundamentalismo como expressão duma atitude de repulsa tanto à modernidade como à pós-modernidade⁷⁰. Essas ameaçam-lhe a ordem claro-escuro, justamente por ventilar uma pluralidade de cores. A identidade vê-se ameaçada pelas mudanças proporcionadas pela modernidade. Conforme Küng, tais mudanças provocaram crise de identidade e insegurança. Essa última, conforme Pierre Sanchis, “é a mãe de todos os fundamentalismos”⁷¹.

Há uma diversidade de fundamentalismos: político, econômico, cultural, científico e religioso. Como corrente teológica, existe um nicho peculiar onde nasce o fundamentalismo religioso.

4. 1 – A ORIGEM DO FUNDAMENTALISMO COMO CORRENTE TEOLÓGICA.

O fundamentalismo origina-se no protestantismo norte-americano, a partir de final do século XIX, “em oposição às tendências da teologia liberal que se estavam a manifestar na Europa”⁷². Essa concepção fundamentalista adveio do medo de que a aproximação com a ciência moderna e sua conseqüente contribuição à teologia desintegrasse a verdade depositada na Escritura.

Nesse espírito, os teólogos conservadores dos Estados Unidos, reunidos em conferência em Niagara Falls, 1895, redigem um documento de capital importância para o

⁶⁸ Ibidem, p. 64.

⁶⁹ M. KUNDERA, *A insustentável leveza do ser*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

⁷⁰ J. B. LIBANIO, *A religião no início do milênio*, São Paulo, Loyola, 2002, p. 167ss.

⁷¹ P. SANCHIS, “A propósito da tolerância religiosa”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, São Paulo, Paulinas, 1997, p. 62.

⁷² E. PACE, P. STEFANI, *Fundamentalismo religioso contemporâneo*, São Paulo, Paulus, 2002, p. 27.

surgimento do fundamentalismo. Esse documento significou uma posição oficial contra os novos métodos de interpretação do texto bíblico, então utilizados pela teologia liberal. Os pontos centrais do documento são: “a) a absoluta inerrância do texto sagrado; b) a reafirmação da identidade de Cristo; c) o fato de que Cristo nasceu de uma virgem; d) a redenção universal garantida pela morte e ressurreição de Cristo; e) a ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo”⁷³.

Embora as bases para o surgimento do fundamentalismo já estivessem assentadas a partir dessa conferência de 1895, o termo veio a aparecer somente mais tarde. Entre 1909 e 1915, professores da Universidade de Princeton publicaram uma pequena coleção de doze livros, cujo título, *The Fundamentals*, propunha os pontos fundamentais da fé cristã dos quais não se podia abrir mão. Logicamente que esses pontos estavam em profunda sintonia com a conferência de 1895 e em oposição à modernidade e tudo quanto dela resultara.

Para além do contexto originário do fundamentalismo, como corrente teológica, observa-se tamanha complexidade do fenômeno que ultrapassa em larga escala seu lugar de origem.

4.2 – A COMPREENSÃO DO FUNDAMENTALISMO

O fundamentalismo deve ser analisado a partir de um contexto amplo e complexo, ante o qual ele se apresenta mais como reação e menos como intento de respostas. Esse horizonte é o da modernidade. Conforme Küng, “o fundamentalismo não possui raízes apenas religiosas, mas também econômicas, políticas e sociais: ele aponta débitos de uma Era Moderna muitas vezes individualista-libertinista, que também deveriam ser levados a sério quando rejeitamos as soluções do fundamentalismo”⁷⁴. Apesar de sua reação mais veemente à modernidade, sobretudo ao seu espírito secularizante, ele reage também à pós-modernidade, enquanto esta se lhe aparece como ameaça, sobretudo de fragmentação, uma de suas tendências.

A partir desse horizonte mais abrangente, o fundamentalismo é considerado como “...sinal de um mal estar mais profundo manifestado por indivíduos que sentem o perigo do desenraizamento e da homogeneização cultural induzidos pela moderna e galopante

⁷³ Ibidem, p. 28.

⁷⁴ KÜNG. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, p. 258.

sociedade da informação”⁷⁵. Diante desse cenário, afirma-se a identidade do grupo como única possível, corroborada, no caso dos fundamentalismos religiosos, pela interpretação literal do texto sagrado.

Para melhor compreender o fenômeno, algumas advertências fazem-se necessárias: o conceito deve ser utilizado no plural, posto que todas as religiões tenham seus grupos fundamentalistas, deixando, assim, de vê-lo como exclusividade do islã; não ser visto apressadamente como sinônimo de fanatismo religioso e, tampouco, ser reduzido às suas manifestações radicais, tal como hoje apresentadas pelo seu braço de terrorismo ou do fundamentalismo religioso-político de Bush. Nem todo fundamentalismo é terrorista; por fim, é preciso compreendê-lo como um fenômeno que nasce no seio das grandes tradições religiosas da humanidade.

Aduzem a essa compreensão algumas motivações subjacentes à sua mera aparência, a exemplo, a função da religião como criadora de uma ordem social e política contraposta ao espírito secularizado, avesso este último a tudo que seja religioso. Tal realidade põe em relevo algo marginalizado pela modernidade, a própria religião. Hervieu-Léger denomina esse fato de paradoxo da modernidade: “a modernidade abole a religião enquanto sistema de significados e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, permanece em afinidade com uma problemática religiosa de prática e de salvação”⁷⁶. Ao não realizar aquilo a que ela se propõe, a satisfação de todas as necessidades do indivíduo, a modernidade acaba criando um espaço de manifestação do religioso no indivíduo.

Desse modo, a modernidade, anunciadora da morte da religião, vê brotar dos seus sulcos mais profundos a sede do sagrado. Conforme Palácio, “o religioso voltou pelas portas do fundo e de maneira nada convencional, antes anárquica, heterogênea e mesmo selvagem”⁷⁷. Quanto a esse novo desabrochar do religioso, em sua análise sobre o fenômeno, Libanio faz uma observação preciosa “engana-se ao pensar-se que tal busca incentive e fortaleça a religião como instituição”⁷⁸. Pelo contrário, esse fenômeno, ambivalente para Küng, supõe uma libertação do vínculo institucional:

⁷⁵ PACE, STEFANI, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁶ S. MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995, p. 435.

⁷⁷ C. PALÁCIO, “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica”, in: M. F. ANJOS, *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo, SOTER/Loyola, 1997, p. 88.

⁷⁸ LIBANIO, *A religião no início do milênio*, p. 231.

“(...) A substância religiosa, uma vez libertada do vínculo eclesiástico, dogmático e institucional, e depois de estar em muitos casos flutuando livremente, tem-se sedimentado – conforme a respectiva situação individual e social – nos mais diversos lugares e, polarizada agora em outros valores, se realiza de todas as formas e modos possíveis. Sua consequência é uma diversificação progressiva da experiência religiosa”⁷⁹.

A relativização promovida pela modernidade leva, como reação, à busca de um grupo identitário. Soma-se a essas motivações, subjacentes ao fundamentalismo, a carência de cidadania do mundo atual, açulada cada vez mais por uma distância abissal entre países ricos e pobres. Assim, afirma E. Pace e P. Stefani, “o fundamentalismo encarrega-se de denunciar a fragilização do pacto social e, por isso, torna-se uma espécie de sinal de alarme que indica níveis baixos de solidariedade social e níveis total de desconfiança no sistema político...”⁸⁰.

Além desse contexto geral de fundo, encontram-se nos diversos fundamentalismos, alguns elementos comuns.

4. 3 – ELEMENTOS COMUNS

Apesar da diversidade que caracteriza o fundamentalismo, levando a reconhecê-lo, no plural, como fundamentalismos: católico romano, protestante, judaico, muçulmano, hinduísta, budista e outros, é possível detectar algumas constantes, como denomina L. Boff⁸¹.

Nesse sentido, E. Pace e P. Stefani, destacam nos diversos fundamentalismos quatro aspectos que os distinguem do que não seja fundamentalismo: crença no princípio da

⁷⁹ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...*, p. 209. Conforme Küng, o sociólogo da religião, o americano John Coleman elenca três motivações para aqueles que buscam uma nova religiosidade de cunho mais oriental: a busca de uma experiência intensa do eu e da força transformadora do sagrado; a busca de uma experiência comunitária que sustente a própria vida; a busca do autêntico carisma de líderes religiosos e, através destes, de uma experiência comunitária com outros crentes. *Ibidem*.

Ao analisar o fenômeno religioso, Libanio elabora três perguntas fundamentais: quem busca? O que se busca? e quem oferece? À primeira pergunta, pode-se responder que não há um tipo único de sujeito a buscar tais experiências religiosas. De modo geral, “são fundamentalmente indivíduos, pessoas isoladas, fora de grupos religiosos estáveis. Não se comprometem com nenhum sistema institucionalizado, ético ou religioso definido. Portanto, sem religião ou sem Igreja no sentido institucional” (p. 219). O que se busca? “Conforme a variedade das pessoas as buscas são diferentes. Mas em todas elas há um desejo de satisfação de uma dimensão pessoal de espiritualidade, de religiosidade” (p. 227). Quem oferece? Qualquer religião, Igreja ou movimento religioso (p. 234s). Cf. LIBANIO, *A religião no início do milênio*, pp. 219-266.

⁸⁰ PACE, STEFANI, *O fundamentalismo...*, p. 148.

⁸¹ BOFF, *Fundamentalismo...*, p. 47.

inerrância do livro sagrado, daí decorre a interpretação literal deste; assunção do princípio de a-historicidade da verdade e do livro que a conserva; afirmação do princípio de superioridade da lei divina sobre a terrena; e por último, primado do mito da fundação da identidade de um grupo ou de um povo inteiro. Daí decorre que a cidade terrena deve se modelar a partir de um ideal de sociedade perfeita contida no livro sagrado⁸².

Conforme Sérgio Paulo Rouanet, apesar da complexidade que envolve os mais diversos tipos de fundamentalismos, pode-se elencar como pontos comuns entre eles: tradicionalismo em questões morais, posição retrógrada em relação à mulher, são de modo geral puritanos e misóginos; aceitação da modernidade tecnológica e econômica e recusa da modernidade política e da modernidade cultural⁸³.

Tendo clareado a compreensão do fundamentalismo, uma pergunta, no entanto, permanece, e justamente, porque se torna inquietante em tempos de pluralidade religiosa, em que a disponibilidade ao diálogo é condição de sobrevivência humana. Com que atitude teológica enfrentar o fundamentalismo religioso?

4. 4 – A ATITUDE TEOLÓGICA

A realidade e a compreensão do fenômeno levantam uma série de questionamentos acerca da existência e da convivência com o fundamentalismo. Como enfrentar ou dialogar com um grupo em que a via do diálogo inexistente? Em que tudo que soe como diversidade seja visto como ameaça? Em que o outro é reduzido a instrumento de conversão ou a inimigo? Resta alguma esperança?

Somente com uma teologia disposta ao diálogo, é possível esperar algo⁸⁴. Segundo Küng, “diante da intolerância por motivos religiosos, toda a tolerância e liberdade religiosa que se peça é pouca”⁸⁵. Do mesmo modo, afirma Boff, é necessário “dialogar com eles até a exaustão, negociar até o limite intransponível da razoabilidade, talvez leve o

⁸² PACE, STEFANI, *op. cit.*, pp. 15-23.

⁸³ Cf. S. P. ROUANET. Os três fundamentalismos, *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 de out. de 2001. Caderno Mais, pp. 12 e 13.

⁸⁴ Entrevista com L. Boff, *Jornal Estado de Minas*, Belo Horizonte, 06 de abr. de 2003, Caderno Guerra (EUA X Iraque).

⁸⁵ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 271.

fundamentalismo a reconhecer o outro, seu direito de existir e a contribuição que poderá dar para uma convergência mínima na diversidade”⁸⁶.

Somente com diálogo que não se cansa, negociação transparente e acordo justo, é que se rompem as bases de sustentação de qualquer fundamentalismo, instaurando uma comunidade de paz entre os povos⁸⁷. Evidencia-se, assim, que o fundamentalismo religioso não pode ser enfrentado com uma ofensiva frontal. “Não resta dúvida que se deve enfrentá-lo com uma clara atitude democrática e tolerante, mas é preciso tentar superá-lo antes através da *compreensão* e da *empatia*; e disso faz parte, sobretudo, que sejam suprimidas as condições que o fizeram surgir”⁸⁸. A atitude teológica, portanto, decorrente da convivência com o fundamentalismo no atual contexto, longe de acirramento deve ser de diálogo e tolerância.

Do ponto de vista cristão, tal atitude não significa renúncia dos seus fundamentos. Contrariamente, exige-se sempre que a fé cristã seja apresentada como fidelidade ao evangelho⁸⁹, que a teologia seja “veraz”, “livre”, “cristocêntrica” e “teórico-científica”⁹⁰. Na verdade, esse é o desafio de apresentar uma teologia ecumênica para a paz, como enfatiza Küng. Somente nesse espírito, enfrenta-se o fundamentalismo religioso, sem jamais combatê-lo com a mesma medida, pois a espiral da violência é sem fim. Aliás, a história já deu mostras suficientes disso. Küng cita o historiador e filósofo britânico, Arnold Toynbee, “o militarismo e a guerra foram até aqui os coveiros de todas as culturas já existentes”⁹¹.

CONCLUSÃO.

O fundamentalismo é um fenômeno de reação ou resistência ao espírito que caracteriza a modernidade. Intenta realizar, na terra, a sociedade perfeita conforme um desígnio transcendente. Em razão de sua complexidade e diversidade, deve ser visto sempre no plural, como fundamentalismos. Apesar dessa diversidade, constatam-se aí elementos comuns, como exemplo: a interpretação literal do texto sagrado, o princípio de

⁸⁶ BOFF. *Fundamentalismo...* p. 48.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 72.

⁸⁸ KÜNG. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. p. 259.

⁸⁹ KÜNG. *Teologia a caminho...* p. 15.

⁹⁰ *Ibidem*. pp. 236- 238.

⁹¹ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 160.

inerrância, a síndrome do inimigo e outros. Seja em sua versão mais agressiva ou não, ele se apresenta como ameaça ao diálogo inter-religioso, porque vê o outro somente a partir de duas perspectivas: como instrumento de conversão ou como inimigo. Corta-se, desse modo, a via dialógica. Diante de tal desafio, somente com a atitude teológica de tolerância e incansável disponibilidade ao diálogo, é possível enfrentá-lo. Noutras palavras, é preciso enfrentá-lo com uma teologia em sintonia com o espírito que animou o Concílio Vaticano II.

5. – O ESPÍRITO QUE ANIMOU O CONCÍLIO VATICANO II

Do ponto de vista histórico da relação teologia católica e outras religiões, o Concílio Vaticano II é um divisor de águas, sobretudo pela sua intenção concreta e pastoral de superar as divisões entre cristãos e crentes de outras tradições religiosas e promover relações amigáveis (NA, 5). Isso verifica-se também na linguagem. Ao invés de utilizar a idéia de ordenamento dos membros não-cristãos, prefere conceber a relação da Igreja com as religiões não-cristãs⁹². Além dessa intenção concreta e pastoral, o Concílio é marcado por um espírito de abertura, respeito e busca de diálogo com o mundo moderno. Esses fatos impulsionam a renovação teológica na Igreja e contribuem grandemente para a temática do diálogo inter-religioso.

De grande relevância para Concílio e seu espírito de abertura, foram não só os movimentos que o antecederam, como o movimento leigo, o litúrgico, o bíblico, o patrístico⁹³, o ecumênico e outros, mas igualmente a reflexão dos teólogos acerca do diálogo inter-religioso no contexto de proximidade do Concílio. Nesse período, constatava-se já um avanço para além da perspectiva eclesiológica, muito embora a perspectiva conciliar não enverede pelos caminhos dessa reflexão teológica mais especializada sobre o diálogo com as religiões. Sua preocupação centra-se eminentemente na perspectiva pastoral, na busca de soluções pastorais para os problemas concretos que desafiam os cristãos.

Todavia, o Concílio sofreu significativa influência da reflexão teológica sobre o diálogo com as religiões, que girava em derredor. Tal reflexão se distancia da teologia

⁹² DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 227.

⁹³ C. PALÁCIO, *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*, São Paulo, Loyola, 2001, p. 25.

anterior, cujo acento salvífico restringia-se à perspectiva eclesiológica. Passa-se, portanto, do eixo estritamente eclesiológico da salvação (dentro ou fora da Igreja) ao eixo cristológico. Trata-se agora de saber como Jesus Cristo e o seu mistério alcançam aqueles que não o conhecem⁹⁴. Tal resposta será perscrutada a partir de duas vias: pela “teoria do cumprimento” ou pela “teoria da presença inclusiva de Cristo”.

Conforme a “teoria do cumprimento”, os membros das outras religiões são atingidos pela salvação como resposta de Deus às suas aspirações religiosas expressas pela própria tradição. No entanto, essas tradições não exercem nenhuma função por si mesmas nesse mistério da salvação. As religiões são uma espécie de degraus para se chegar a uma verdade mais profunda, o Cristianismo. São vistas como “preparação ao evangelho” antes do evento-Cristo. E, a partir dele, elas se tornam obsoletas, sem qualquer função positiva na salvação de seus membros⁹⁵.

Numa perspectiva mais ampla, situa-se a “teoria da presença inclusiva de Cristo”. Conforme ela, os valores positivos das religiões na ordem da salvação são em virtude do mistério de Cristo, o qual age no interior delas. Em si mesmas, são tidas como intervenções específicas de Deus no seio da humanidade⁹⁶. Mas o único caminho salvífico é Cristo. Todos são salvos por Cristo. Mesmo que desconhecido, ele está operante nas religiões.

Na primeira posição destacam-se teólogos com J. Daniélou, H. de Lubac e H.V. Balthasar (o Cristianismo assume e purifica as religiões no que elas têm de bom)⁹⁷. Na segunda posição, os nomes mais conhecidos são Karl Rahner, com o “cristão anônimo”, R. Panikkar, “o Cristo desconhecido”, e Gustave Thils, “as mediações da salvação” (as religiões são vias ordinárias da salvação e o Cristianismo via extraordinária)⁹⁸.

A contribuição das duas posições foi afirmar incondicionalmente a possibilidade da salvação em Jesus Cristo para todos aqueles que estão fora da Igreja. A divergência entre elas se dá no modo de avaliação das tradições religiosas não-cristãs. Os teólogos identificados com a “teoria da presença inclusiva de Cristo” avaliam mais positivamente as outras religiões como valor em si mesmas.

⁹⁴ DUPUIS, *op. cit.*, p. 187.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 223.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 186.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 201.

⁹⁸ O Cristianismo é visto como via extraordinária pelo fato de ter a abundância de todos os meios pela economia especial da salvação realizada em Jesus Cristo. *Ibidem*, p. 220.

A partir dos contributos, impulso de abertura, de diálogo, de busca de soluções pastorais e do horizonte teológico ampliado pelas duas teorias já citadas, o Concílio, sem enveredar pelos pormenores da discussão teológica entre elas, açulou profundamente uma nova relação com as outras tradições religiosas. Como afirma Küng, o Concílio “(...) inaugurou uma alteração fundamental, que já frutificou abundantemente na vida concreta dos homens, na vida interior da Igreja, nas relações com os demais cristãos e com os irmãos separados, com os judeus e as grandes religiões do mundo, e com o mundo moderno em geral”⁹⁹.

A colaboração impar do Concílio deveu-se, sobretudo, ao espírito de abertura que o impulsiona ao diálogo com o mundo moderno, com as ciências, com as outras igrejas cristãs e com as demais tradições religiosas. No que se refere às tradições religiosas, em que consistiu propriamente essa contribuição do Concílio?

5. 1 - A CONTRIBUIÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Küng tem uma visão crítica sobre o Concílio. Reconhece, por um lado, que em muitos pontos o Concílio não conseguiu avançar, por exemplo, na ordenação de mulheres, no celibato opcional, na discussão sobre controle da natalidade e outras¹⁰⁰. Por outro lado, não deixa de explicitar a sua luminosidade em muitos pontos, operando uma “virada de 180 graus”. São estes os seus pontos “luminosos”: avanços na questão ecumênica, na litúrgica, na valorização dos leigos, no diálogo com o mundo moderno, na eclesiologia e na relação com as religiões¹⁰¹.

Especificamente na relação do Cristianismo com as religiões, duas questões perpassam o ensinamento do Concílio. A primeira refere-se à salvação individual dos não-cristãos. Nesse ponto, não há novidade nas suas afirmações. A segunda diz respeito ao significado exercido pelas religiões no plano de Deus para a humanidade e a função delas na salvação de seus membros. A questão é saber se nesse ponto o Concílio conseguiu avançar para além da “teoria do cumprimento”.

⁹⁹ H. KÜNG. *Veracidade, o futuro da Igreja*. São Paulo, Herder, 1969, p. 111.

¹⁰⁰ H. KÜNG. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2002, p. 229ss.

¹⁰¹ KÜNG. *Veracidade...*, p. 111-130.

A sua preocupação básica no relacionamento com as religiões é promover o diálogo, a estima e a compreensão. A atitude proveniente dessa preocupação será mais positiva diante das tradições religiosas. Concretamente, evita-se falar em ordenamento dos não-cristãos ao Cristianismo, conforme fizera a teologia do Magistério do século XX anterior ao Concílio. O documento *Nostra Aetate* (Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs) é elucidativo desse enfoque mais otimista do Concílio.

Embora esse documento tenha aparecido somente na terceira seção do Concílio, ou seja, tardiamente, alguns fatos, no entanto, foram decisivos como base de inspiração para a reflexão dessa temática. Entre eles, a criação de um secretariado para os não-cristãos (1964), a publicação da encíclica *Ecclesiam Suam* (sobre o diálogo, incluindo até mesmo os não cristãos - 1964), a visita do papa Paulo VI à Índia (1964) e o encontro, nessa ocasião, com os líderes das religiões não cristãs. Esses fatos ajudaram a fomentar a temática no Concílio.

Tal influência é perceptível sobretudo no documento *Nostra Aetate* (NA, 2-4). Ocorre aí uma inversão não despropositada da ordem de *Lumen gentium* (LG, 16), ao tratar primeiro da religiosidade e das religiões para depois estabelecer os vínculos profundos subsistentes entre a Igreja e as várias religiões. Em suma, pretende o documento exortar cada um a superar as divisões e promover relações amigáveis (NA, 5).

Conforme esse ímpeto, a avaliação do Concílio sobre as religiões só poderia ser de teor positivo. Assim expressa Küng: “Reconhecendo a Igreja a plenitude da verdade presente em Cristo e em sua mensagem, não obstante, não rejeita o que houver de verdadeiro e de santo nessas religiões – irradiações da verdade única que a todos ilumina”¹⁰². Além do mais, o Concílio motiva os cristãos, em diálogo e colaboração com as outras religiões, a “reconhecer e fomentar os valores espirituais, éticos e culturais presentes nas outras religiões”. Essa avaliação mais positiva das religiões, consistiu nesse campo, o seu maior contributo.

5. 2 – O SIGNIFICADO DA AVALIAÇÃO POSITIVA DAS RELIGIÕES.

¹⁰² Ibidem, p. 122.

Nos textos conciliares, há um reconhecimento dos valores positivos nas religiões (LG, 16-17; NA, 2; AG, 3, 9 e 11). Três temas são desenvolvidos em cada um desses documentos: a salvação dos que estão fora da Igreja; os valores autênticos das pessoas e das tradições religiosas; e o apreço desses valores por parte da Igreja e a atitude daí decorrente. Desses textos, o que expressa com mais vigor a presença de valores autênticos nas próprias tradições religiosas é (NA, 2):

“A Igreja católica não rejeita o que há de verdadeiro e santo nestas religiões. Considera ela com sincera atenção aqueles modos de agir e viver, aqueles preceitos e doutrinas. Se bem que em muitos pontos estejam em desacordo com os que ela mesma tem e anuncia, não raro, contudo, refletem lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens. Anuncia e vê-se ela de fato obrigada a anunciar incessantemente o Cristo que é “caminho, verdade e vida” (Jo 14,16), no qual todos os homens possam encontrar a plenitude de vida religiosa e no qual Deus tudo reconciliou a Si.

Exorta por isso seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram”¹⁰³.

Para Hans Küng, o caráter positivo marca não somente a relação com as religiões, mas também com as outras igrejas cristãs. O decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio* dá avanços significativos para uma maior aproximação da Igreja Católica com as demais igrejas cristãs, superando barreiras e preconceitos históricos¹⁰⁴. Do mesmo modo, na relação com as religiões e, em particular, com o Judaísmo: “a Igreja Católica declarou-se univocamente contra qualquer anti-semitismo e a favor da colaboração com os judeus, abrindo, desta maneira, uma nova era de convívio cristão-judaico”¹⁰⁵.

Apesar dessa visão mais positiva do Concílio, reconhecendo elementos de “verdade” e “graça” nas religiões, as avaliações sobre o seu desempenho divergem sobremaneira. Para alguns, como P. Hacker e M. Ruokanen, ele estaria na mesma linha da “teoria do cumprimento”,¹⁰⁶ não conseguindo avançar para além dessa teoria. Outros, como P. Rosano e K. Kunnumpuram, o avaliam mais positivamente. Segundo eles, o Concílio

¹⁰³ COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 620s.

¹⁰⁴ KÜNG, *Veracidade...*, p. 115ss.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 122.

¹⁰⁶ DUPUIS, *op. cit.*, pp. 232 -233.

Vaticano II reconhece os valores positivos das religiões. É por meio delas, através de seus sinais sensíveis, que a “graça e a verdade” atingem os seres humanos.¹⁰⁷

P. Kinitter, por exemplo, compartilha dessa avaliação positiva do Concílio em relação às atitudes católicas que lhe foram antecedentes. Vê, porém, resíduos de ambigüidade no que se refere à eficácia da verdade e da graça nas religiões. Essa ambigüidade decorre, segundo ele, da tensão existente entre vontade salvífica de Deus e necessidade da Igreja¹⁰⁸.

Uma avaliação equilibrada da doutrina conciliar sobre as religiões deve harmonizar a visão crítica com a positiva. Segundo Rahner, o positivo no Concílio é a relação da Igreja com as religiões. Relação essa que ultrapassa a questão da salvação de seus membros individuais. No entanto, permanece em aberto nele se as religiões são vias de salvação e se a salvação de seus membros é conseguida através delas ou fora¹⁰⁹. H. Maurier ressalta outros limites do Concílio. Para esse, o limite principal é a perspectiva fortemente eclesiocêntrica, cujo desfecho leva à “teoria do cumprimento”¹¹⁰. A Igreja reconhece como positivo e bom nas religiões somente aquilo que nela se encontra abundante.

Em síntese, os textos conciliares mostram certa abertura às religiões, o que não se verifica nos documentos oficiais anteriores. A grande contribuição do Concílio foi reconhecer, nas tradições religiosas, não somente valores humanos positivos, sobretudo elementos de “verdade e graça”. Contudo, seu limite é sua perspectiva eclesiocêntrica. Segundo Dupuis, o problema que aí aparece não é o da relação vertical das religiões com o mistério de Cristo, mas o da relação horizontal delas com o Cristianismo.¹¹¹

O Concílio Vaticano II avançou no relacionamento com as tradições religiosas. Tal avanço é mais perceptível, quando contraposto à perspectiva teológica antecedente, em que se falava do ordenamento dos não-cristãos à Igreja pelo voto implícito. Essa conquista resulta de dois fatores básicos. Um, da perspectiva pastoral conciliar, de responder aos desafios concretos postos à fé pelos tempos atuais. O outro, do clima de abertura, que é sua marca, dialogar com o mundo moderno e com as ciências. Desse modo, pôde o Concílio tratar mais positivamente as religiões. Buscou vê-las para além dos preconceitos e dos

¹⁰⁷ Ibidem. pp. 235 -236.

¹⁰⁸ Ibidem. p. 237.

¹⁰⁹ Ibidem. p. 237.

¹¹⁰ Ibidem. p. 238.

enfrentamentos históricos, ou seja, a partir das experiências concretas de diálogo que despontavam timidamente. Não só tematizou valores positivos nas religiões, como reconheceu nelas elementos de “verdade e graça”.

Cabe ainda perguntar: o que contribui para essa visão mais positiva do Concílio em relação as outras religiões?

5. 3 – FATORES QUE CONTRIBUÍRAM PARA UMA AVALIAÇÃO POSITIVA DAS RELIGIÕES

O Concílio Vaticano II deu um salto significativo na relação cristã com as religiões. Isso se deve à sua própria preocupação pastoral e às contribuições dadas pela teologia que girava a seu redor, cuja perspectiva era já de abertura, embora parcial. Mas, se comparada com a teologia antecedente, foi significativa tal abertura.

Tal abertura deveu-se também pela nova situação religiosa e cultural decorrente de alguns fatos que obrigaram ao Cristianismo alargar sua visão sobre as religiões. São esses os fatos: desenvolvimento nos estudos científicos acerca das religiões, o que possibilita uma visão mais realista e menos falseada dessas tradições religiosas; mais contato e conhecimento entre as religiões, superando preconceitos impregnados no seio de cada tradição; por fim, o surgimento de nova consciência acerca das religiões¹¹². Esses fatores produziram uma atmosfera mais favorável à tematização cristã das tradições religiosas.

CONCLUSÃO.

O Concílio, através de seu espírito de abertura, respeito e diálogo com o mundo moderno¹¹³, bem como sua perspectiva pastoral, torna-se um marco significativo na teologia cristã do diálogo inter-religioso, principalmente por sua postura mais positiva em face das religiões. No entanto, essa fecundidade teológica do Concílio não nasce do nada. Ele deve ser visto como o ponto de chegada de uma série de movimentos de renovação

¹¹¹ Ibidem, p. 238.

¹¹² DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 181ss.

¹¹³ Libanio sintetiza assim a contribuição do Concílio: “No seu conjunto, o Concílio Vaticano II foi uma revisão em profundidade da vida interna da Igreja e de sua relação com o mundo contemporâneo, com as Igrejas orientais, com as diferentes denominações cristãs e não cristãs”. J. B. LIBANIO, *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*, São Paulo, Loyola, 2000, p. 73.

intra e extra-ecclesial. Entre esses movimentos, merece destaque aqui o movimento ecumênico.

6. – O MOVIMENTO ECUMÊNICO NO CONTEXTO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O movimento ecumênico tem significativa importância no contexto do diálogo inter-religioso. Não porque abordasse diretamente a questão, e sim pelo espírito de tolerância e diálogo desenvolvido na pedagogia das igrejas cristãs em seus inter-relacionamentos. Diretamente o movimento ecumênico cria igrejas mais tolerantes, o que incide na relação das igrejas cristãs com as outras religiões. Esse contributo do movimento ecumênico inicia-se primeiramente com e como preocupação ecumênica.

Tal preocupação origina-se no âmbito propriamente protestante e, somente depois, no ambiente católico com o Concílio Vaticano II. No entanto, essa sensibilidade ecumênica geradora do movimento ecumênico esteve, a princípio, fortemente restrita ao chamado “ecumenismo confessional”. Ela tinha por objetivo principal a busca de unidade entre as igrejas cristãs. Certamente, o acento demasiado forte do confessionalismo restringiu a abertura do movimento ecumênico ao ecumenismo mais abrangente, entre as religiões.

De qualquer modo, ainda que o ecumenismo aí se restringisse às igrejas cristãs, seu resultado acabava por criar uma igreja mais tolerante e dialógica na prática. O questionamento fundamental que se punha aos cristãos era: como podem os cristãos vislumbrar um mundo melhor em Cristo, se suas próprias igrejas são expressão de desunião? Assim afirma Moltmann, “somente uma cristandade unida ecumenicamente pode converter-se em sinal da verdade de Cristo. Somente a paz ecumênica na Igreja pode dar ao mundo o testemunho do evangelho da paz”¹¹⁴.

Tal questionamento aguça-se ainda mais em função das catástrofes presenciadas pelo século XX, sobretudo pelas duas guerras mundiais. Esses conflitos bélicos mataram mais que em qualquer outra guerra da história humana, como afirma o historiador inglês

¹¹⁴ J. MOLTSMANN, “Ecumenismo en el servicio al mundo”, *Selecciones de Teología*, 12/ n. 46 (1973) 174-177.

Eric Hobsbawm¹¹⁵. Pela primeira vez, o número de mortos nas guerras ultrapassou a casa dos milhões. O século XX “(...) foi o século mais assassino de que temos registro, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento na década de 1920, como também pelo volume único das catástrofes que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático”¹¹⁶.

Emerge dessa realidade cruenta do século XX e de outros séculos em que as igrejas cristãs estiveram envolvidas em conflitos, a inexorável exigência de um novo Cristianismo. Questiona-se, sobretudo, a civilização ocidental que, de certo modo, foi identificada como civilização cristã, muito embora isso mereça ressalvas. O Cristianismo, porém, ajudou a modelar essa cultura e, portanto, tal presença cristã deve ser vista em sua ambigüidade. Por um lado, o Cristianismo é o responsável pelos grandes valores humanos dessa civilização; por outro, é inegável que a presença cristã nessa cultura tenha sido insuficiente. A partir daí, questiona-se que Cristianismo foi vivido por essa cultura do genocídio e da guerra. Estiveram, de fato, os valores cristãos entranhados nessa civilização? Ante tal realidade, constata-se algo inquietante: necessita-se de um novo Cristianismo para um novo tempo. É preciso um Cristianismo ecumênico para uma Era que, apesar das catástrofes, Küng prefere denominá-la de “Era Ecumênica”.

Mesmo tendo em vista esse horizonte mais abrangente para a unidade dos cristãos e sua responsabilidade frente ao mundo, a abertura ao macro-ecumenismo ainda era no movimento ecumênico algo incômodo. Três conferências do Conselho Mundial das Igrejas destacam-se como tentativas de superação desse incômodo. A conferência de Nova Delhi, na Índia, em 1961, “assinalou a preferência por uma experiência com membros de outros grupos religiosos. Daí nasce a ênfase para criar, em várias zonas do mundo, centros de estudos para iniciar o diálogo com os vizinhos de outras crenças”¹¹⁷.

Do mesmo modo, a conferência de Uppsala, na Suécia, em 1968, amplia a busca de comunidade caracterizada pelo movimento ecumênico para uma comunidade mais ampla, incluindo pessoas de outros credos¹¹⁸. Por último, a conferência de Nairobi, no Quênia, 1975, apresenta um elemento novo. Apesar da tensão na discussão da temática do diálogo

¹¹⁵ E. HOBSBAWM. *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 11ss.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹¹⁷ S. J. SAMARTHA, “El encuentro con las religiones e ideologías tras a conferencia mundial de las iglesias”, *Selecciones de Teología*, 17/ n. 67 (1978) 239-242.

entre Cristianismo e as outras religiões, há um dado bastante positivo para a questão. Pela primeira vez numa conferência do Conselho Mundial das Igrejas, contou-se com a participação de cinco representantes de outras tradições religiosas na condição de convidados.

A partir dessas três conferências, alarga-se a perspectiva dialógica do movimento ecumênico. Isso se dá em vista de um ecumenismo que supera aquele de caráter mais confessional, próprio dos seus primórdios. Amplia-se o conceito de comunidade para comunidade de povos. Reside aí, para o Cristianismo, uma mudança significativa face às religiões mundiais, como assinala Kūng: “(...) o Cristianismo – sobretudo com o Concílio Vaticano II e a atitude missionária repensada do Conselho Mundial de Igrejas sofreu uma reviravolta positiva relativa às religiões universais (...) em lugar do anterior desprezo, ao menos um aspecto fundamental, ao invés do descuido, a compreensão, em vez do recrutamento, estudo e diálogo”¹¹⁹.

A importância do movimento ecumênico deve-se às fronteiras abertas duma concreta possibilidade de diálogo. Num primeiro momento, essa possibilidade restringe-se às igrejas cristãs. Posteriormente, o leque abre-se para a relação com as outras religiões. Visando à compreensão do significado dessas fronteiras abertas pelo movimento ecumênico, faz-se necessário remontar às suas origens.

AS ORIGENS DO MOVIMENTO ECUMÊNICO

O movimento ecumênico nasce da consciência e da vontade das igrejas cristãs de criarem entre si um novo relacionamento. Pretende-se a superação daquele clima embasado na competição, desconfiança e rivalidade, testemunhado pelas experiências de missão. Busca-se uma relação motivada por um espírito de aproximação, de participação e de solidariedade. Tal espírito de adjacência foi proporcionado, segundo Júlio H. de Santa Ana, pela “consciência de pecado comum, de faltas que deviam ser corrigidas”¹²⁰.

Seguindo Júlio H. de Santa Ana, as raízes do movimento ecumênico são encontradas no século XIX, em três contribuições que em muito propiciaram o

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 240.

¹¹⁹ KÜNG. *Ser cristão*, p. 73.

¹²⁰ J. H. de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 221.

desenvolvimento de um espírito ecumênico. A primeira diz respeito ao movimento missionário. Ai se desenvolve entre missionários e evangelistas protestantes, no século XIX, a consciência do escândalo que era o modo competitivo e setorial de realizar a missão. Pregavam o mesmo Cristo, porém, a prática das igrejas e missionários era de intransigência e de intolerância. Nasce dessa consciência de escândalo a necessidade de diálogo e entendimento.

Outra significativa contribuição veio do movimento de leigos, surgido no século XIX, o qual gera a consciência da necessidade de criação de uma nova presença cristã na sociedade. Ajuda no desenvolvimento dessa consciência a própria realidade social com a qual se defrontavam católicos e protestantes. A experiência de um mundo em célere urbanização põe em contato católicos e protestantes, sobretudo no mundo do trabalho. Ela os obriga saírem de suas redomas doutrinárias e a estabelecerem na experiência concreta um viés de diálogo.

Por fim, a última colaboração, que não teve a amplitude das outras citadas, reside na evolução do movimento anglo-católico. De qualquer modo, ela fomentou significativamente “a aproximação das igrejas cristãs no decorrer da segunda metade do século XIX e começo do atual”¹²¹.

Todas essas contribuições foram significativas para o desenvolvimento do movimento ecumênico. Nenhuma delas, no entanto, teve a amplitude daquela proporcionada pela criação do Conselho Mundial de Igrejas. Esse nasce de uma decisão conjunta do Movimento de Vida e Ação com o Movimento Fé e Constituição, em conferência realizada em Oxford, 1937. Previa-se uma primeira assembléia do Conselho Mundial das Igrejas para 1941. Por causa da guerra, ela foi adiada, vindo a ser realizada somente em 1948, na cidade de Amsterdam. Conforme Santa Ana, “em Amsterdam, diante dos perigos do pós-guerra, arraigadas [numa] convicção cristocêntrica, as igrejas, que participaram da Primeira Assembléia do CMI, decidiram permanecer juntas e trabalhar juntas pela unidade cristã. Ali surgiu uma aliança que tem seu fundamento na fé cristã e que se manifesta no compromisso de trabalhar concretamente pelo Reino de Deus”¹²².

¹²¹ Ibidem. pp. 221-229.

¹²² Ibidem. p. 239.

Dai em diante, a colaboração do CMI para o movimento ecumênico alargou-se cada vez mais, tanto na reflexão teórica quanto na experiência prática de ecumenismo. Posteriormente, tal contribuição contou com a participação da Igreja Católica, sob impulso do espírito de abertura e diálogo do Concílio Vaticano II. Abriram-se, assim, para o movimento ecumênico, as fronteiras da exigência real de diálogo, tanto no nível da reflexão teológica quanto no da prática entre os cristãos. Essa sensibilidade ecumênica grassa-se principalmente após as catástrofes das guerras mundiais, cujo nível de desumanidade levou a questionar que espécie de Cristianismo foi vivido pelos cristãos. Posteriormente, o movimento ecumênico ampliou sua perspectiva para além do ecumenismo confessional, buscando à luz de Cristo, uma comunidade de povos.

CONCLUSÃO.

A compreensão do horizonte em que se situa o homem moderno e sua história, bem como as religiões, frente aos desafios desse tempo, é fundamental para compreender a teologia de Hans Küng. A consciência do pluralismo religioso, o desafio da convivência pacífica, a ameaça do fundamentalismo, as fronteiras abertas pelo movimento ecumênico e, em específico, no âmbito católico, o influxo da teologia do Concílio Vaticano II e outros possibilitam Küng elaborar uma teologia contextualizada. Uma teologia que, em diálogo com este tempo, intenta responder a muitos de seus desafios, principalmente ao maior de todos eles, o da convivência pacífica.

Dessa tentativa de resposta teológica aos desafios dos tempos modernos e pós-modernos, emerge na reflexão de Küng uma teologia por ele denominada *ecumênico-crítica* ou *ecumênica para a paz*. Dela é exigida a capacidade de relacionar o contributo científico com a fidelidade ao Evangelho. Elucida tal teologia que a reflexão teológica não se faz à margem do contributo das ciências, embora não sem reservas críticas ao pensamento científico. Recorda, além disso, que, apesar do auxílio indispensável das ciências, o critério normativo da teologia cristã continua sendo a fidelidade ao próprio Evangelho de Jesus. Em outras palavras, a alma da teologia é a Escritura. Por fim, a *teologia ecumênico-crítica* é desafiada a ser veraz, livre, tradicional, cristocêntrica e teórico-científica¹²³.

¹²³ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 236ss.

Como teologia aberta ao diálogo, caso ela queira permanecer na autenticidade, não poderá renunciar à espinhosa questão da verdade nas religiões e aos problemas daí decorrentes. Mais que outras, deve encará-los com afinco, posto que renunciá-los é relativizar tudo ou absolutizar um ponto de vista. Portanto, ela não escamoteia ao problema da verdade, contrariamente, enfrenta-o. Resta saber quais os problemas decorrentes da questão da verdade nas religiões e com que estratégia a *teologia ecumênico-crítica* os enfrenta.

CAPÍTULO II: OS PROBLEMAS ENFRENTADOS NA BUSCA PELA VERDADE NAS RELIGIÕES E A SOLUÇÃO ESTABELECIDADA POR KÜNG

“Os extremos... matam-se!”

(Hans Küng)

“Antes de reconstruir o edifício, é preciso passar por entre as ruínas, fazer a travessia. Com todos os riscos da passagem. Entre o momento da desconstrução e o da reconstrução, a teologia terá de aprender a ser mais humilde e despreziosa. E dessa maneira estará se aproximando, talvez, daquilo que deve ser.”

(Carlos Palácio)

A questão da verdade é central nas religiões; é verificável praticamente em todas. Ela se inscreve no contexto do diálogo inter-religioso como uma das questões mais espinhosas com a qual se defronta a teologia. Dela derivam vários problemas, entre eles dois merecem atenção particular. Um refere-se à absolutização da verdade. O outro é o seu oposto, diz respeito à relativização da verdade. Em síntese, os dois são igualmente nocivos à fé cristã, bem como a uma teologia cristã das religiões.

Com vistas ao enfrentamento dos problemas concernentes à verdade nas religiões, Küng utiliza dois recursos elementares na *teologia ecumênico-crítica*. Um deles versa sobre a aplicação da categoria *paradigma*, como chave compreensiva na análise da realidade religiosa e da teologia. O outro recurso refere-se à criação de uma *criteriologia inter-religiosa* como solução ecumênica para a problemática da verdade. Os dois recursos são

igualmente fundamentais na elucidação de como a teologia de Küng pretende-se resoluto na questão da verdade inter-religiosa. Interessa primariamente explicitar a contribuição da categoria paradigma e, em seguida, abordar a problemática da verdade nas religiões.

1 – O CONTRIBUTO DE “PARADIGMA” COMO CATEGORIA INTERPRETATIVA DAS RELIGIÕES E DA PROBLEMÁTICA DA VERDADE

Küng utiliza o termo *paradigma* na análise da realidade das religiões: desenvolvimento e conflitos. Tal uso não é feito indiscriminadamente, como o faz sobejamente a praxe atual. Ele guarda as devidas reservas, principalmente por se tratar de um conceito provindo de outro campo do saber. Nesse caso, o risco de inadequação é uma constante. Consiste esse risco em que a categoria tomada de empréstimo não consiga traduzir a riqueza da realidade que se quer expressar. Aduz a tal risco o fato de essa categoria ter já o seu universo semântico. Não obstante, isso não impede que a teologia use termos originantes de outras áreas do saber. Assim, ela o faz, ressignificando-os. E terá amiúde de fazê-lo, porque, na sua maioria, a linguagem teológica concretiza-se como “linguagem de empréstimo”¹.

O conceito *paradigma*, de etimologia grega *parádeigma*², configura-se como um desses termos tomados de empréstimo. Küng herda-o da análise de Thomas S. Kuhn sobre a estrutura e o desenvolvimento do pensamento científico³, no caso das ciências naturais. Usado cada vez mais nos diversos campos do saber, embora até com certa banalização, o conceito *paradigma* ainda suscita reservas entre os teólogos. A controvérsia a seu respeito é expressiva.

¹ PALÁCIO. *Deslocamentos da teologia...* p. 96s.

² O termo *paradigma* aparece na *Retórica*, de Aristóteles, com o sentido de exemplo que os oradores utilizavam para fins persuasivos. Na dialética de Platão o termo significa modelo eterno da coisa sensível, conforme a doutrina das idéias. L. B. L. ARAÚJO, “Considerações sobre o termo ‘paradigma’”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia e novos paradigmas*, São Paulo, SOTER/ Loyola, 1996, p. 15s.

³ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 159. Thomas S. Kuhn utiliza o conceito de *paradigma* em dois sentidos diferentes, um sociológico e o outro filosófico. Conforme o sentido sociológico, *paradigma* “indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhados pelos membros de uma comunidade determinada”. De acordo com o sentido filosófico *paradigma* “denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas

Muitos teólogos preferem a formulação de outras categorias na compreensão das transformações ocorridas na atualidade; transformações essas que afetam não só o campo das outras ciências, e, também, o da teologia. Palácio, em sua análise sobre as mudanças dessa época, prefere “mudança epocal” a *paradigma*. Ele a vê como mais substancial que meramente uma mudança de *paradigmas*. “O fato é que uma simples mudança de *paradigmas*⁴ é insuficiente para dar razão da crise da modernidade em suas raízes mais profundas”⁵. De igual modo, Hugo Asmann tem predileção por um termo, segundo ele, mais abrangente para explicitar as complexidades das mudanças deste tempo. Fala, assim, de “cenários epistemológicos complexos”⁶.

A alusão acima é somente uma parca amostra das divergências e controvérsias que giram em derredor da categoria *paradigma*. Contudo, Küng considera-a de grande valia para a reflexão teológica. Ele a vê como adequada para entender as transformações ocorridas na teologia, principalmente a irrupção do novo. Ao aplicá-la à teologia, alarga seu horizonte de significação. Tematiza-a como “modelo de interpretação” ou de “compreensão”⁷. Sobre a relação modelo e *paradigma*, Dupuis acentua uma distinção fundamental. *Paradigmas* se contrapõem uns aos outros. Um *paradigma* novo decreta o fim do antigo. Modelo, ao contrário, convive um com o outro numa mesma realidade sem que necessariamente um signifique a supressão do outro. Modelo exhibe caráter de cunho mais descritivo⁸.

Na reflexão de Küng, a categoria *paradigma* é proeminente na estruturação do pensar teológico. Seguem-se algumas razões justificantes dessa relevância creditada à *paradigma*: contribui para uma análise mais precisa das *constelações gerais que se transformam e marcam época nas religiões e culturas*. Além disso, permite um “estudo

como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal.” T. S. KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 218.

⁴ Grifo meu.

⁵ C. PALÁCIO, “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo, SOTER/Loyola, 1997, p. 83.

⁶ H. ASMANN, “Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos?”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*, p. 42.

⁷ KÜNG, *op. cit.*, p. 159.

⁸ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 252s.

multidisciplinar” das religiões⁹. É uma categoria-chave para entender a conflitividade inter-religiosa¹⁰. Assim o próprio Küng expressa, “essa teoria me permitiu compreender mais profunda e amplamente *problemas*, importantes também para a teologia, como o do aumento de conhecimentos, do desenvolvimento, do progresso, do nascimento do novo e, portanto, especialmente das controvérsias atuais”¹¹. Acerca dessas controvérsias, a teoria dos *paradigmas* ajuda na “análise das interferências e superposições de diversos macroparadigmas numa mesma época”¹².

Por fim, ao utilizar tal categoria, um tríplice objetivo é estabelecido para cada religião¹³. O primeiro objetivo relaciona-se aos *paradigmas* do passado. Visa a possibilitar-lhes uma periodização adequada. O segundo, como desafio do presente, pretende apresentar uma estruturação historicamente fundamentada. E o terceiro objetivo intenta propor uma cuidadosa prognosticação de pesquisa da agenda: refere-se às possibilidades do futuro

Constatou-se, ainda que brevemente, a grande contribuição da categoria *paradigma* para a teologia de Küng. A perspectiva de *paradigma* colabora significativamente no entendimento das mudanças ocorridas no tempo atual e da conseqüente afeição delas à teologia. Tais mutações repercutem profundamente na teologia cristã, pelo simples fato de ser a história o cordão umbilical que não somente a liga à sua experiência fundante, mas principalmente por ser o *locus* onde essa experiência se realiza. E, sendo assim, por sua intrínseca relação com a história, a teologia cristã não está imune às turbulências históricas. Para melhor explicitar o préstimo de paradigma à teologia ecumênica, sobrepõe-se momentaneamente às demais coisas a rigorosa exigência de clareza em relação ao conceito.

1.1 – A DEFINIÇÃO DE PARADIGMA UTILIZADA POR KÜNG.

A apropriação do conceito de *paradigma* por parte de Küng não é feita indistintamente. Utiliza-o, como ele próprio afirma, no sentido definido por Tomas S.

⁹ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 162s.

¹⁰ *Ibidem*, p. 171.

¹¹ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 159.

¹² *Ibidem*, p. 153.

¹³ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 168.

Kuhn. Paradigma é “toda uma constelação de convicções, valores, técnicas etc., compartilhados pelos membros de uma determinada comunidade”¹⁴. Não qualquer teoria, método, hermenêutica ou teologia são englobados nessa definição. “Por paradigma se entende toda uma constelação”¹⁵, ou seja, um conjunto mais abrangente de fatores a influenciar tanto a cultura quanto a religião. Dupuis denomina-os de princípios de inteligibilidade ou chaves interpretativas abrangentes da realidade¹⁶.

Na sistematização de Küng, *paradigmas* são entendidos como modelos de interpretação, ou de explicação ou de compreensão. Na condição de modelos, enfatiza-se sua provisoriidade como projeto teórico. Nesse aspecto, são válidos a partir de determinadas condições e limites¹⁷. Paradigmas são compreendidos dentro de um contexto sociocultural, político, econômico e religioso. Além do condicionamento do contexto, numa teoria dos paradigmas, é preciso considerar que entre eles impera propriamente uma distinção substancial.

Numa teoria dos *paradigmas*, distinguem-se: macroparadigmas, mesoparadigmas e microparadigmas¹⁸. Os primeiros são grandes modelos explicativos apontadores de soluções gerais. Na particularidade da teologia cristã, o paradigma reformista protestante é um desses. Mesoparadigmas, por sua vez, abrangem significância menor. Respondem às questões dentro de um grande modelo (exemplo na teologia: doutrina da criação, doutrina da graça). Por último, microparadigmas são de abrangência ainda mais restritiva. Referem-se estritamente às questões específicas.

Ao aplicar o termo numa análise das religiões, Küng precisa a relação entre *paradigma* e religião. *Paradigmas* são “extensivamente” mais abrangentes que a religião, e determinam a sociedade em geral, e não exclusivamente o horizonte religioso. A peculiaridade desse último, na relação, é representar “um sistema teórico-prático muito concreto de coordenadas com fundamento transcendente e repercussões imanentes”¹⁹. É nesse sentido que se entende a afirmação de Küng: de que “intensivamente” a religião seja

¹⁴ KÜNG, *Teologia a caminho...* p. 159.

¹⁵ *Ibidem*, p. 202.

¹⁶ DUPUIS, *op. cit.*, p. 252.

¹⁷ KÜNG, *op. cit.*, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 152 e 162.

mais do que um *paradigma*. O mais se refere à concentração da religião. Ela é mais que um grande modelo, pois transmite um sentido de vida que se dá dentro do horizonte desse próprio modelo.

A tensão da relação “religião – *paradigma*” se baseia em dois fatores. Por um lado, a religião não está amordaçada aos grandes *paradigmas*. Sua sobrevivência perpassa-lhes a existência, escapando-lhes sorrateiramente. Por outro lado, a religião não se compreende na marginalidade dos *paradigmas*. Dessa relação recíproca e distinta, é possível diferenciar, sem conquanto separar o *paradigma* de sociedade do *paradigma* especial de religião²⁰.

Tendo lançado luzes ao conceito de *paradigma*, como modelos hermenêuticos globais influenciadores tanto da cultura quanto da religião e, juntamente com essa definição, destacado algumas peculiaridades próprias do *paradigma*, Küng faz observações preciosas a respeito do seu uso pela teologia.

1.2 – O USO DE PARADIMA PELA TEOLOGIA

Ao utilizar a categoria *paradigma*, herdada do contexto das ciências naturais, algumas observações se fazem necessárias em sua apropriação pela teologia. Com tais observações quer se evitar determinados equívocos, aos quais estão sujeitos toda e qualquer adequação. No processo de desenvolvimento do conhecimento nas ciências e na teologia, constata-se notáveis semelhanças bem como especificidades peculiares à teologia. É mister, portanto, transparência em relação ao que sejam as semelhanças e as diferenças entre teologia e ciências.

Uma primeira semelhança, a saber: assim como nas ciências naturais existe uma “ciência normal”²¹ com seus clássicos, compêndios e mestres e que se caracteriza por um

¹⁹ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 243.

²⁰ *Ibidem*. p. 244.

²¹ Por “ciência normal” compreende-se uma “pesquisa firmemente construída sobre uma ou várias conquistas científicas do passado, reconhecidas durante muito tempo por uma determinada comunidade científica como fundamento de seu trabalho posterior”. Essas grandes construções teóricas servem ao trabalho científico cotidiano como ‘exemplo’, ‘tipo’, ‘modelo de interpretação’, ‘paradigma’”. *Ibidem*. p. 165.

crescimento cumulativo²² de conhecimentos e outros, também na teologia existe uma “teologia normal”. Nesta, encontra-se uma série de elementos presentes nas ciências naturais, por exemplo, a solução dos problemas pendentes²³. Do mesmo modo, verifica-se também aqui uma diferença significativa. Na teologia, a autoridade dos autores clássicos, de manuais e de mestres é secundária. A autoridade primeva, *norma normans*, provém do testemunho bíblico primitivo. Constitui-se este em alma e coração da teologia cristã²⁴. Noutros termos, a experiência fundante da fé cristã é a fonte inspiradora de todas as demais experiências que se pretendem cristã.

A segunda semelhança está em que a consciência de crise seja o ponto de partida fundamental ou estopim para a mudança e, conseqüentemente, para a irrupção do novo. Isso se dá somente quando os métodos e as regras prevalentes já não respondem aos desafios presentes²⁵. Por sua vez, a diferença elementar consiste em que na teologia a crise não deriva só de fatores históricos sóciopolíticos. Surge também da própria experiência espiritual. O Evangelho funciona, nesse caso, como estimulador direto da crise teológica, enquanto impulsiona para algo que foge ao controle do convencionalmente aceito, ou seja, enquanto é açulamento a um novo *paradigma*²⁶.

Terceira semelhança: tanto nas ciências naturais quanto na teologia um velho *paradigma* é substituído somente quando um novo já está preparado²⁷. A diferença básica na teologia: o testemunho cristão original constitui, para a teologia e a Igreja, o testemunho fundamental definitivo que não pode jamais ser abandonado por um novo *paradigma*²⁸.

²² Conforme Kuhn, “a ciência normal, atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças, é um empreendimento altamente cumulativo, extremamente bem sucedido no que toca ao seu objetivo, a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico (...). A ciência normal não se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem sucedida não as encontra. Entretanto fenômenos novos e insuspeitos são periodicamente descobertos pela pesquisa científica.” KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, p. 77.

²³ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 166.

²⁴ *Ibidem*, p. 186.

²⁵ *Ibidem*, p. 172.

²⁶ A esse respeito Küng ressalta, no entanto, um aspecto fundamental, a mudança de paradigma na teologia cristã se dá impulsionada pelo próprio Evangelho e a partir dele, porém nunca contra o Evangelho. Desse modo, ele é não-somente elemento de descontinuidade, mas também de continuidade. “Portanto, a mudança do paradigma teológico se realiza em virtude da permanência da mensagem cristã”. *Ibidem*, p. 187s.

²⁷ *Ibidem*, p. 176.

²⁸ *Ibidem*, p. 187s.

Quarta semelhança: são vários os fatores científicos e extracientíficos influentes na aceitação ou rejeição de um novo *paradigma*. Isso significa que a transição para um novo paradigma jamais pode ser forçada racionalmente. Ao contrário, deve ser considerada como uma conversão²⁹. Diferença: “na teologia existe o perigo contínuo de transformar a decisão científica, em favor deste ou daquele *paradigma*, numa decisão existencial a favor ou contra a fê”³⁰.

Quinta semelhança: a dificuldade de previsão nos grandes conflitos, se um novo modelo hermenêutico será absorvido pelo antigo, substituído ou arquivado indefinidamente. Se aceito, converte-se em tradição³¹. Diferença: as três possibilidades de um novo modelo hermenêutico na teologia e na Igreja (aceitação, rejeição e arquivamento) ocorrem de modo inexorável. Se aceito, transforma-se em tradição. Se rejeitado, o destino é a condenação. Se arquivado, recorre-se geralmente à violência e à repressão.

Outras semelhanças e diferenças são encontradas na análise dos processos de conhecimento nas ciências naturais e na teologia, a partir da categoria *paradigma*. Esses pontos análogos e díspares são, no entanto, suficientes para ilustrar o quanto certas reservas, advertências e clareza sobrepõem-se ao aodamento no uso de determinada categoria. Isso exposto, o interesse recai sobre a chamada crise de paradigmas na teologia. O que evidencia essa crise? Qual a sua função e importância?

1.3 – A CRISE DE PARADIGMAS NA TEOLOGIA

A crise de *paradigmas* no universo teológico é algo constatável, a partir da própria história da teologia. Em alguns momentos especiais, o *paradigma* estabelecido não responde às questões derivadas de um novo contexto histórico. Surge o que convencionalmente denomina-se crise. Para a reflexão dessa temática, três pontos são indispensáveis levar em conta: o surgimento de novos modelos, o papel da crise e a questão da mudança de *paradigmas*.

²⁹ Ibidem, p. 180.

³⁰ Ibidem, p. 189.

³¹ Ibidem, p. 180s.

É próprio do dinamismo histórico o crepúsculo de uns modelos e a aurora de outros. Nenhum prevalece infinitamente. Daí que se pergunta: por que surgem novos modelos? Não surgem, como ressalta Kűng, da inventividade de alguém que fica brincando desde seu gabinete de criar novos *paradigmas*. Contrariamente, emergem de questões reais. Quando um modelo existente já não responde satisfatoriamente aos desafios do novo contexto histórico, a premência de um outro modelo interpretativo torna-se fato. No entanto, Kűng alerta que a própria “ciência normal” contribui enormemente para a superação do modelo prevalente, embora ela o faça contra a própria vontade³². Tal contribuição compreende-se no sentido de que é através do processo de pesquisa e aprofundamento das questões científicas que outras aparecem, obrigando-as a novas respostas e formulações³³.

Qual o papel da crise no surgimento de um novo modelo? A crise tem uma função notória, mas não é condição indispensável. Não basta o abalo sísmico do paradigma antigo para emergir o novo. Urge que um outro já esteja preparado para substituir o antigo. Se não aparece um novo paradigma³⁴, não se efetiva a mudança. Citando Kuhn, Kűng vê a crise como “o prelúdio geral que prepara um mecanismo de autocorreção que contestará um dia, no futuro, a rigidez da ciência ‘normal’”³⁵. A crise sinaliza, portanto, o ponto de partida para a mudança.

A mudança para ser concretizada exige uma série de condições. Uma delas é que um modelo novo já esteja pronto para a substituição do antigo. Essa mudança, porém, não significa uma ruptura total com o paradigma antigo³⁶. O novo implica descontinuidade com o velho e, simultaneamente, continuidade. Como ressalta José Comblin, ao refletir sobre a realidade do homem novo das comunidades cristãs, “o novo luta para existir, para resistir às pressões do velho, vencer o peso do velho e criar uma nova realidade com os materiais

³² Segundo Kuhn. “a ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômenos...[ela] está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma.” KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*, p.45.

³³ KűNG. *Teologia a caminho*.... p. 171s.

³⁴ *Ibidem*, p. 173.

³⁵ *Ibidem*, p. 172.

³⁶ Acerca dessa mudança de paradigma enfatiza Kuhn que, “a transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudo a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do

deixados pelo homem velho”³⁷. O novo que irrompe visa não à criação de outra tradição, mas sua reformulação³⁸.

A crise pode não ser a condição indispensável, mas é o curto-circuito fundamental para a mudança de *paradigma*. Essa última, por sua vez, confirma que o novo se impõe. Para que ele se consolide definitivamente, é necessária a sua transformação em norma. Quando isso ocorre, torna-se tradição. De tal modo, ressalta Küng, “apenas quando os iniciadores de um movimento passam da esfera privada à pública, quando as novas idéias se tornam representativas, quando as intuições e os exemplos formam normas e o Novo não apenas irrompe, mas se consolida, então pode-se falar de novo mundo e novos tempos, de uma mudança de paradigma epocal”³⁹.

Elucidou-se o processo estimulador da mudança, aquele que é o ponto de partida para o surgimento do novo, a saber, a crise de *paradigmas*. O interesse recai agora sobre a especificidade do novo. Qual o novo paradigma constatado por Küng nas religiões?

1.4 – UM NOVO PARADIGMA

Irrompe, na atualidade, sobretudo a partir das últimas décadas, um novo *paradigma* de sociedade e, conseqüentemente, de religião, de teologia e de Igreja. A crise atual não espelha somente a crise da modernidade, para além dela indica principalmente a irrupção do novo. São estes os principais fatos ou acontecimentos elucidativos de tal mudança: geopolítico (passagem do eurocentrismo ao policentrismo), político (era pós-colonialista e pós-imperialista), econômico (era pós-capitalista e pós-socialista), político-social (era pós-industrial), nas relações sociais (sistema pós-patriarcal), político-cultural (era pós-ideológica) e político-religioso (mundo pós-confessional e inter-religioso)⁴⁰.

paradigma, bem como muito de seu métodos e aplicações.” KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, p.116.

³⁷ J. COMBLIN, *Antropologia cristã*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 21.

³⁸ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 183.

³⁹ *Ibidem*, p. 246.

⁴⁰ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, pp. 16-17 e 38ss; *Teologia a caminho...*, p. 205ss.

Para K ung, esse *paradigma* novo, gestado desde a crise que abriga o ventre da modernidade,   descrito como pós-modernidade. Embora reconheça que o conceito de pós-modernidade seja por demais pol mico⁴¹, mas na ausência de outro mais apropriado para traduzir a época atual, seu uso não   inadequado. Alerta, porém, que tal uso do conceito não se faz corriqueiramente. Utiliza-o como um conceito heurístico, caracterizante de uma época começada há d cadas⁴², “mas que são agora está se fixando na consciência geral das massas”⁴³.

No sentido tematizado por K ung, a pós-modernidade   concebida para além de dois modos possíveis de compreendê-la. Não significa antimodernidade, ou seja, uma crítica da modernidade em vista de “um retorno ao pré-moderno”. Tampouco quer dizer ultramodernidade, como se fosse uma espécie de continuidade filosófica da modernidade. Pós-modernidade deve ser explicitada como um paradigma novo⁴⁴. Conforme essa visão, ela significa supera o do paradigma moderno num triplo sentido: afirmando o que há de

⁴¹ Segundo Wolfgang Sch ger, a pós-modernidade revela-se como um fenômeno de duas faces. Há uma face sedutora, a holista, e outra face assustadora, a desconstrutivista. A teologia cristã, de modo geral, tem predilec o pelo relacionamento com a face holista. No entanto, mesmo com a face desconstrutivista,   possível um diálogo fecundo entre teologia e pós-modernidade. Para isso,   necessário primariamente romper o preconceito em rela o ao termo ‘desconstru o’. Não significa esse termo simplesmente destrui o da modernidade, mas a sua inversão. Trata-se de releer a modernidade a partir das diferenças e rupturas, vendo ai os sinais de outras conexões, igualmente legítimas, porém, diferentes da narrativa dominante. Para Sch ger, um encontro da face desconstrutivista da pós-modernidade com a teologia   possível, principalmente a partir da idéia de radicaliza o  tica, trabalhada por alguns expoentes dessa face. A partir do horizonte de amor   vida e sua responsabilidade por ela,   possível um diálogo fecundo. Além disso, o pensamento desconstrutivista alerta para o fato de que qualquer projeto histórico, inclusive a Teologia da Liberta o, corre o risco de se tornar totalizante e opressor, desde que passa a se considerar absoluto. Cf. W. SCH GER, “Teologia e pós-modernidade: encontro e desencontros”, *Numem*, 2/ n.  2 (1999) 29-63.

⁴² Para K ung, a origem da pós-modernidade antecede ao período das décadas de 70 e 80, considerado convencionalmente. Sua raiz já estaria presente desde o fim da Primeira Guerra Mundial, em 1918, com o *desmoroamento da sociedade burguesa e do mundo eurocentrista*, cf. K UNG, *Projeto de  tica mundial...*, p. 15s. Lyotard encontra raízes ainda mais longínquas para a pós-modernidade, “pós-moderno se refere   situa o da cultura após as transforma es que atingiram as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes desde o fim do século XIX”, veja: K UNG, *Teologia a caminho...*, p. 19. Cf. também: J.-F. LYOTARD, *O pós-moderno*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1986, p. 15.

⁴³ K UNG, *Teologia a caminho...*, p. 16.

⁴⁴ Conforme José Maria Mardones, a pós-modernidade consiste numa ruptura com o projeto da modernidade, o que se evidencia principalmente em cinco aspectos fundamentais: desencanto com a razão moderna como fundamentadora da realidade, do pensamento, da moral, da política e etc.; aceita o da perda da possibilidade de fundamenta o do pensamento universal; rejei o dos grandes relatos, considerados, então, como justificadores dos autoritarismos ocidentais. Contra tais relatos, afirma-se a primazia dos contextos locais, com suas particularidades irredutíveis; afirma o do fim da história, ou emancipa o da multiplica o dos horizontes de sentido; estetiza o geral da vida como política. Cf. J. M. MARDONES, “El desafio de la postmodernidad al cristianismo”, *Cuadernos FyS, F  y Secularidad/Sal Terrae*, 1988, pp. 9-16.

bom na modernidade, negando seus limites desumanos e transcendendo-a em vista de “uma nova síntese, diferenciada, pluralista e holística”⁴⁵.

Queiruga compartilha com a idéia de que não se deve buscar “uma espécie de entrega acrítica à modernidade ou, em termos religiosos, uma renúncia da fé perante o espírito do tempo”⁴⁶. No entanto, entre ele e Küng, uma diferença básica se estabelece. Queiruga não tematiza a pós-modernidade como um paradigma novo⁴⁷. O novo que Küng enfatiza como pós-moderno, ele o vê mais como resultante da modernidade.

Küng ressalta que, com a pós-modernidade, surge um modelo novo. Noutros termos, desponta um *paradigma* de humanidade que religiosamente é denominado como *paradigma ecumênico*⁴⁸. Vários autores tematizam essa realidade, utilizando uma variedade de expressões para significar basicamente a mesma novidade. Para Geffré, esse novo, que relaciona as exigências da unidade com o respeito às particularidades, é *um paradigma de universalidade*⁴⁹. Na mesma linha de Dupuis, afirma ser um novo *paradigma* teológico o pluralismo de “princípio e de direito”⁵⁰. Pierre Sanchis aborda a tolerância religiosa como exigência paradigmática para o tempo atual.

No âmbito teológico quatro dimensões de um *paradigma* pós-moderno devem ser postas às claras. A primeira se refere à dimensão bíblica. Nessa dimensão, dois pontos são elementares: a centralidade da Escritura como *norma normans* e fonte de inspiração para o tempo atual e a aplicação do método histórico-crítico para a sua interpretação. A segunda dimensão, histórica, compreende o tempo em sua historicidade, e não como sucessão linear. Além disso, essa compreensão é marcada por uma nova relação entre o homem e a natureza⁵¹. A terceira dimensão, ecumênica, exige um ecumenismo não somente entre

⁴⁵ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 42ss.

⁴⁶ A. T. QUEIRUGA. *Fim do cristianismo pré-moderno*, São Paulo, Paulus, 2003, p. 21.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 23 (cf. nota 8).

⁴⁸ KÜNG. *op. cit.*, p. 181.

⁴⁹ C. GEFFRÉ. “Para um cristianismo mundial”, *Selecciones de Teologia*, 38/ n. 151 (1999), p. 205.

⁵⁰ C. GEFFRÉ. “Pluralismo religioso e indiferentismo”, *Selecciones de Teologia*, 40/ n. 158 (2001), p. 89ss.

⁵¹ Em seus escritos, a partir de sua fase eco-teológica, Boff tem enfatizado em demasia que o homem se colocou mais como o satã da Terra que como seu zelador. Conseqüência dessa atitude para com a natureza é a gravidade da crise ecológica à qual se chegou, pondo em risco não só a sobrevivência humana, também a sobrevivência do próprio planeta. Tal crise deriva não somente do modelo de desenvolvimento, embora este a tenha agudizado, deriva também do modelo de organização social, de antropologia e de cosmologia. Diante dessa crise generalizada, é premente construir novos modelos de cosmologia, de antropologia, de teologia, de

igrejas, religiões e culturas, mas também entre os sexos. Por fim, a quarta dimensão, política, ressalta que um *paradigma* teológico deve oferecer perspectivas políticas em nível mundial, incluindo os continentes e culturas⁵².

A partir das reflexões cristãs sobre a contribuição do Cristianismo para a época pós-moderna, sobretudo, da reunião de Basiléia, 1989, Küng elenca algumas exigências que o *paradigma* pós-moderno põe ao Cristianismo. Tais exigências, no entanto, não são exclusivas da fé cristã, e sim, de modo geral, de todas as religiões. Exige-se não somente liberdade, mas ao mesmo tempo justiça; não somente igualdade, mas ao mesmo tempo pluralidade; não somente fraternidade, mas também irmandade; não somente coexistência; mas paz; não somente produtividade, mas também solidariedade com o meio ambiente; não somente tolerância, mas ecumenismo⁵³.

A pós-modernidade é o novo modelo hermenêutico global que desponta no coração da história, enquanto rompe com a modernidade, fazendo emergir uma constelação nova. Teologicamente, esse novo denomina-se *paradigma* ecumênico ou também *paradigma de humanidade*, conforme a expressão de Schillebeeckx. Um *paradigma* ecumênico deve perpassar todas as religiões, teologias e igrejas com vistas aos objetivos de convivência pacífica, interação e sobrevivência da humanidade. Um *paradigma* ecumênico exige religiões, teologias e igrejas ecumênicas.

CONCLUSÃO

A análise mediada pela categoria *paradigma* permite a Küng maior inteligibilidade da realidade inter-religiosa: passado, presente, futuro, desenvolvimento e conflitos.

sociedade e de progresso. Em tais modelos, interrelacionalidade, interdependência, interação, multiplicidade e responsabilidade são conceitos e atitudes chaves. Cf. L. BOFF, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. São Paulo, Ática, 1993. Como um dos imperativos desse novo *ethos*, Boff sintetiza: "Viva de tal maneira que não destruas as condições de vida dos que vivem no presente e as dos que vão viver no futuro. Ou positivamente: viva no respeito e na solidariedade para com todos os companheiros de vida e de aventuras terrenos, humanos e não humanos, e cuide para que todos possam continuar a existir e a viver, já que todo universo se fez cúmplice para que eles existissem e vivessem e chegassem até o presente". L. BOFF, *Ética da vida*, Letraviva, 2000, p. 105.

⁵² KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 207-212.

⁵³ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 99ss.

Constata tal reflexão que um novo modelo global surge na sociedade e, conseqüentemente, na religião, na cultura, na Igreja e na teologia. Irrompe a partir duma crise instaurada pela insuficiência do modelo estabelecido em responder aos desafios do tempo atual. Concretiza-se, porém, o novo, somente quando este é capaz de apresentar soluções para os novos desafios. Além dessa contribuição, a análise a partir de *paradigma* evidencia outra. Um novo *paradigma* sociocultural requer religiões e teologias adequadas à sua perspectiva. Dito de outro modo, um modelo hermenêutico-ecumênico exige das religiões e teologias sensibilidade ecumênica.

Para desvelar com maior exatidão a realidade das religiões a partir da categoria *paradigma*, é imprescindível, além de outros elementos, ter em conta o próprio conceito de religião. A realidade não se submete ao cárcere do conceito, que é somente uma janela de onde se vê apenas um facho fulgurante da vida. Não obstante, um conceito pode contribuir ou não para uma determinada visão ou abordagem. Ele pode tanto ofuscar quanto fazer reluzir a realidade, o que dependerá da sua abrangência ou alcance.

2 – A DEFINIÇÃO DE RELIGIÃO

Definir um conceito de religião é tarefa escabrosa, dada a complexidade que envolve o fenômeno. Abarca, pois, realidades que se distam umas das outras. Além do mais, o conceito religião carece de pretendida univocidade. Todavia, uma delimitação conceitual tem sua razão de ser, serve para efeito de compreensão, tornando-se, assim, inevitável. Apesar das divergências e complexidades, é possível encontrar entre as diversas tradições religiosas semelhanças notáveis. Um conceito de religião leva em conta, principalmente, essas semelhanças.

Küng prima por uma concepção de religião mais abrangente. Uma definição que abarca uma noção de cristianismo e que, simultaneamente, supere dois modos de conceber a religião. Significa o primeiro modo afirmar o Cristianismo como a melhor⁵⁴, justamente

⁵⁴ Conforme E. Schillebeeckx, tal modo de conceber a religião é um dos fundamentos da violência religiosa. "Neste caso se há de negar, coerentemente, a legitimidade da existência de outras religiões, e numa sociedade multifacetada uma tal negação já é uma virtual declaração de guerra, e por conseguinte uma violência".

por ser uma religião histórica. Essa foi a postura de alguns expoentes da teologia liberal do século XIX, sobretudo de Schleiermacher⁵⁵. O segundo modo é entender a religião na linha de K. Barth, acentuando-lhe uma visão negativa. A religião aparece como contraposta à fé. O Cristianismo é fé, porque se refere à revelação de Deus em Jesus Cristo. E, dessa maneira, ele é a supressão da religião. Essa última, por sua vez, Barth a tem como obra piedosa do homem⁵⁶.

No que tange ao conceito de religião, a definição abrangente de Küng abarca quatro aspectos fundamentais: relação (homem – Deus ou princípio transcendente), dimensões (tradição e comunidade), funções básicas (doutrina, ritos...) e preocupação fundamental (transcendência, salvação e etc.). Veja:

“Religião é a *realização sócio-individual* (em doutrina, costumes e freqüentemente também ritos) *de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. É a realização de uma relação do homem com uma realidade verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que o for* (Deus, o Absoluto, Nirvana, Shûnyatâ, Tao). Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes religiões: doutrina, costumes e ritos são suas funções básicas; transcendência (para cima ou para dentro, no espaço e/ ou no tempo, como salvação, iluminação ou libertação) é sua preocupação básica”⁵⁷.

A definição acima pretende superar algo para o qual o cientista da religião, Wilfred Cantwell Smith chama a atenção, a saber, uma visão da religião como “entidades fixas e sistemas abstratos”⁵⁸. Religião para Küng é um sistema vivo e complexo⁵⁹. “É uma visão, um posicionamento, um modo de vida dentro da fé, a um tempo consciente e inconsciente”⁶⁰. Expressa uma realidade transhistórica e transsocial “cuja realização

Considera Schillebeeckx, como outro fundamento da violência religiosa, a convicção de muitos crentes de que sua própria religião seja o primeiro dos deveres civis. Cf. E. SCHILLEBEECKX. “Religião e violência”. *Concilium*, 272/ n. 4 (1997), p. 172s.

⁵⁵ L. ROUNER. “A teologia das religiões na teologia protestante recente”. *Concilium*, 203/ n. 1 (1986), p. 117.

⁵⁶ H. KÜNG, “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”. *Concilium*, 203/ n. 1 (1986) 5-10. Ver também: J. B. COBB, “É o cristianismo uma religião?”. *Concilium*, 156/ n. 6 (1980) 7-23.

⁵⁷ KÜNG. “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”, p. 8.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁹ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 151.

⁶⁰ KÜNG. “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”, p. 9.

histórico social está submetida a transformações”⁶¹. Faustino Teixeira, em sintonia com essa abordagem afirma que “as diversas religiões não constituem simples obra da dinâmica humana, mas ‘respostas ao encontro com o mistério de Deus ou a realidade última’”⁶². Em sua reflexão, Jiménez tematiza-as como caminhos de salvação⁶³.

Em razão da religião se referir a algo que ultrapassa o próprio homem e o mundo no qual ele está situado, Küng ressalta a distinção feita por Paul Tillich entre religião e “quase-religião”. A primeira é justificada por algo transcendente, um absoluto que é sentido de vida para o ser humano. A segunda está relacionada a algo finito e mundano, mas que se eleva ou se pretende colocar na condição de absoluto⁶⁴.

A definição de Küng apresenta uma visão positiva acerca das religiões. Elas são concebidas como tendo em seu fundamento uma experiência edificante do humano. Tal noção, porém, longe de acobertar o rastro de desumanidade que acompanha a história das religiões, configura-se como uma visão crítica.

2.1 – A VISÃO CRÍTICA SOBRE AS RELIGIÕES

A visão de Küng acerca das religiões, pelo fato de ser positiva, não está impregnada de ingenuidade. No visor pelo qual são observadas, não se enxergam apenas outeiros verdejantes e riachos cristalinos. Pelo contrário, sua visão crítica consiste em analisá-las em suas ambigüidades. Ao lado dos riachos transparentes, existem outros, obscuros e sanguinolentos, deixando para trás em cada uma das religiões um rastro indesejável. Tal visão crítica tem, em consideração, não só o manancial de valores das tradições religiosas, mas também seus pontos questionáveis. Conforme Libanio, “toda religião tem seus pecados

⁶¹ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 21.

⁶² F. TEIXEIRA, “Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença”, *Perspectiva Teológica*, 24/ n. 93 (2002) p. 166.

⁶³ J. D. JIMÉNEZ, “Situación actual del diálogo interreligioso. Qué formas adopta? Com qué posibilidades cuenta?”, *Sal Terrae*, 81/ n. 1 (1997) p. 22.

⁶⁴ KÜNG, “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”, p. 9.

a confessar. Há um déficit nas religiões no que se refere à educação para o humanismo, pacifismo”⁶⁵.

Essa é a ambivalência das religiões, “a linha entre verdadeiro e falso passa também por dentro da religião”⁶⁶. Essas últimas são, por um lado, um manancial inesgotável de valores capazes de motivar, inspirar e dar sentido a toda uma geração. Por outro, estiveram envolvidas em grande parte dos conflitos vividos pela humanidade. Exatamente por esse envolvimento nos conflitos religiosos, a tentação, sobretudo dos historiadores e dos sociólogos, é a de identificar as religiões com a violência. Segundo Monique Augras, as guerras religiosas decorrem da “luta pelo domínio das definições legítimas da realidade”, e não simplesmente de conflitos políticos ou econômicos⁶⁷.

As religiões podem exercer um papel tirânico ou libertador. De igual modo, ressalta Amaladoos, “as religiões inspiram e legitimam a violência”, mas são também fonte de paz⁶⁸. Apesar do seu papel fatídico em grande parte dos conflitos históricos, elas não se reduzem à violência. Nesse aspecto, Amaladoos discorda da tese de René Girard. Apesar da violência presente nas religiões, elas não podem ser compreendidas a partir da violência⁶⁹.

Essa não é a essência das religiões⁷⁰ e tampouco pode ser a sua chave explicativa. Para Amaladoos, raramente a violência inter-religiosa tem causas puramente religiosas.

⁶⁵ LIBANIO. *A religião no início do milênio*, p. 195.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 195.

⁶⁷ Definições legítimas da realidade. categoria utilizada por Pierre Bordieu. é, conforme Monique Augras. “luta de morte. luta desesperada. porque a simples possibilidade da existência do *Deus outro*. do mundo outro. nega a *minha* existência”. Cf. M. AUGRAS, “Tolerância: os paradoxos”, in: F. L. C. TELXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo, Paulinas, 1997, p. 86.

⁶⁸ M. AMALADOOS. “Religiões: violência ou diálogo?”, *Perspectiva Teológica*, 34/ n. 93 (2002), P. 179S.

⁶⁹ Conforme Amaladoos esta é a tese de Girard: “Há uma tendência humana básica a desejar ter o que as outras pessoas têm. A isto chama de *mimesis* ou imitação. Alguém está pronto para praticar violência contra o outro com a finalidade de se apropriar do que o outro possui. Numa comunidade, esta tendência a uma violência mútua é projetada sobre um bode expiatório – uma pessoa mais fraca ou um estrangeiro – que então é morto. Este ato de violência ajuda a comunidade a purgar-se de sua própria agressividade. No cristianismo. Deus em Jesus. através da oferta de si mesmo enquanto bode expiatório e pela ritualização desta oferta na Eucaristia, liberta-nos da necessidade de criar outros bodes expiatórios, e, portanto de ulterior violência e de conseqüente culpa”. *Ibidem*, p. 184.

⁷⁰ Também Schillebeeckx tem, por pressuposto, que a violência não faz parte da essência das religiões. Segundo ele. “a relação autêntica com o Absoluto como tal não é violenta sob nenhum aspecto, antes pelo contrário. Ela desperta a coragem para produzir mais humanidade em todos os setores da vida”. SCHILLEBEECKX, “Religião e violência”, p. 171.

No caso específico do Cristianismo e de sua cristologia, a violência decorre por parte dos cristãos do esquecimento da pneumatologia, pois o Espírito Santo, embora seja o espírito de Jesus, não se encontra

Outras são encontradas nos conflitos religiosos, como causas econômicas e políticas. Normalmente a cooptação da religião serve para justificar esses conflitos. No entanto, reconhece que, além de justificar tais conflitos, a religião acrescenta as suas próprias razões⁷¹. Uma radicalização dessa idéia se encontra em Houtart. Segundo ele, a violência é intrínseca à religião. Seus próprios textos fundantes são marcados por violência. Essa é uma das razões, porque, nalguns momentos, a violência é justificada em nome da religião⁷².

Ainda assim, Amaladoss prefere não considerar a violência como um elemento intrínseco à religião. Uma explicação condigna da origem religiosa pode ser pautada a partir de um fundamento teológico e antropológico, como o faz Queiruga. Vê-las como uma necessidade intrínseca do ser humano de comunhão com o transcendente, consigo mesmo e com a comunidade. “Se olharmos para além do rotineiro ou do convencional, o que é definitivamente, uma religião, mais que a tentativa *humana* de dar resposta a perguntas *humanas*?”⁷³. De modo mais elaborado, um pouco adiante Queiruga define a religião como “(...) a descoberta de que a existência humana está fundada em Deus, habitada por ele, e que por isso se sente salva e pode ser vivida em esperança, gerando um modo específico de vida, de presença e de colaboração com os demais no mundo de todos”.⁷⁴ Nessa referência da religião a um absoluto, Amaladoss ressalta um aspecto interessante: “todas as religiões começam como uma busca de solução para o problema do mal, enquanto sofrimento imerecido”⁷⁵.

Acerca da ambigüidade religiosa, a atualidade agudiza ainda mais sua função ambivalente. O fenômeno do pluralismo cultural constitui-se num acontecimento paradoxal. Oferece, por um lado, uma oportunidade impar às religiões, a de construir uma era ecumênica, pautada na convivência pacífica e no diálogo. Por outro lado, em tempos de globalização, as religiões tendem a se moldar conforme a perspectiva de mercado. Dessa maneira, acirram ainda mais a tendência competitiva em busca de novos adeptos. Assim exprime Cláude Geffré, “nesse mundo sem fronteiras as religiões rivalizam para conquistar

limitado pela história. É ele quem abre o evento Cristo para todos, abre o dom do perdão e a experiência do amor para todos os homens que queiram recebê-los. Ibidem, p. 184s.

⁷¹ AMALADOSS, *op. cit.*, p. 180ss.

⁷² HOUTART, “O culto da violência em nome da religião”, p. 7ss.

⁷³ A. T. QUEIRUGA, *O cristianismo no mundo de hoje*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 14.

⁷⁴ Ibidem, p. 15.

novos fiéis no mercado mundial”⁷⁶. Enquanto fomentam essa visão competitiva, elas sepultam gradativamente as chances de um ecumenismo pós-confessional.

Apesar da ambigüidade constatável na experiência histórica das religiões, perturbadoras e promotoras da paz, simultaneamente, Küng crê no papel positivo que elas podem desempenhar. Outrossim, ele as vê como “parteiras do *ethos* mundial”⁷⁷. Noutras palavras, as religiões podem contribuir significativamente na fundamentação do projeto de ética mundial⁷⁸.

Dado esse papel ambíguo das religiões na história humana e a confiança de Küng no potencial delas, algumas questões inquietam. Por que as religiões? Como justificá-las, levando-se em conta, principalmente, que em certos momentos históricos elas foram mais empecilhos à paz que sua promotora?

2.2 – A JUSTIFICAÇÃO DAS RELIGIÕES

Após experiências históricas catastróficas no que tange ao relacionamento entre as religiões, alguns questionamentos tornam-se inevitáveis. Será possível dar razões positivas das religiões estando cômico dos seus limites? Noutra formulação, pode-se justificá-las positivamente depois de experiências históricas, como a da inquisição no Cristianismo, guerra santa no Islamismo, a queima de viúvas no Hinduísmo e outros exemplos? É notório encontrar duas respostas de contribuição insignificante para uma avaliação crítica das religiões. Uma peca por ingenuidade. Deposita cega confiança nas religiões, indiferente às suas obscuridades. O pecado da outra resposta é o niilismo. Não crê que as religiões ainda tenham muito a oferecer.

Küng pretende a superação desses dois modos deturpados de conceber a religião. Sua visão crítica credita confiança no papel que as religiões podem desempenhar em favor

⁷⁵ AMALADOSS, *op. cit.*, p. 184.

⁷⁶ GEFRE, “Pluralismo religioso e indiferentismo: o desafio da teologia cristã”, p. 87.

⁷⁷ KÜNG, *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, p. 203.

⁷⁸ R. MANCINI. “Teologias para um mundo reconciliado”, in ____ (org.), *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*, São Paulo, Paulinas, 2000, pp. 69 – 80.

duma humanidade nova. Corroborar a sua confiança nas religiões, a centralidade que elas voltam a ter na atualidade. Fala-se de efervescência religiosa. Passada a névoa de ateísmo cultural iniciada pelos “mestres da suspeita”, e levada a cabo pelos seus discípulos mais enfáticos, a religião volta a se configurar como fenômeno importante da humanidade, sendo essa uma das razões que justifica a visão de Küng acerca da realidade e do futuro das religiões. Além dessa, outras razões de ordem diferenciada, são explicitadas.

Uma primeira razão é inerente ao próprio desenvolvimento das religiões. Estas não se constituem como realidades históricas estanques, fadadas a permanecer como algo jurássico do qual só se tem vagas lembranças. Pelo contrário, elas evoluem e insere-se aí uma atualidade crível. O sinal dessa evolução comprova-se na abolição de práticas desumanas em todas elas. Para Küng, “operou-se nas religiões um notável progresso em humanidade”⁷⁹. Portanto, o horizonte que se lhes apontam é menos desanimador que encorajador. De acordo com Küng, as religiões rumam a uma maior conscientização sobre os seguintes pontos: a observação dos direitos humanos, a emancipação da mulher, a concretização de justiça social e a imoralidade da guerra⁸⁰.

Outra justificativa positiva acerca das religiões refere-se à capacidade que somente elas têm de fundamentar um *ethos* incondicional. Deriva tal capacidade do fato de que as religiões referem-se a um absoluto. Para Küng, somente algo que não é condicionado por nada pode fundamentar o condicional. Em razão disso, credita ele mais confiança na capacidade das religiões que noutras tentativas, como exemplo, a da filosofia. As tentativas filosóficas de fundamentação “de normas incondicionalmente válidas para todos não conseguiram ir além de generalizações problemáticas e de modelos pragmático-transcendentais ou pragmático-utilitaristas. Por falta de uma autoridade superior, eles recorrem a uma comunidade de comunicação ideal. Via de regra, porém, permanecem abstratos e descompromissados, não só para as pessoas de formação média”⁸¹.

Uma terceira justificativa das religiões diz respeito à capacidade delas de motivar eticamente. E, em sintonia com a razão anterior, segundo essa justificativa, o categórico da

⁷⁹ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 277.

⁸⁰ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 124ss.

⁸¹ *Ibidem*, p. 67.

exigência ética só pode ser fundamentado por um incondicional, “a partir de um absoluto, que consegue transmitir um sentido mais geral e que abarca e permeia a pessoa humana individual e também a natureza humana, sim toda a sociedade humana”⁸². As religiões falam à consciência das pessoas. Oferecem, de forma atualizada, motivos para o agir ético, extraídos de tradições antigas⁸³.

Por fim, uma última justificativa: as religiões oferecem uma pátria espiritual. Transmitem um sentido último de vida diante da morte, respondendo às questões básicas do ser humano. Oferecem um caminho salvífico⁸⁴. São capazes de consolar⁸⁵. Fundamentam a resistência contra a injustiça. Enfim, transmitem motivações mais profundas ao ser humano, o que nenhum outro pensamento consegue fazê-lo.

Dessas justificativas, conclui-se que as religiões, como fenômeno universal, não somente oprimem, mas principalmente libertam. Desse modo, não podem ser excluídas de uma análise séria e abrangente do tempo atual. Qualquer tentativa de compreensão da situação espiritual de hoje que desconsidere a significância das religiões revela-se deficiente⁸⁶. Somente via religiões é possível reconstruir as bases morais e espirituais da sociedade contemporânea. Isso não significa que elas funcionem como panacéias para todos os tipos de males da humanidade. Mas podem reconhecidamente proporcionar um “mais” em termos de vida humana⁸⁷.

“Para dizer claramente: as religiões, o cristianismo, as igrejas não podem resolver todos os conflitos do mundo, e nem sequer impedi-los; porém podem fazer com que se diminuam a inimizade, o ódio e a intolerância”⁸⁸. Isso elas poderão fazer de dois modos: ajudando a apaziguar os conflitos entre os povos e culturas e eliminando aqueles conflitos cuja origem estão nelas mesmas, em suas teorias e práxis⁸⁹.

⁸² Ibidem, p. 80.

⁸³ Ibidem, p. 88ss.

⁸⁴ Ibidem, p. 174.

⁸⁵ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 25.

⁸⁶ Ibidem, p. 21ss.

⁸⁷ KÜNG, *Projeto de ética mundial...* p. 81.

⁸⁸ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...*, p. 523.

⁸⁹ Ibidem.

A explicitação dessas justificativas elucida melhor a ambigüidade das religiões. Apesar de uma história manchada por um rol de acontecimentos conflituosos, em proporção inigualavelmente maior, elas estão também assinaladas por riquezas imensuráveis. Existe um manancial inesgotável de valores enraizados em tradições milenares que continuam fecundos para o mundo atual. Contudo, levando em conta essa ambigüidade, mas, principalmente, o acirramento dos conflitos religiosos na atualidade, que futuro esperar das religiões?

2.3 – O FUTURO DAS RELIGIÕES

O destino das religiões está em jogo. A autenticidade delas dependerá de como responderão, no presente, aos desafios e às interpelações coevas. Ante as questões desafiadoras, dois rumos apresentam-se como possibilidades. Um desses caminhos traduz-se em conduzir o futuro pela via da rivalização, exacerbando entre as religiões ainda mais os conflitos e a mentalidade de gueto. A conseqüência dessa escolha não será outra senão o descrédito das religiões para o homem contemporâneo. Especificamente sobre o Cristianismo, afirma Schillebeeckx: “sem um humanismo cristão o cristianismo não terá mais nenhuma importância no futuro, mas sem um cristianismo fiel ao evangelho também a humanidade sairá prejudicada”⁹⁰.

Outro horizonte, porém, aponta-se para as religiões: deixarem guiar-se pela busca de solução pacífica para os conflitos, bem como pela consciência cada vez mais atinada com a necessidade de inter-relação. Esse rumo é o mais fecundo e promissor para as religiões. Em conseqüência dele, poderão inaugurar um novo modelo de relacionamento inter-religioso, superando seqüelas históricas, encontros malsucedidos e toda inospitalidade que ainda poreja numa ou noutra.

Libanio em sintonia com o pensamento de Küng sobre esse aspecto, afirma que dois extremos espreitam as religiões “a intolerância, o fanatismo, a intransigência, de um lado, e o indiferentismo, o relativismo, o sincretismo, de outro”. Diante desses dois extremos, o

⁹⁰ SCHILLEBEECKX. “Religião e violência”. p. 185.

desafio das religiões é saber articular “abertura e verdade, pluralidade e identidade, disposição ao diálogo e firmeza de posição”⁹¹.

Conforme Küng, o futuro das religiões está fundamentalmente no reconhecimento da co-responsabilidade delas pela paz mundial. Disso, Küng extrai uma de suas máximas elementares: *não haverá paz no mundo se não houver paz entre as religiões*⁹². Ele enfatiza o papel primordial das religiões diante da responsabilidade de um mundo melhor, pacífico e justo. De maneira mais incisiva, expressa: “Ou teremos no terceiro milênio uma ‘ecumene’ pacífica – a exemplo da Europa unificada – ou nós não teremos mais nenhuma ‘ecumene’, não teremos mais uma ‘terra habitada’”⁹³. De outro modo, Küng afirma:

“No presente tempo mundial cabe às religiões mundiais uma responsabilidade especial pela paz no mundo. No futuro, a credibilidade de todas as religiões, também das pequenas, vai depender em que medida acentuam mais aquilo que as une e menos aquilo que as divide. A humanidade pode cada vez menos dar-se ao luxo de nesta terra ver as religiões incentivarem a guerra ao invés de promoverem a paz, de praticarem o fanatismo ao invés de reconciliação, de comportarem-se com superioridade ao invés de incentivar o diálogo”⁹⁴.

De igual modo, Leonardo Boff vê, na nova consciência civilizatória, o clamor de um novo tipo de religião, “capaz de re-ligar Deus e o mundo, o mundo e o ser humano, ser humano e espiritualidade do cosmos”⁹⁵. Tal consciência exige das religiões um “ecumenismo planetário”. Além dessa disponibilidade ao diálogo reclamada à “consciência religiosa”, o futuro das religiões dependerá também da capacidade delas de oferecer valores éticos à humanidade, “respaldados na sua qualidade de mediações do absoluto, da última Realidade”⁹⁶. De modo lapidar, Libanio assim sintetiza:

“A religião e as Igrejas terão futuro se souberem reter da pré-modernidade os grandes valores da tradição, sobretudo a consciência da Transcendência, do Sagrado, do Mistério como fonte última e absoluta dos valores; da modernidade as suas grandes conquistas da liberdade-autonomia e do pluralismo; da pós-modernidade a percepção da

⁹¹ LIBANIO, *A religião no início do milênio*, p. 195.

⁹² KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 108s.

⁹³ *Ibidem*, p. 109.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁹⁵ BOFF, *Ética da vida*, p. 34.

⁹⁶ LIBANIO, *op. cit.*, p. 204.

vacuidade de uma vida dedicada aos ideais modernos do puro trabalho em vista de enriquecer-se à custa das relações humanas e afetivas. Para tal, é necessário elaborar uma síntese baseada na Transcendência, na identidade e autonomia das pessoas e nas grandes causas da humanidade e do planeta terra. Num esforço gigantesco de superar os seus interesses corporativos, na realidade altamente ameaçados, a religião e as Igrejas, enquanto instituições, encontrarão chance de presença significativa se mostrarem a relevância insubstituível do Sagrado, do Mistério para que os valores fundamentais da modernidade não naufraguem e os desejos imprecisos da pós-modernidade não se percam por trilhas erráticas⁹⁷.

Apesar da ambigüidade das religiões em seu papel histórico, o futuro delas é promissor. Mas uma advertência fundamental merece não ser olvidada. Dependerá tal futuro da tarefa que elas desempenharão, conforme a orientação de um *paradigma* ecumênico e de humanidade. Ou serão religiões para a paz, no exercício duma práxis dialógica e no ofício de convivência pacífica, ou serão religiões para a autodestruição e, conseqüentemente, para o descrédito entre a humanidade de modo geral.

CONCLUSÃO.

A partir da categoria *paradigma*, Küng compreende melhor a atualidade das religiões, sua multidisciplinariedade e suas ambigüidades. Além disso, visualiza um futuro promissor para as religiões com uma tarefa fundamental pela frente, conviver pacificamente. Tal análise põe-nas *tête-à-tête com* um problema nada poroso, mas de importância singular. Refere-se ao problema da verdade que, inclusive, persiste a uma análise de *paradigma*. A relevância dessa questão é tal para a *teologia ecumênico-crítica* que se torna inevitável o seu enfrentamento, porém, sem subterfúgios e tampouco com fórmulas de antanho.

3 – A QUESTÃO DA VERDADE NAS RELIGIÕES

⁹⁷ Ibidem, pp. 206 e 207.

O problema da verdade é de capital importância para uma teologia que se quer séria e comprometida com o diálogo inter-religioso. Não há como dela escapar. Segundo Mário de França Miranda, a própria perspectiva teológica arrasta consigo a questão da verdade e da identidade das religiões. Assim as religiões o fazem à medida que perguntam pelo fundamento daquilo que constitui a sua existência, a experiência do transcendente⁹⁸.

Para Küng, a questão da verdade persiste, “apesar de qualquer análise de *paradigmas*”⁹⁹. Tal persistência corrobora a sua relevância numa teologia ecumênica, ao lado de outras questões não menos importante, como exemplo a questão salvífica. No diálogo inter-religioso, a discussão sobre a verdade não se reduz simplesmente ao problema da paz¹⁰⁰ e tampouco pode ser dispensada ou confundida com o problema da salvação¹⁰¹. Ela exige, portanto, um esclarecimento.

Como problemática verificável em todas as religiões, a questão da verdade não pode ser excluída, nem mesmo minimizada entre elas¹⁰². Nessa discussão, Küng alerta para dois extremos igualmente nocivos: o fanatismo e o esquecimento. O primeiro é o responsável direto pela violência entre as religiões. O segundo pode ser culpado pelo descrédito religioso, pois gera a falta de orientações. Conforme Mário de França Miranda, “a omissão do discurso sobre a verdade acarreta a equiparação superficial de todas as religiões, esvaziando-as, no seu fundo, de seu potencial salvífico, já que afirmar serem todas verdadeiras equivale a declarar serem todas falsas”¹⁰³.

A questão da verdade suscitou sediciosos conflitos na história das religiões e, em seu nome, muito sangue foi derramado¹⁰⁴. Portanto, o seu esclarecimento é a condição *sine*

⁹⁸ M. F. MIRANDA. “A afirmação da vida como questão teológica para as religiões”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 102.

⁹⁹ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 260. Grifo meu.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 261.

¹⁰¹ “Certo: questões sobre verdade e salvação não devem ser misturadas, como outrora na teologia cristã. A hodierna ‘teologia das religiões’ tem razão: os homens podem alcançar a salvação em outras religiões. Neste sentido elas podem ser consideradas caminhos da salvação, com razão. Todavia o problema da salvação não dispensa o da verdade. Hoje afirma a teologia cristã que todos os homens, inclusive sequazes das religiões universais, podem salvar-se, o que não significa que todas as religiões são igualmente verdadeiras”. Cf. KÜNG. *Ser Cristão*, p. 85.

¹⁰² *Ibidem*, p. 85. Cf. também: KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 111.

¹⁰³ M. F. MIRANDA. “O encontro das religiões”, *Perspectiva Teológica*, 26/ n. 68 (1994), p. 15. Cf. também TEIXEIRA. *Teologia da religião: uma visão panorâmica*, p. 112 nota 238.

¹⁰⁴ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 262.

qua non para que haja paz entre as religiões¹⁰⁵. Conforme Adolphe Gesché, “todas [as religiões] se interrogam sobre a verdade e o valor de seu comportamento ou de suas crenças: estarei na verdade? Ninguém escapa a esta pergunta, que afeta também o cristão”¹⁰⁶. Tal pergunta relativa à verdade e à falsidade não é exclusividade de uma ou outra religião. Todas têm suas virtudes, mas também *seus pecados a confessar*.

Küng ressalta, no entanto, que a questão da verdade não foi somente um véu descortinado de conflitos ou um campo minado. Ela também ensinou o Cristianismo a buscar uma nova postura face às religiões. Obrigou-o ao abrandamento da polêmica sobre a verdade, em vista duma mentalidade ecumênica¹⁰⁷. No entanto, tal problemática permanece incendiando polêmicas. Para esclarecê-la, é necessário ir ao seu cerne.

3.1 – O CERNE DA PROBLEMÁTICA DA VERDADE.

A questão da verdade não é mais uma a interpelar as religiões, e sim uma questão fundamental a que todas as religiões se vêem na obrigação de responder satisfatoriamente. No cerne da problemática da verdade, está entranhada uma pergunta elementar: “existe uma única religião verdadeira, ou há várias religiões verdadeiras?”¹⁰⁸. Esse é um dos pontos fulcrais com o qual se defronta a *teologia ecumênico-crítica*; intentar respondê-lo configura-se como uma das suas tarefas irrenunciáveis. De outra maneira, também se interroga: “Se todas as religiões contêm verdades, por que precisamente o cristianismo deve ser a verdadeira?”¹⁰⁹.

Para Gesché, a idéia do Cristianismo como a única religião verdadeira permanece no inconsciente do cristão. Contudo esse discurso é cada vez mais inassimilável ao homem contemporâneo. A própria presença física das religiões obriga que a questão não se ponha

¹⁰⁵ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 110.

¹⁰⁶ A. GESCHÉ. “O cristianismo e as outras religiões”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Paulinas, 1993, p.35.

¹⁰⁷ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 262.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 262.

¹⁰⁹ KÜNG, *Ser cristão*, p. 80.

mais em termos filosóficos e metafísicos, mas em termos culturais e antropológicos¹¹⁰. A partir dessa valorização das outras religiões, no âmbito católico desde o Concílio Vaticano II, a maioria dos autores cristãos rejeita uma pretensão de absoluto por parte do Cristianismo, a qual seja excludente das demais religiões. Aliás, conforme Dupuis, a expressão “absoluto do cristianismo” é uma expressão errônea, pois absoluto é um atributo exclusivo de Deus.

A problemática da verdade é espinhosa e complexa. De um lado, defronta-se com o inegável reconhecimento da verdade nas religiões, que, por sinal, é conquista do pluralismo religioso. A verdade delas independe do aval que possa dar o Cristianismo, pois elas possuem em si mesmas seu próprio estatuto de legitimidade. Para Jiménez, tendo em conta uma concepção das religiões como caminhos de salvação, não se justifica mais a pergunta sobre a verdadeira religião, e sim pela verdade de cada religião¹¹¹. Do outro lado, está a reivindicação do Cristianismo sobre a verdade. Küng dirige, no entanto, um questionamento mais intrigante: “Há um caminho teologicamente lícito que permite a cristãos como a adeptos de outros credos aceitar a verdade das respectivas outras religiões sem renunciar à verdade da própria religião e com isso à própria identidade?”¹¹².

Essa pergunta abre o veio da reflexão para a busca e a formulação dos critérios da verdade. Intentam-se critérios satisfatórios ou suficientes para repensar o problemática da verdade. Válida é aqui a observação feita por Faustino Teixeira, ao referir-se ao pensamento de Schillebeeckx, “para [ele] esta questão é bem complexa e só pode ser situada dentro de um ‘círculo hermenêutico’ e sua definitiva resolução ‘somente em chave escatológica’. Entretanto, acentua que ‘o resultado que se alcança aprofundando a verdade de nossa religião não deve ser necessariamente discriminante no confronto com as outras

¹¹⁰ GESCHÉ. “O cristianismo e as outras religiões”, p. 37. Para Gesché, o Cristianismo apresenta em sua própria estrutura uma abertura que permite o relacionamento com as outras religiões e o questionamento de seu caráter exclusivo. Esse é o paradoxo cristão, “O cristianismo carrega em si mesmo (...) princípios imanentes de ‘relativização’ e de distância, que permitem considerar que não se sente como que encerrado numa certeza definitiva em todos os seus pontos e como que abarcando uniformemente todo o campo do juízo. O cristianismo não pertence ‘por si mesmo’ a uma tradição de afirmações monolíticas e sem fissuras”. *Ibidem*, p. 42.

¹¹¹ JIMÉNEZ. “Situación actual del diálogo interreligioso...”, p. 25.

¹¹² KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 111.

religiões. Nenhuma religião particular exaure o problema da verdade. Por isso devemos *in religiosis* abandonar seja o absolutismo, como também o relativismo”¹¹³.

Na esteira da negação do absolutismo e do relativismo, Küng objetiva resolução para a questão da verdade através da construção duma estratégia ecumênica. Nessa construção, um dos pontos levados em conta é a autocrítica. Mais do que ver os pontos críticos das outras religiões, é mister ver-se no espelho crítico delas. Com o método da crítica e autocrítica, pretende Küng superar a disseminada prática de comparar realidade das outras religiões a partir duma visão idealizada da própria religião¹¹⁴. Como consequência desse proceder, compara-se o erro do outro a partir duma idealizada virtude da própria religião. Assim, a compreensão que se tem do outro é amiúde deformada.

Além de ver-se a partir do espelho crítico das outras, a autocrítica numa religião realiza-se também pela orientação através da sua própria origem. O escrito ou a figura normativa de uma religião configura-se como um “critério interno válido para discernir a questão da verdade”¹¹⁵.

Outro ponto destacável na consolidação da estratégia ecumênica refere-se à elaboração de critérios específicos para o discernimento da verdade, o que significa clareza identitária. Cada religião deve estabelecer ou formular os seus. Tais critérios, no entanto, não se estendem objetivamente às outras religiões. Essa posição de Küng é criticada por França como privatização da verdade, pois os critérios específicos da verdade aplicam-se somente à própria religião¹¹⁶. Faustino Teixeira, diverge nesse aspecto, da posição de França. Vê a tematização de Küng sobre os critérios específicos mais como intento de ampliar a reflexão sobre o problema da verdade do que propriamente a sua privatização. Assim expressa, “o que ocorre de fato é que esta questão não pode ser trabalhada de forma discriminante para com as outras religiões”¹¹⁷.

¹¹³ TEIXEIRA, *A teologia das religiões: uma visão panorâmica*, p. 112.

¹¹⁴ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 115ss.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 120.

¹¹⁶ MIRANDA, “O encontro das religiões”, p. 15.

¹¹⁷ TEIXEIRA, “Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença”, p. 169 (nota 49).

Ao lado dos critérios específicos postulados como tarefa de cada religião, a *teologia ecumênico-crítica* também propõe às religiões a criação de critérios comuns ou critérios éticos gerais¹¹⁸. Estes são indispensáveis para a resolução da problemática da verdade entre as religiões, bem como para o fomento da paz. Em sintonia com os critérios específicos, os critérios comuns podem dar um passo significativo em prol duma cultura e religião da paz.

A pergunta pelo critério de verdade nas religiões mantém-se. Qual o critério fundamental para definir uma verdadeira religião? O critério pragmático arvora-se como intento de respostas. Quanto à solução por ele apresentada, vale preciosa ressalva: por maior que seja o seu contributo (a verdade de uma religião se verifica na sua praticidade), por si só ele é insuficiente. Seu limite decorre simplesmente do fato de que a verdade de uma religião não se reduz à sua utilidade¹¹⁹. Apesar dessa insuficiência, tal critério contribui em demasia por relacionar a verdade de uma religião à “práxis de uma vida verdadeiramente boa”¹²⁰. Veja a observação de Libanio feita, em particular, à Teologia da Libertação Latino-americana:

“De fato, mais do que nunca somos tentados hoje a transferir a questão teológica da verdade para uma solução pragmática. A religião seria verdadeira à medida que mostrasse serviços de bem à humanidade no espírito da frase evangélica de que se conhece a árvore pelos frutos (Mt 7, 15-20). E no nosso contexto de América Latina, o pêndulo da relação entre ortodoxia e ortopráxis inclina-se muito mais para o lado da ortopráxis”¹²¹.

Se o critério pragmático por si só torna-se insuficiente na resolução da questão da verdade, destino semelhante tem o critério meramente teórico. Conforme Küng, a “verdade de uma religião não se resolve apenas em pura teoria. O que é a verdade de uma religião não se descobre em sistemas de proposições verdadeiras sobre Deus, o homem e o mundo, e tampouco em uma série de artigos de fé, diante dos quais qualquer outra expressão seria falsa”¹²². A amplitude do dinamismo religioso, como realidade que incide diretamente na vida concreta dos seres humanos, impede a sua restrição à solução estritamente teórica.

¹¹⁸ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 121.

¹¹⁹ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 263.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 264.

¹²¹ LIBANIO, *A religião no início do milênio*, p. 191.

¹²² KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 273.

Dada a insuficiência da solução pragmática e teórica, tomadas em separado, o caminho apontado é relacioná-las. Verdade está relacionada à bondade, “a pergunta pela verdade (entendida num sentido mais teórico) ou pelo sentido da religião é ao mesmo tempo a pergunta pela sua bondade (entendida num sentido mais prático) e pelo seu valor”¹²³.

Desse modo, Kūng delineia um caminho novo para enfrentar a espinhosa questão da verdade nas religiões. Tal proposta será refletida mais adiante. Interessa, antes disso, saber como o problema da verdade foi solucionado historicamente. Noutros termos, quais as propostas que se erigiram como tentativas de respostas à questão.

3.2 – O ENFRENTAMENTO DO PROBLEMA DA VERDADE

O problema da verdade foi enfrentado historicamente por quatro caminhos, considerados por Kūng insuficientes na resolução da questão. Constata-se em todos limitações, tendo em vista uma resposta mais abrangente, conforme as exigências de uma era ecumênica. Basicamente, a cada um desses caminhos, com a sua tentativa de solução, corresponde uma estratégia particular.

Kūng assim os denominou: solução atéia (todas as religiões são falsas), solução exclusivista (somente uma religião é a verdadeira = estratégia da fortaleza), solução inclusivista (as religiões são verdadeiras enquanto relacionadas ao Cristianismo = estratégia do abraço)¹²⁴, solução relativista (todas as religiões são verdadeiras = estratégia da harmonização)¹²⁵. Esses pontos serão retomados de forma mais aprofundada no capítulo III, (especificamente no ponto 1. 1).

Nenhuma das quatro soluções históricas deram respostas satisfatórias ao complexo problema da verdade. Em todas, encontram-se lacunas, nalgumas, porém, as limitações ou

¹²³ Ibidem. p. 273.

¹²⁴ Ibidem. p. 270s. Veja a correspondente em: KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 114s.

¹²⁵ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 112.

lacunas são mais acentuadas que noutras. Diante dessa insuficiência das posições citadas, a construção de uma nova estratégia é imprescindível.

CONCLUSÃO

O problema da verdade é de importância tal que não pode ser omitido por uma teologia que pretenda a paz entre as religiões. Enfrentá-lo é tarefa da *teologia ecumênico-crítica*. Empreitada essa nada fácil, pois se constitui tal problema como um dos mais complexos e desafiadores da teologia do diálogo inter-religioso. O sacrifício em nome da verdade traz um rastro indesejável: privação da liberdade, muito sangue inocente derramado e outras atrocidades cometidas contra o ser humano. No centro do problema da verdade encontra-se a delicada questão: qual o caminho teológico lícito que permite a aceitação da verdade noutras religiões sem renunciar à própria verdade?¹²⁶ Esse questionamento propulsiona para a busca de solução e de critérios relativos à verdade. Tal construção é orientada pela experiência histórica da insuficiência de quatro tentativas de solução: atéia, exclusivista, inclusivista e relativista.

4 – A SOLUÇÃO PARA O PROBLEMA DA VERDADE.

Diante da insuficiência das quatro respostas históricas acima apontadas, a que Küng apresenta para enfrentar o problema da verdade denomina-se solução ou estratégia ecumênico crítica¹²⁷. Consiste tal solução, além da própria autocrítica, em fomentar critérios específicos da verdade em cada religião e, simultaneamente, buscar critérios comuns ou universais entre as religiões. Visando à resolução do problema da verdade, formula-se uma *criteriologia inter-religiosa*, que se pretende aceitável e aplicável entre as religiões.

¹²⁶ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 262.

¹²⁷ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 119ss; *Teologia a caminho...* p. 261ss.

Antes disso, interessam, porém, algumas observações da estratégia ecumênica em relação às religiões. Küng assim as resume: contra o indiferentismo, mais indiferença frente a qualquer ortodoxia que se absolutize; contra o relativismo, mais senso de relatividade diante dos absolutismos; contra o sincretismo que tudo mistura e confunde, mais vontade de síntese¹²⁸.

Além dessas observações, outras são acrescidas. Diante da intolerância religiosa, carece um espírito de tolerância, criador duma cultura pacífica, a qual não é sinônimo de que tudo possa ser aceito, o que seria uma traição da própria tolerância. “Quem tolera tudo, nada tolera”¹²⁹. Exige-se também que a liberdade não seja sacrificada em nome da verdade e vice-versa¹³⁰. Liberdade no sentido cristão é liberdade na responsabilidade. Mais que liberdade *de* (como o conceito moderno de liberdade) é liberdade *para* o outro¹³¹. O conceito de liberdade cristão¹³² é incompreensível na ausência da alteridade ou na sua anulação. Somente a partir da alteridade, compreende-se o sabor peculiar que o Cristianismo dá ao conceito de liberdade. A liberdade cristã “é a liberdade para uma nova

¹²⁸H. KÜNG, “Para uma teologia ecumênica das religiões: algumas teses para esclarecimento”, *Concilium*, 203/ n.º 1 (1986), p. 125. Essa temática é também desenvolvida em KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 135ss; *Teologia a caminho...*, p. 271.

¹²⁹ “Se, por um lado, a tolerância supõe a desaprovação e se, por outro, se absolutiza a tolerância de forma a não ser moralmente legítimo intervir ou contrariar nada, cai-se irremediavelmente num indiferentismo (individualista). A própria tolerância perde então o sentido. Simultânea e paradoxalmente cai-se numa nova forma de absolutismo, o absolutismo da tolerância, quando essa por essência nasce da ruptura com todo e qualquer absolutismo”. Cf. M. C. P. NEVES, “Tolerância: entre o absolutismo e o indiferentismo morais”, *Lisboa, Brotéria*, 155/ n. 1 (2002), p.36s.

¹³⁰ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 271.

¹³¹ J. COMBLIN, *Vocação para a liberdade*, São Paulo, Paulus, 1998.

¹³² Acerca do conceito de liberdade humana, fecunda tem sido a reflexão de Queiruga. A liberdade do ser humano enraiza-se no próprio Deus, Criador livre, gratuito e amoroso. A liberdade humana e a ação de Deus não estão contrapostas. Para que o homem sobressaia, não é preciso eliminar Deus ou diminuí-lo. Pelo contrário, a liberdade de Deus é possibilitante da liberdade humana. “Deus age criando e sustentando, ‘fazendo com que façamos’ ou, melhor, possibilitando e animando para que façamos. Ele não nos tira a responsabilidade, uma vez que, sem nossa colaboração nada pode suceder no reino da liberdade; nem nos abandona no jogo desesperado, entre Sísifo e Prometeu, de uma liberdade solitária diante de uma tarefa inacabável. Repetindo: *quem trabalha sempre é Deus, quem pode ficar na passividade ou resistir somos nós*. O mais admirável é que nosso esforço é sempre precedido e acompanhado por sua presença ativa e amorosa, inscrita em sua ação mais ampla, que nos convida sem nos obrigar e nos move sem nos forçar”. QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 35.

Conforme Küng, a liberdade do homem é a “grande oportunidade do homem, querida, afirmada e possibilitada por Deus”. Cf. KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...*, p. 119.

responsabilidade em relação às pessoas, ao meio ambiente, à natureza, e em relação ao absoluto. Verdadeira liberdade é, pois, uma liberdade para a verdade”¹³³.

Por fim, Küng frisa: “Também os cristãos não detêm *nenhum monopólio da verdade*”¹³⁴. Isso significa que a demarcação entre verdade e falsidade dá-se na própria religião¹³⁵. Também o Cristianismo não está isento de pecado, erros e culpas. Consequentemente, o fomento dessa consciência reivindicada do Cristianismo maior abertura face às religiões e, à teologia, em particular, uma exigência fundamental.

4.1 – EXIGÊNCIA À TEOLOGIA.

A solução ecumênica obriga que a teologia seja capaz de abandonar a mentalidade de gueto em vista dum ecumenismo planetário¹³⁶. Para esse fim, ela deve manter, em sua hermenêutica, duas constantes irrenunciáveis a uma teologia que se pretende crível. Terá de articular em atitude de equilíbrio dois pólos essenciais, fidelidade à Escritura e abertura ao mundo da experiência. Assim explicita Küng: “Como não pode haver uma teologia *separada do mundo*, tampouco pode haver uma teologia *separada de Deus*”¹³⁷. Dupuis, na justificativa de sua metodologia hermenêutica para a teologia do diálogo inter-religioso, acrescenta um terceiro pólo: o intérprete. Esse terceiro pólo não é o indivíduo isolado como se poderia precipitadamente pensar, mas a comunidade de fé¹³⁸.

Segundo Küng, uma teologia cristã autêntica tem por superada a dicotomia entre razão e fé, problema que por longo tempo exigiu concentração de esforços por parte da fé cristã. Além de ser feita desde o horizonte atual da experiência, tal teologia deve considerar a contribuição das ciências, método, rigor científico e outros. Sem essa contribuição,

¹³³ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 136.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 136.

¹³⁵ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 272.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 232.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 196.

¹³⁸ Para Dupuis, a teologia hermenêutica consiste “em um progressivo e contínuo ir e vir entre a experiência contextual presente e o testemunho da experiência original, confiada à memória da tradição da Igreja – e vice-versa (...). Na realidade, não se trata de uma ‘circularidade’ entre dois componentes, e sim de uma ‘triangularidade’ de uma interação de três vértices: o ‘texto’ ou o ‘dado’ de fé, o ‘contexto’ histórico e o intérprete ‘hodierno’”. DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 32.

evidencia-se a incapacidade da teologia de compreender a realidade do tempo presente e, conseqüentemente, de oferecer respostas pertinentes a esse tempo. E, assim, é necessário que a teologia seja “aberta ao mundo e orientada ao presente”¹³⁹.

Em consonância com o *paradigma* pós-moderno, exige-se da teologia que ela seja veraz, livre, crítica e ecumênica. Veraz, porque deve dar razão da própria fé, exprimindo a verdade cristã de modo crível; “sem uma teologia crível não pode haver uma Igreja crível”¹⁴⁰. Livre, significa que possa ser feita no espírito de liberdade, sem coerções; “sem uma teologia livre não pode existir um Igreja livre”¹⁴¹. Crítica, que esteja vinculada a atitude científica frente à verdade; “sem uma teologia crítica não pode existir uma Igreja crítica”¹⁴². E ecumênica, que vise ao entendimento entre as Igrejas cristãs e entre as religiões; “sem uma teologia ecumênica não pode existir uma Igreja ecumênica”¹⁴³.

De outro modo, Küng sintetiza que a teologia ecumênica cristã deve ser católica (que tenha perspectiva universal), tradicional (sem ser tradicionalista), cristocêntrica e teórico-científica (mas também prático-pastoral)¹⁴⁴. Esse último aspecto enfatiza algo relevante para a reflexão teológica, a linguagem. A teologia deve utilizar um discurso compreensível não só a especialistas, mas também a outros. Nesse sentido, é pertinente a crítica de alguns (as) teólogos (as) ao discurso teológico utilizado até então¹⁴⁵. Na sua maioria, as críticas mais fortes provêm da teologia feminista. Acusam tal discurso de ser excessivamente androcêntrico e, portanto, não dá conta de tematizar a libertação das mulheres¹⁴⁶.

¹³⁹ KÜNG, *Teologia a caminho...* p. 196.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 236.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 238.

¹⁴⁵ Segundo José Comblin, a linguagem teológica revela uma crise, “a teologia é uma ciência reservada aos especialistas. Os pobres que usam uma linguagem mítica ou metafórica nunca têm acesso à ciência da fé. Nunca podem chegar a contemplar a verdade no seu esplendor”. Cf. J. COMBLIN, “Nota sobre as tarefas de uma teologia da libertação no final do século XX”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo. SOTER/ Loyola, 1997, p. 190.

¹⁴⁶ Uma das teólogas feministas mais enfática nessa crítica, mediada pela análise a partir da categoria gênero, é Ivone Gebara. Segundo Ivone, a linguagem excessivamente essencialista da teologia cristã não permite captar o mal que se revela no cotidiano das mulheres sob múltiplas faces: como mal de não ser, mal de não poder, mal de não ter e mal de não saber. Cf. I. GEBARA, *Rompendo o silêncio: a fenomenologia do mal no feminino*, Petrópolis, Vozes, 2000.

Concluindo, a estratégia ecumênica, fruto da *teologia ecumênico-crítica*, requer teologias em conformidade com a consciência de um paradigma ecumênico. A *teologia ecumênico-crítica*, por sua vez, açula a Igrejas ecumênicas, em vista do horizonte de maior amplitude, correspondente ao do paradigma em questão. Em razão de não ser o ecumenismo apenas uma questão idealizada, confirma-se na prática que, sem Igrejas ecumênicas, não há teologia ecumênica. A construção de um ecumenismo planetário reserva à teologia ecumênica uma tarefa básica.

4.2 – A TAREFA DA TEOLOGIA ECUMÊNICA

A *teologia ecumênico-crítica* defronta-se com uma tarefa fundamental, que consiste em despertar, lembrar, exigir e motivar as igrejas cristãs e as religiões para não apenas a coexistência – o que seria muito pouco - mas sobretudo para a convivência pacífica¹⁴⁷. Ante esse desafio a tolerância é imprescindível como ponto de partida, mas insuficiente como fim a alcançar. Conforme Sérgio P. Rouanet, “a tolerância é um cessar-fogo na guerra das diferenças, mas ainda não é a paz”¹⁴⁸. Mais do que tolerar o outro, a teologia ecumênica insiste na convivência, na inter-relação, como condição indispensável ao diálogo.

Frente ao surgimento dos diversos fundamentalismos, sobretudo o religioso, somente uma cultura da tolerância e da convivência pacífica podem indicar um futuro promissor à humanidade. Do contrário, as relações socioculturais e inter-religiosas serão amiúde o barril de pólvora de até então. Os conflitos prosseguirão como leme da história dos povos. De acordo com Küng, é comum os conflitos serem “jogados sobre os ombros de pessoas inocentes, quando se provocam ondas de refugiados com o fim de desestabilizar o lado oposto, quando cidades são sitiadas e submetidas à fome...regiões são tornadas inabitáveis e águas imprestáveis. Para destruir psicologicamente a ‘força de resistência’ do adversário chega-se mesmo a tentar contra mulheres e crianças”¹⁴⁹. Uma teologia

¹⁴⁷ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 100.

¹⁴⁸ ROUANET. “O eros das diferenças”, p.

¹⁴⁹ KÜNG. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, p. 262. Cf. a sintética e interessante obra sobre os principais crimes religiosos na história humana. J. A. HAUGHT, *Perseguições religiosas: uma história do fanatismo e dos crimes religiosos*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2003.

ecumênica além de reafirmar a indignidade da guerra, intenta combatê-la em sua raiz mais profunda com o antídoto da tolerância e da paz.

Conforme Comblin, a guerra é endêmica, mas goza de enorme recepção entre os homens do poder. Seu prestígio é tamanho “que os governos acham nela o meio mais seguro de refazer a unidade nacional”¹⁵⁰. Tal fato verifica-se recentemente nas campanhas militares do presidente dos EUA, George W. Bush, e do primeiro ministro de Israel, Ariel Sharon. Comblin está coberto de razão ao afirmar que os promotores da guerra não são os pobres, mas aqueles que detêm os meios para fazê-la. Os pobres, ao contrário, são as vítimas da guerra. Com isso, não se diz que entre os pobres não haja algum tipo de violência.

A partir da realidade virulenta dos conflitos e guerras, entende-se melhor o alcance de uma das máximas elementares da teologia de Küng: *não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões*. Essas últimas, em razão do poderio de motivação e de convocação, o qual lhes é próprio, podem ser de enorme serventia na instauração duma ordem justa, bem como na edificação duma cultura alicerçada no respeito às diferenças e no convívio pacífico. Segundo Faustino, a paz se apresenta como um dos imperativos do diálogo inter-religioso¹⁵¹.

Para a realização da tarefa de convivência pacífica, é peremptório que as religiões, teologias e Igrejas reconheçam suas responsabilidades frente a paz mundial¹⁵² ou, dito de outro modo, que se reconheçam “parteiras de um *ethos* mundial”. Fundamenta-se aí a esperança e o anseio vigorosos da teologia ecumênica: “O que significaria para o mundo de amanhã se os líderes religiosos de todas as grandes religiões e também das pequenas religiões hoje se pronunciassem decididamente em favor da responsabilidade pela paz, pelo amor ao próximo, pela não-violência, pela reconciliação e pelo perdão?”¹⁵³.

¹⁵⁰ COMBLIN. *Antropologia cristã*, p. 206.

¹⁵¹ TEIXEIRA. “Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença”. p. 156.

¹⁵² KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 261.

¹⁵³ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 108.

Küng relaciona essa tarefa de convivência pacífica entre Igrejas, teologias e religiões, às exigências éticas fundamentais, culminando, assim, num grande projeto ético para a humanidade.

4.2.1 – O PORQUÊ DE UMA ÉTICA

Uma justificativa convincente para o desdobramento da teologia de Küng num grande projeto ético e ecumênico para a humanidade é o fato de que a paz, para ser alcançada, não se restringe a uma aliança inter-religiosa. Urge que uma coalizão em prol da paz dê-se entre crentes e não crentes, entre os mais diversos grupos, ideologias e instituições. Tal coalizão far-se-á em torno das questões éticas fundamentais. Para R. Mancini, “apesar de escolher as grandes tradições religiosas como interlocutoras preferenciais, [Küng] tenta recuperar a responsabilidade pela salvação do planeta também àqueles que não crêem, desde que estejam eticamente motivados, utilizando-se da tese ecumênica segundo a qual o fator humano é o critério fundamental”¹⁵⁴.

Segundo Küng, é mais fácil conseguir um consenso básico entre as religiões em torno das questões éticas que em torno dos dogmas¹⁵⁵. Para a consolidação de uma era de comunhão e convivência humana pautadas na dignidade, é premente um mínimo de “consenso fundamental no que tange a valores, normas e posturas”¹⁵⁶. Sem uma ética, a sobrevivência da sociedade humana se encontra ameaçada. Noutras palavras, “não haverá paz interna sem a concordância de que os conflitos sociais serão resolvidos de forma não-violenta; não haverá uma ordem econômica e jurídica sem a disposição de ater-se a determinadas leis; não haverá instituição sem a anuência pacífica dos cidadãos e cidadãs”¹⁵⁷.

A referência aos valores e às normas, portanto, é decisiva. Sem essa referência, a ameaça dá-se não somente no âmbito individual, o da pessoa, igualmente nos grupos e nas

¹⁵⁴ MANCINI, “Éticas da mundialidade...”, p. 80.

¹⁵⁵ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 11.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 63.

instituições. Também eles carecem dessa orientação ética. Kūng explicita pormenorizadamente tal necessidade de uma orientação ética tanto para a política quanto para a economia em seu livro, *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Essa orientação ética traduz-se na categoria “responsabilidade”. Pretende essa orientação, “uma *política* com responsabilidade, que procure realizar o precário equilíbrio entre ideais e realidades; uma *economia* com responsabilidade, que saiba unir as estratégias econômicas com as convicções éticas”¹⁵⁸.

Diante das ameaças do tempo atual (fundamentalismos, ameaça atômica, destruição do meio ambiente, pobreza generalizada, guerras e outros), pauta-se como estratégia de futuro a responsabilidade planetária¹⁵⁹. A exigência irrenunciável de uma ética fundamentada-se na responsabilidade individual e coletiva pelo futuro. Desdobra-se tal responsabilidade na implementação e na formulação de uma ética que efetive, na relação com a natureza, o sentido do *cuidado*¹⁶⁰. Essa preocupação e responsabilidade são os sulcos profundos da reivindicação de um ecumenismo planetário. A vida, como realidade complexa e dinâmica de relação e de existência entre todos os seres vivos, é o horizonte perscrutado desse ecumenismo.

Se o consenso fundamental pode ser conseguido em torno das questões éticas, pergunta-se, então: por que uma fundamentação religiosa para o projeto ético-ecumênico? Não bastaria, nesse caso, a ética? Com que têm a contribuir as religiões?

4.2.2 – O SENTIDO DA FUNDAMENTAÇÃO RELIGIOSA

¹⁵⁸ KÜNG. *Uma ética global para a economia e a política mundiais*. p. 471.

¹⁵⁹ Geffré é outro entre os vários autores que tem destacado a necessidade de uma ética planetária. “Na era da mundialização, a comunidade das nações reclama uma ética planetária ou global para além da diversidade de culturas e religiões. Assim todas as culturas são convidadas a escutar a voz da consciência humana universal, cuja uma das expressões se encontra na Declaração dos Direitos Humanos. Esta ética global será a ocasião de uma interpelação recíproca entre as morais com fundamento religioso e as éticas denominadas seculares”. GEFFRÉ. “Para um cristianismo mundial”. p. 206.

¹⁶⁰ A categoria cuidado é chave no pensamento de Leonardo Boff, em sua fase eco-teológica. Cf. L. BOFF. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, 1999. Veja também: *Ética da vida*, op. cit.; *Ethos mundial, um consenso mínimo entre os seres*, São Paulo, Letraviva, 1999.

Pretende-se, neste ponto, ser mais sintético, uma vez que ele já foi mais desenvolvido no item 2. 2 “A justificação das religiões”. Ressalta-se aqui o motivo da fundamentação religiosa para o projeto ético¹⁶¹. As religiões têm contribuição ímpar a dar. Há nelas um manancial riquíssimo de valores, capazes de renovar a sociedade através duma atualização dinâmica. Apesar das críticas modernas que lhes foram impostas, elas se apresentam na atualidade como rebentos robustos.

Soma-se a essa razão o poder de motivação ética das religiões. Mais do que filosofias e outras propostas, elas conseguem motivar o agir humano em torno de determinadas causas¹⁶². Daí a confiança nelas creditada. As religiões têm poder de transformação inigualável. Compreende-se, assim, o contributo que elas podem oferecer à humanidade, através de um consenso básico entre si mesmas, no que diz respeito aos valores e normas.

A força das religiões vem do seu condicionamento. Elas condicionam a partir de um incondicional¹⁶³. E, por essa razão, nenhuma outra filosofia consegue ser tão persuasiva¹⁶⁴. Segundo Boff, tal poder de convencimento é reconhecido até mesmo por um ex-assessor do pentágono, Samuel Huntington. Segundo ele, o que de fato conta para as pessoas são as convicções religiosas, a família e os credos. “É por estas coisas que elas combatem e até estão dispostas a dar sua vida”¹⁶⁵.

CONCLUSÃO.

Küng propõe, como solução para o problema da verdade, a construção de uma estratégia ecumênica, ao mesmo tempo crítica, autocrítica e fiel às origens. Essa estratégia faz à teologia uma exigência fundamental, que ela abandone a mentalidade confessional de gueto em vista dum ecumenismo planetário. Tal exigência vem acompanhada de uma tarefa

¹⁶¹ H. KÜNG. “Em busca de um ‘ethos’ mundial das religiões universais”. *Concilium*, 228/ n. 2 (1990), p. 126s.

¹⁶² KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 85.

¹⁶³ *Ibidem*. p. 80s.

¹⁶⁴ *Ibidem*. p. 66.

¹⁶⁵ BOFF. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. p. 58.

peremptória. A *teologia ecumênico-crítica* vê-se na incumbência de motivar as religiões não apenas para a coexistência, mas principalmente para a convivência pacífica. Isso passa primariamente pelo reconhecimento da responsabilidade de cada religião frente à paz mundial. A evocação dessa responsabilidade remete à relação entre ética e religião. Justifica-se a primeira pela necessidade de um consenso básico em torno das questões éticas fundamentais como garantia da sobrevivência humana. A religião, por sua vez, é justificada pelos seus valores e pela capacidade de motivar eticamente a partir de um absoluto.

Com a estratégia ecumênica, deu-se um passo considerável para se posicionar frente ao problema da verdade, mas é bom que se diga, que tal passo é ainda insuficiente. O escopo de uma resposta mais pertinente na resolução da verdade inter-religiosa, leva Küng à formulação duma criteriologia básica como sustentação da estratégia ecumênica. Tal criteriologia é denominada de inter-religiosa.

5 – A CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA

A solução ou estratégia ecumênica para o enfrentamento do problema da verdade culmina na formulação de uma *criteriologia inter-religiosa*. Implica essa criteriologia a elaboração de três critérios comuns que possam ser aplicados às religiões. São estes: critério ético geral, critério religioso geral e *critério específico cristão*¹⁶⁶. Cada um desses critérios tem o seu significado próprio e o seu ponto de comunhão com os demais.

5.1 – O CRITÉRIO ÉTICO-GERAL: O HUMANO

Fundamentado na dignidade humana, Küng formula um critério ético básico. Tal critério não se restringe às pessoas individualmente, abrange principalmente as religiões¹⁶⁷. Segundo esse critério, bom é o que promove a pessoa em todas as suas dimensões, individual e coletiva. E mal é aquilo que destrói ou impede a realização da pessoa.

¹⁶⁶ KÜNG. *Projeto de ética mundial*.... pp. 136-140.

Igualmente, bom e mal, verdade e falsidade abrangem também as religiões. Uma religião é boa e verdadeira se é promotora do humano¹⁶⁸. É falsa e ruim quando difunde desumanidade, impedindo assim a realização do humano, individual e social¹⁶⁹.

Dois questionamentos, no entanto, são feitos ao humano como *critério ético geral*. No primeiro, interroga: a referência ao humano não constituiria uma redução do religioso ao “puramente humano”? O recurso ao humano não estaria criando uma “superestrutura”, ante a qual as religiões fossem avaliadas e condenadas?¹⁷⁰ O segundo questionamento pergunta: o conceito do humano não é estritamente ocidental, para ser aplicado às religiões?

Na linha do primeiro questionamento, endossa-se também a crítica de França. Segundo ele, o recurso de Küng ao humano “não convence por se tratar de um critério meramente fenomenológico, que tornaria a teologia das religiões dependente da antropologia dominante em cada época”¹⁷¹. Küng destaca, no entanto, que entre

¹⁶⁷ Ibidem, p. 127.

¹⁶⁸ Dupuis concorda com a afirmação de que uma religião seja verdadeiramente boa à medida que promova o humano. Ressalva, porém, que daí não se pode inferir a verdade acerca de Jesus Cristo. “Se Jesus é realmente único, isto não deveria verificar na vida de fé das comunidades cristãs? (...) É necessário denunciar o que há de falaz neste princípio. O cristianismo não ventura nenhuma pretensão em relação aos cristãos, sim no que se refere a Jesus Cristo. Ele é quem é único, mas não os cristãos (...), o Mistério de Jesus Cristo e sua unicidade não dependem da qualidade de testemunho de seus discípulos. É um dom de Deus à humanidade que não tem volta: a fidelidade de Deus não depende das infidelidades dos cristãos. Não é exato, portanto, dizer que a verdade sobre Jesus Cristo depende da práxis dos cristãos. Como tampouco é certo que não haja verdade que não seja verificada pela práxis; já que a práxis mesma necessita de critérios de verdade para guiar-se”. Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Paulinas, 1991, p. 284.

¹⁶⁹ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 128; *Teologia a caminho...*, p. 279.

¹⁷⁰ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 276.

¹⁷¹ MIRANDA, “Encontro das religiões”, p. 17. Conforme França, a determinação do próprio fundamento da existência do diálogo inter-religioso é uma questão teológica básica, porque se refere “à própria realidade transcendente apontada pelas diversas religiões”. A partir dessa consideração, tece críticas a algumas tentativas de estabelecer uma base comum para o diálogo inter-religioso desde a perspectiva externa, que não a teológica.

Desse modo, a noção de “fé” comum a todas as religiões revela dificuldades, pois a fé é sempre determinada. Uma noção de fé que fosse o resultado da abstração do comum a todas as religiões seria demasiadamente vaga. Do mesmo modo, a idéia de uma “experiência religiosa comum” subjacente a múltiplas crenças presentes no mundo mostra-se insuficiente. Seu problema consiste em conceber a experiência como um momento separado da sua interpretação. Afinal, toda experiência é interpretada. “Pela mesma razão não podemos aceitar a *experiência básica e humana de finitude e contingência*, dada juntamente com sua abertura ao transcendente, pois a estrutura Transcendental que caracteriza o ser humano só nos é mediatizada pelo categorial, histórico, sócio-cultural” (p.111). A invocação de uma “Realidade Última” é também questionável, pois, segundo tal concepção, o que as religiões confessam dessa “Realidade Última” são apenas experiências humanas da realidade inatingível e inacessível. França questiona se essa realidade assim concebida encontra-se presente em alguma religião, se esse procedimento não passa de um postulado obtido da história e da filosofia das religiões. Por fim, França questiona também a noção de “libertação

humanidade e religião a relação é dialética: “verdadeira humanidade é o pressuposto para a verdadeira religião; verdadeira religião é a realização da verdadeira humanidade”¹⁷². Além disso, acrescenta que nas religiões o humano está enraizado no absoluto. Não se pretende um humanismo autônomo que se ponha acima das religiões, numa espécie de super-estrutura¹⁷³.

Com relação ao segundo questionamento, de o humano ser uma idéia tipicamente devedora do Cristianismo e do humanismo europeu e, portanto, ocidental em demasia, Küng responde que não. O humano pode ser fundamentado em todas as tradições religiosas. Garimpendo os seus textos normativos, depara-se com um núcleo de defesa do humano, a título de exemplo, no Judaísmo, o Decálogo¹⁷⁴.

O humano constitui-se, assim, um critério ético fundamental¹⁷⁵, a partir do qual se pode perguntar pela prática das religiões. Trata-se, portanto, de um critério de verificação simultaneamente pragmático e teórico. Pragmático, porque interroga pela prática de cada religião, se ela promove a dignidade humana individual e coletivamente. Se assim ela o faz, conclui-se que seja boa e verdadeira. E é, simultaneamente, um critério teórico, porque a pergunta pela bondade de uma religião leva conseqüentemente à pergunta pela sua verdade. Bondade e verdade estão estreitamente relacionadas¹⁷⁶.

comum” como base para o diálogo inter-religioso, justamente por ser um critério situado fora das religiões. É nessa linha que tece sua crítica ao recurso de Küng ao critério do *humanum*.

Após criticar as várias tentativas de estabelecimento de uma base comum para o diálogo inter-religioso, aponta a própria estrutura do humano como ser constitutivamente de abertura para uma realidade que o transcende como base comum. A consciência dessa abertura decorre “da dolorosa experiência da sua própria contingência e de tudo o que o rodeia, que lhe aponta assim a necessidade de um fundamento não relativo, de uma realidade última absoluta (...). O que diz a mais a experiência religiosa é que esse horizonte transcendente implicado na própria estrutura do ser humano recebe um conteúdo positivo: trata-se de uma pessoa. Tal passagem se deve ao próprio transcendente, que, por ser inacessível ao ser humano, aparece assim como auto-revelador. Só o próprio transcendente pode se dar a conhecer ao homem” (p.118). Ibid., *O cristianismo em face das religiões*, São Paulo, Loyola, 1998, pp. 105-132.

¹⁷² KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 129.

¹⁷³ Ibidem, p. 129.

¹⁷⁴ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 130.

¹⁷⁵ Essa idéia do humano como critério fundamental para a teologia do diálogo inter-religioso está presente também no pensamento de Claude Geffré. Segundo ele, não existe contradição entre a busca do absoluto e a do autenticamente humano. A partir do absoluto, compreende-se o humano. “Na era da globalização, o verdadeiro caminho do diálogo inter-religioso, é *antropológico*. O ecumenismo em escala mundial nos permite realizar o aprendizado duma humanidade plural em busca de salvação”. Cf. GEFFRÉ, “Para un cristianismo mundial”, p.206s.

¹⁷⁶ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 273.

Na espiral descendente da *criteriologia inter-religiosa*, o *critério ético geral* significa abertura e disponibilidade ao diálogo, como busca de consenso básico entre as religiões em torno da dignidade humana. O *critério religioso geral*, recorda que tal abertura não se faz sacrificando a identidade, ou seja, sem fidelidade à própria religião. O que significa esse critério?

5.2 – O CRITÉRIO RELIGIOSO GERAL

Na dinâmica da *criteriologia inter-religiosa*, o critério ético geral é seguido pelo *critério religioso geral* ou também denominado canônico. Conforme esse último, “uma religião é verdadeira e boa, na medida em que ela permanece fiel à sua *origem ou ao cânone*, isto é, à sua verdadeira “essência”, ao seu escrito ou figura normativa, à qual sempre de novo recorre”¹⁷⁷. Em épocas de grandes transformações sociais, como a atual, a necessidade de fidelidade ao cânone ou à figura normativa é ainda mais premente. Isso não significa, no entanto, transladação da identidade religiosa para o tempo atual¹⁷⁸, pois identidades não se petrificam, mas são construídas num processo reinterpretativo que urge sempre respostas atualizadas. “A questão do outro, da concentração em sua alteridade, constitui hoje o ‘novo caminho para a identidade’”¹⁷⁹.

O *critério religioso geral* aplica-se a todas as religiões. Nalgumas, porém, a sua evidência está mais explícita. Esse é o caso das religiões históricas. Contudo, mesmo nas religiões místicas existe um escrito ou figura normativa definidora da sua essência¹⁸⁰. A desintonia com esse escrito ou figura normativa equivaleria à distorção da própria fé. Desse modo, a autenticidade para o Budismo está na normatividade do Buda, do dharma (libertação, doutrina) e do sangha (comunidade de monges), para o Hinduísmo, o normativo são os Vedas.

¹⁷⁷ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 136.

¹⁷⁸ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 281.

¹⁷⁹ TEIXEIRA. *Teologia das religiões...*, p. 189.

¹⁸⁰ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 282.

Assim, o *critério religioso geral* está embasado na noção de “firmeza de posição”. Tal noção está mais próxima da clássica virtude romana da “constância”. “Significa uma posição e direção firmes, firmeza de posição, mas também perseverança, consequência, resistência, intrepidez, coragem”¹⁸¹. Trata-se duma realidade dinâmica, e não estática.

Firmeza de posição não significa empecilho ao diálogo inter-religioso, mas condição imprescindível. Ela exige clareza em relação àquilo que é irrenunciável na própria religião, sua identidade. Conforme Palácio, a identidade, além de ser fundamental para dar sentido a existência, “é a condição indispensável para qualquer *diálogo responsável*”¹⁸². Diálogo não se faz com “arrogância identitária” e tampouco sem clareza identitária. Ambas as posturas são destrutivas do veio dialógico.

O diálogo exige articular disponibilidade interior de abertura e acolhida com convicção religiosa¹⁸³. Desse modo se expressam os dois critérios *da criteriologia inter-religiosa* de Küng. O *critério ético geral* ressalta que o diálogo dá-se a partir de pontos comuns, em torno de questões éticas fundamentais. Sem um consenso mínimo¹⁸⁴ em torno dessas questões, torna-se inviável qualquer tentativa de comunhão. Entre as questões éticas, é central aquela que deve nortear o horizonte das religiões em busca duma humanidade nova, isto é, o humano. E, com o *critério religioso geral*, Küng chama atenção para um ponto consensual na teologia do diálogo inter-religioso: a exigência de fidelidade ao escrito ou à figura normativa da própria religião. Sem a convicção do que seja essencial na própria religião, o pretense diálogo termina em proselitismo. Assim, o *critério religioso geral* abre a perspectiva para o terceiro critério, o *específico cristão*.

5.3 – O CRITÉRIO ESPECÍFICO CRISTÃO

O *critério especificamente cristão* significa fidelidade a Jesus Cristo. Nesse sentido, a verdade e a bondade de uma religião são avaliadas conforme o espírito de Cristo. “Uma

¹⁸¹ KÜNG, *Projeto de ética mundial...*, p. 133.

¹⁸² PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, p. 316. Grifo do autor.

¹⁸³ TEIXEIRA, *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*, p. 210ss.

¹⁸⁴ KÜNG, “Em busca de um ‘ethos’ mundial das religiões universais”, p. 117s.

religião é verdadeira e boa, na medida em que na sua teoria e prática permite reconhecer o espírito de Jesus Cristo”¹⁸⁵, isto é, enquanto deixa irradiar a sensibilidade humana da pessoa de Jesus.

Pode-se objetar quanto a esse critério, se ele não seria uma nova forma de imperialismo cristão. A tematização de Küng, porém, não dá margem para tal interpretação. Quanto à aplicabilidade do *critério especificamente cristão*, há um alerta fundamental. Ele pode somente ser aplicado às religiões, de modo indireto. Diretamente, só se aplica ao Cristianismo. Isso porque cada religião tem o seu critério específico de verdade, a partir do qual é verificada a sua autenticidade (não em decorrência de um critério inclusivo)¹⁸⁶. Assim como existe um *específico cristão*, há também um específico budista, um específico muçulmano e outros. Descarta-se, assim, tanto a solução exclusivista quanto a inclusivista. A verdade de uma religião não decorre da verdade de outra.

Mesmo levando em conta o *critério especificamente cristão*, a questão da verdade parece não ter encontrado resposta satisfatória. Pode-se questionar: se o critério definitivo da verdade é o específico de cada religião, tal postura não beira ao reavivamento do relativismo? Como enfrentar a questão da verdade para além das soluções exclusivistas, inclusivistas e relativistas?

Visando a responder ao problema da religião verdadeira numa posição nova, Küng acrescenta à *criteriologia inter-religiosa* três perspectivas, duas *horizontais* (*interna e externa*) e *uma vertical*, relacionando-as. A primeira identifica-se com a posição fenomenológica, e a segunda define-se como posição teológica. *Conforme a perspectiva externa*, todas as religiões são verdadeiras, logicamente, à medida que correspondem aos *critérios gerais (ético e religioso)*. *A perspectiva interna*, por sua vez, acentua que somente uma religião é a verdadeira, aquela na qual se vive a fé, *perspectiva existencial*. Somente numa religião encontra-se o sentido fundante para a própria vida, e não, simultaneamente, em várias.

¹⁸⁵ KÜNG. *Projeto de ética mundial...* p. 137; *Teologia a caminho...*, p. 283.

¹⁸⁶ KÜNG. *Teologia a caminho...* p. 285.

Tal *perspectiva existencial* não exclui que haja verdade nas religiões, mas as vê como verdadeira sob condições. Desde que não estejam em oposição à mensagem cristã, podem tanto complementar quanto a enriquecer¹⁸⁷. Essa perspectiva tomada em isolado dá a impressão de não se ter superado a abordagem inclusivista. Küng, porém, ressalta um relacionamento dialético entre as duas perspectivas. O cristão considerará sempre a sua verdade fundamental, aquela que lhe dá o sentido de vida, Jesus de Nazaré, uma pessoa concreta, e não um mito. Uma pessoa cuja vida foi plenamente vivida em referência a Deus¹⁸⁸. O termo *Abba*, tal como é vivido por Jesus, expressa a novidade dessa referência¹⁸⁹. Mas, em decorrência dessa verdade fundamental e em comunhão com o espírito de Jesus Cristo, o cristão tratará os crentes de outras religiões com respeito e dignidade¹⁹⁰.

Às duas visões, *externa e interna*, Küng estabelece a *dimensão vertical*. Conforme essa dimensão, nenhuma religião é detentora exclusiva da verdade. Apenas Deus, o Absoluto, possui toda a verdade¹⁹¹. Nem mesmo o Cristianismo, com a peculiaridade de sua revelação, possui o monopólio da verdade. Tal consideração abre as vias dialógicas para a complementariedade e o enriquecimento entre as religiões. O futuro de todas elas, assim como para Dupuis, será a comunhão plena com esse Absoluto.

Concluindo, o *critério especificamente cristão* juntamente com os *critérios ético geral e religioso geral* proporcionam uma vantagem, ao abordar o problema da verdade. Possibilitam a fuga tanto da posição absolutista quanto dos cantos de sereia do relativismo.

¹⁸⁷ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 290.

¹⁸⁸ J. SOBRINO, *Jesus Cristo libertador: a história de Jesus de Nazaré*. São Paulo, Vozes, 1994. pp. 202-238. Segundo Sobrino, na oração de Jesus, aparece de um modo especial a sua vida referenciada ao Pai, bem como aparece o modo como é vivida essa referência, na fé. "Deus é aquele a quem Jesus responde e corresponde na fé. E da fé realizada de Jesus se deduz definitivamente quem é Deus para Jesus. Deus é o sumamente bom. Pai, o amor que está na origem de tudo, garantia do sentido de sua vida e no qual ele pode descansar". *Ibidem*, p. 235.

¹⁸⁹ "Dirigir-se a Deus como 'Pai' é a expressão mais ousada e mais simples de absoluta confiança que atribui a Deus todo bem, que nele confia e a ele se confia". Cf. KÜNG, *Ser cristão*, p. 272.

¹⁹⁰ KÜNG, *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, p. 272.

¹⁹¹ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 290s.

5.4 – A VANTAGEM DA CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA

A grande contribuição da *criteriologia inter-religiosa* está em possibilitar um enfoque novo sobre o problema da verdade. Nesse enfoque, evitam-se soluções consideradas insuficientes, como a exclusivista, a relativista e a inclusivista. A novidade consiste em enfrentar o problema da verdade a partir da inter-relação dos três critérios fundamentais: *ético geral, religioso geral e específico cristão*. Isso, sem dúvida, impossibilita uma visão unidimensional acerca da verdade.

Os dois primeiros critérios apontam para aquilo que deve ser comum às religiões: um consenso básico em torno do humano, relacionado à fidelidade ao cânone, ou figura normativa de cada religião. O terceiro critério ressalta que cada religião tem um critério específico de verdade, a partir do qual ela avalia as demais religiões. E, para a fecundidade do diálogo inter-religioso, isso é mais benéfico que prejudicial. Em conformidade com esse critério, o cristão avalia uma religião como boa e verdadeira enquanto nela percebe o espírito de Jesus Cristo (o respeito pelo diferente, a sensibilidade pelos que sofrem, a vida descentrada de si mesmo e etc.).

Os três critérios elucidam em seus inter-relacionamentos que o diálogo exige simultaneamente disponibilidade interior de abertura ao outro e convicção religiosa. Essas duas condições não estão em oposição, tampouco uma deve significar o aniquilamento da outra. A relação entre elas informa que, sem espírito de abertura, não há diálogo. Do mesmo modo, sem identidade bem definida, sem convicção do que é essencial a cada parte, o diálogo pode se transformar em algo que não seja diálogo.

Assim, a estratégia ecumênica, sustentada por uma *criteriologia inter-religiosa*, juntamente com a elaboração de três perspectivas essenciais (*interna, externa e vertical*), propõe nova solução para o problema da verdade. Consiste tal solução em articular a contribuição fenomenológica (todas as religiões são verdadeiras) com a teológica e existencial (apenas a minha religião é a verdadeira). A essas duas, uma terceira é acrescentada (*perspectiva vertical*). Exige esta que toda religião desça do seu pedestal de exclusividade, pois verdade total somente Deus possui. Constata-se uma fecunda tensão entre as três.

O mesmo ocorre com os três critérios fundamentais. Devem articular-se numa relação fecunda. A partir daí, o problema da verdade pode ser enfocado de outro modo, sem negar a verdade própria, bem como sem desconsiderar a verdade de outrem. Entre abertura ao diálogo e firmeza de posição, não há incompatibilidade. A busca da verdade, no entanto, não pode ser isolada do humano. A verdade não deve ser tratada como um sistema de proposições abstratas. Relaciona-se esta com a bondade. Tal relacionamento dá-se em vista de um mundo mais humano. Em síntese, pode-se afirmar: mais religioso, porque mais humano! Mais humano, porque mais religioso!

CONCLUSÃO

Do intento de respostas ao espinhoso e complexo problema da verdade, decorre uma série de dificuldades cristalizadas nas seguintes posições históricas com suas devidas estratégias: absolutização da verdade (*estratégia da fortaleza*), relativização da verdade (*estratégia da harmonização*) e inclusão da verdade (*estratégia do abraço*). Com o objetivo de fugir à armadilha dessas respostas, propõe Küng um enfoque novo sobre o problema. Tal enfoque é mediado pela análise a partir da categoria *paradigma* e, conseqüentemente, pela criação duma estratégia ecumênica embasada numa *criteriologia inter-religiosa*.

A análise a partir da categoria *paradigma* contribui significativamente para melhor entendimento da realidade das religiões. Possibilita tal análise não somente a compreensão da realidade das religiões, mas igualmente o desenvolvimento delas, o processo de surgimento do novo, os conflitos e as ambigüidades religiosas. Além disso, a chave hermenêutica *paradigma* proporciona um estudo multidisciplinar entre as religiões. Visualiza, apesar das ambigüidades delas, um futuro promissor, desde que realizem uma tarefa fundamental: a de convivência pacífica.

Apesar da contribuição da categoria *paradigma*, o problema da verdade persiste. Ante às soluções consideradas insatisfatórias, Küng propõe como solução a estratégia ecumênica crítica. Como direcionamento fundamental, exige tal estratégia que a teologia e as religiões abandonem a mentalidade confessional de guetó e reconheçam suas

responsabilidades frente a paz mundial. Reafirma, assim, a máxima elementar: *não haverá paz mundial se não houver paz entre as religiões*¹⁹². Quanto ao problema da verdade, sinaliza a estratégia ecumênica a autocrítica e fidelidade à origem como ponto de partida para uma solução. E, juntamente destas, formula uma criteriologia inter-religiosa, propondo assim um enfoque novo para a questão da verdade.

Estabelece a *criteriologia inter-religiosa* três critérios fundamentais como solução ao problema da verdade: *critério ético geral*: “Uma religião é verdadeira e boa, na medida em que ela é humana”; *critério religioso geral*: “Uma religião é verdadeira e boa, na medida em que permanece fiel à sua origem ou ao seu cânone”; *Critério específico cristão*: “Uma religião é verdadeira e boa, na medida em que é fiel ao espírito de Jesus Cristo”¹⁹³. Esses três critérios não são aplicados em isolado, mas em inter-relação. Desse modo, Küng oferece uma boa alternativa para enfrentar a questão da verdade religiosa.

O problema da verdadeira religião persiste à *criteriologia inter-religiosa*, o que leva Küng a estabelecer, juntamente com tal *criteriologia*, três perspectivas ou dimensões: *externa* (vista de fora, todas as religiões são verdadeiras), *interna* (a partir de dentro, apenas uma religião é a verdadeira, a minha) e *vertical* (vista a partir de Deus, nenhuma religião possui a verdade total. Somente Deus a possui). Através duma fecunda relação, essas três perspectivas juntamente com os critérios inter-religiosos, possibilitam enfocar o problema da verdade para além das posições exclusivista, relativista e inclusivista. Essa fecunda relação obriga que tal problema não seja enfrentado com uma posição unidimensional ou unilateral.

Entre os critérios da *criteriologia inter-religiosa*, merece destaque aqui o *critério especificamente cristão*, dada sua centralidade para a fé cristã na compreensão de si mesma, da relação com o mundo, com o absoluto e com as demais religiões. Daí a questão que se põe é: como entendê-lo no debate atual do diálogo inter-religioso?

¹⁹² KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 103.

¹⁹³ *Ibidem.* p. 136s.

CAPÍTULO III: O CRITÉRIO ESPECIFICAMENTE CRISTÃO NO DEBATE ATUAL DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

“A identidade é necessária para viver com sentido. É condição indispensável para qualquer diálogo responsável. E para um anúncio sensato da fé”. (Carlos Palácio)

Na teologia ecumênico-crítica de Küng, a *criteriologia inter-religiosa* significa uma abordagem nova e enriquecedora do diálogo entre as religiões. Dentro dessa *criteriologia*, o *critério especificamente cristão*, além de ter significado ímpar, oferece contribuição substancial à própria perspectiva dialógica. Visando a enfatizar essa peculiaridade do critério específico cristão, a reflexão será desenvolvida a partir dos seguintes tópicos: o eixo central do debate atual do diálogo inter-religioso; o *critério específico cristão* nesse debate; sua novidade, os avanços do enfoque de Küng e os limites.

1 – O EIXO CENTRAL DO DEBATE INTER-RELIGIOSO ATUAL

No cerne da discussão atual sobre o diálogo inter-religioso ou, noutros termos, no âmago das mudanças de paradigmas a perpassarem este debate, focaliza-se a questão

crisológica¹. A discussão atual na teologia do diálogo resume-se, no fundo, ao desdobramento de duas perspectivas referentes à questão crisológica: por um lado, o seu abandono e, por outro, o seu aprofundamento a visar a “abertura de caminhos mais fecundos e sintonizados com a dinâmica de um verdadeiro pluralismo”².

Os teólogos que propugnam o abandono definitivo da perspectiva cristocêntrica, fazem-no em nome da pretensa igualdade das religiões na teologia do diálogo inter-religioso. Identificam-se esses teólogos, na sua maioria, com a posição cristalizada na teologia das religiões como teocêntrica. Seguindo a classificação de J. P. Schineller, podem também ser elencados na posição “universo teocêntrico de cristologia não normativa”³. A considerar a classificação de Schineller, é preciso atentar-se ao fato de que entre o universo teocêntrico de cristologia normativa e o de cristologia não normativa há significativa diferença⁴.

É consensual entre os teólogos teocêntricos de cunho mais radical considerar a perspectiva cristocêntrica como empecilho ao diálogo inter-religioso. Segundo eles, o modo como a cristologia foi concebida até então é a fonte da arbitrariedade cristã no relacionamento com as religiões. Origina-se dessa percepção o ponto de partida para uma “cristologia revista”. Somente ela faria jus às exigências atuais do diálogo. Uma série de argumentos, conforme os teocêntricos, justificam a sua necessidade⁵. Elencam-se a seguir, somente alguns.

Em razão da limitação do contexto em que se deu e foi interpretada a experiência com Jesus, a saber, o horizonte da apocalíptica judaica, impregnado, pela espera escatológica, era normal que a Igreja primitiva interpretasse como final e insuperável a experiência de Deus em Jesus Cristo. Dada essa limitação, a finalidade por ela concedida ao

¹ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 265. Cf. também F. TEIXEIRA. “Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo, SOTER/Loyola, 1996. p. 121.

² TEIXEIRA. “Novos paradigmas...”, p. 122.

³ Para Schineller, o debate na teologia das religiões pode ser dividido em quatro posições com suas respectivas cristologias: universo eclesiocêntrico, cristologia exclusiva; universo cristocêntrico, cristologia inclusiva; universo teocêntrico, cristologia normativa; e universo teocêntrico, cristologia não normativa. DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 255.

⁴ *Ibidem*, p. 256.

⁵ *Ibidem*, p. 266. Dupuis elenca aqui sete argumentos que os autores defensores duma “cristologia revista” estabelecem. Em outro lugar da mesma obra, agrupa as considerações sobre o redimensionamento da pessoa

evento Cristo não pode, portanto, ser considerada como expoente da essência do Cristianismo⁶. A essa argumentação, Dupuis contra-argumenta, elucidando que, no que se refere à escatologia judia e à apocalíptica, o acontecimento Jesus Cristo ultrapassa e transcende o sentido israelita da história no qual está inscrito⁷.

Um segundo motivo em favor duma “cristologia revista” está na linguagem mítica e metafórica da cristologia neotestamentária. Conforme esse argumento, “é necessário ‘desmitologizar’ o mito da encarnação. Dai que se deverá passar à desmitologização de Jesus Cristo como salvador absoluto, que não é senão a expressão de um pensamento mítico não pertencente ao sentido mesmo”⁸ da mensagem revelada. Em sentido oposto, Dupuis concebe a formulação do mistério da identidade pessoal de Jesus Cristo como encarnação do Verbo de Deus, conseqüência do desdobramento do dinamismo da própria reflexão apostólica. “A cristologia funcional do primeiro Querigma apostólico reclamava a cristologia ontológica do Filho de Deus feito homem”⁹.

O terceiro motivo em prol duma cristologia revista versa sobre a linguagem. Conforme os teólogos teocêntricos, em razão do contexto histórico de nascimento do Cristianismo e, conseqüentemente, da oposição por ele encontrada, é compreensível que os discípulos tenham apresentado Jesus como o único caminho. “Trata-se de uma ‘linguagem de sobrevivência’”. Tal linguagem tem por objetivo “exortar os discípulos a um ardoroso seguimento”¹⁰. A esse argumento, contrapõe-se Dupuis, afirmando que “longe de ser ‘linguagem de sobrevivência’, a proclamação de Jesus Cristo como salvador se apresenta no NT como ‘boa notícia’ para todos os homens, uma ‘boa notícia’ pela qual valia a pena dar testemunho com força e coragem, se necessário, até o extremo do martírio”¹¹. Uma série de outras razões são apontadas em defesa duma ‘cristologia revista’, essas são, a título de exemplo, suficientes.

No bojo da discussão atual do diálogo inter-religioso, a questão resume-se ao seguinte embate: por um lado os teólogos teocêntricos encetam o abandono da perspectiva

de Jesus Cristo, defendido pelos pluralistas, em três grupos específicos: considerações filosóficas, histórico-crítico-exegéticas e teológicas (p.388).

⁶ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 275.

⁷ *Ibidem*, p. 276.

⁸ *Ibidem*, p. 275.

⁹ *Ibidem*, p. 277.

¹⁰ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 398.

crisocêntrica como justificativa de uma teologia aberta para o diálogo; por outro, os teólogos na linha do inclusivismo não abrem mão da normatividade e da constitutividade de Jesus. “A fidelidade à singularidade da mensagem cristã, argumentam, não permite que se desfaça a ligação entre o evento Jesus Cristo e a manifestação decisiva e definitiva de Deus na história”¹². Em sintonia com essa última posição, porém, tentando enfoques de maior alcance, estão aqueles teólogos que se consideram inclusivistas abertos, como Queiruga, Dupuis, C. Geffré, Schillebeeckx e outros. Insistem eles que uma reivindicação bem ponderada da unicidade e da universalidade de Jesus Cristo não significa fechamento a uma teologia aberta das religiões¹³.

Dupuis destaca nessa discussão duas importantes observações: a primeira, acerca do abandono dos teólogos teocêntricos da perspectiva crisocêntrica. Ressalta Dupuis que, para a fé cristã, crisocentrismo e teocentrismo não estão em oposição, conforme os teocêntricos dão a entender. Trata-se, na verdade, de um falso dilema. Jesus Cristo e Deus não se rivalizam. Jesus não é substituto de Deus, mas o caminho constituído pelo próprio Deus. De acordo com a fé cristã, não há teocentrismo que não seja crisocêntrico e a inversa também é verdadeira¹⁴.

A segunda observação de Dupuis sinaliza que a discussão entre os modelos teocêntrico e crisocêntrico tem a ver com a cristologia adotada: alta ou baixa. Ao modelo crisocêntrico corresponde uma cristologia denominada “alta”. Esta tem seu cerne no reconhecimento sem ambigüidades da identidade pessoal de Jesus enquanto Filho de Deus. O modelo teocêntrico, por sua vez, sintoniza-se com uma cristologia “baixa”, questionando e até mesmo negando as afirmações ontológicas acerca de Jesus Cristo¹⁵.

No caudal dessa problemática entre cristologia alta e baixa está a compreensão da unicidade e da universalidade de Jesus Cristo. Segundo Dupuis, a questão da “unicidade constitutiva” de Jesus “é a pedra de tropeço, a linha de demarcação das posturas encontradas”¹⁶ na teologia do diálogo inter-religioso. Insere-se aí a limitação duma “cristologia baixa” ou “funcional”. Revela-se, essa última, incapaz de “elevar a cristologia

¹¹ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. p. 277.

¹² TEIXEIRA, *Novos paradigmas...*, p. 122.

¹³ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...* p. 389.

¹⁴ *Ibidem*, p. 267. Veja a correspondente em: Id., *Jesucristo al encuentro...*, p.264.

¹⁵ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 267.

o nível da ontologia do Filho único de Deus, único fundamento adequado da unicidade e a universalidade de Jesus Cristo”¹⁷. O problema dessa cristologia está em fundamentar a unicidade de Jesus Cristo em uma base frágil¹⁸, que não a identidade pessoal de Jesus como Filho de Deus.

Por essas sendas, segue a crítica de Dupuis à cristologia de Küng. Segundo ele, os valores evangélicos usados por Küng para caracterizar a especificidade da pessoa de Jesus contribuem significativamente para diferenciá-lo dos demais mediadores, porém, não dão conta de manter suficientemente o vínculo entre a unicidade e a universalidade de Jesus Cristo, porque somente a consideração de sua filiação ontológica é capaz de manter esse vínculo de modo satisfatório¹⁹. A essa temática voltar-se-á adiante.

A base sólida para fundamentar a unicidade de Jesus Cristo como salvador universal só pode ser a identidade pessoal de Jesus como Filho de Deus²⁰. Em sintonia com essa posição encontra-se o pensamento de Mário de França Miranda. “Do ponto de vista salvífico Jesus Cristo não é apenas mediação manifestativa ou normativa, mas sobretudo *constitutiva* da salvação. Por ser Filho de Deus é mediador salvífico, único e universal. Aqui está a especificidade da soteriologia cristã: Deus mesmo é o mediador! Portanto em Jesus Cristo se revela uma realidade de Deus que é *interna* ao próprio Deus, daí poder ser ele a revelação de Deus”²¹.

Concluindo, a questão cristológica está no âmago das discussões atuais do diálogo inter-religioso, seja como abandono ou como aprofundamento. Ela está subjacente, principalmente, às mudanças de paradigmas ocorridas. A perspectiva cristológica adotada, demarca esta ou aquela posição na teologia cristã do diálogo. Quais foram os paradigmas utilizados na tematização do diálogo inter-religioso e em que consistiram?

¹⁶ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 273.

¹⁷ *Ibidem*, p. 268.

¹⁸ *Ibidem*, p. 267.

¹⁹ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 411.

²⁰ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 271.

²¹ MIRANDA. “A configuração do cristianismo num contexto plurirreligioso”, p. 381.

1 . 1 – OS PARADIGMAS UTILIZADOS NA TEMATIZAÇÃO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

A tentativa de compreensão da relação Cristianismo e outras religiões está, desde a perspectiva cristã, assinalada por distintas posições, denominadas no debate atual como *paradigmas* ou modelos interpretativos. Grande parte dos teólogos têm seguido a subdivisão, amiúde adotada das distintas posições, em três perspectivas ou *paradigmas*: eclesiocêntrico, cristocêntrico e teocêntrico. A eles correspondem respectivamente: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo²².

As distinções das posições cristãs em três *paradigmas* correspondem de fato à dupla mudança de *paradigma* operada na passagem de uma posição à outra. Essa dupla mudança de *paradigma* se resume, como já afirmado, à questão cristológica. O movimento aí ocorrido é o seguinte: a mudança do eclesiocentrismo para o cristocentrismo significa o re-centramento da questão cristológica. Por sua vez, a passagem do cristocentrismo ao teocentrismo revela a tentativa de relegar a questão cristológica à marginalidade do debate²³. A compreensão em particular de cada um desses paradigmas desoculta, portanto, essa dupla mudança. Busca-se a seguir, sinteticamente, o significado de cada um desses paradigmas.

1 . 1 . 1 – EXCLUSIVISMO

A posição exclusivista ressoou tanto no âmbito católico quanto no protestante. No mundo católico, remete tal posição à interpretação mais rígida do axioma tradicional *Extra ecclesiam nulla salus*. Já na seara protestante, a posição exclusivista inspirou-se na teologia

²² DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 257. Cf. também TEIXEIRA, *Teologia das religiões...* pp. 37-77; Küng enfatiza quatro posições: atéia (nenhuma religião é verdadeira); exclusivista (só uma religião é a verdadeira: estratégia da fortaleza); inclusivista (apenas uma religião é a verdadeira e de cuja verdade participam todas as outras: estratégia do abraço ou conquista através do abraço); e relativista (todas as religiões são verdadeiras: estratégia da harmonização). KÜNG. *Teologia a caminho...* pp. 264-262; Id., *Projeto de ética mundial...* pp. 111-114; Outra classificação próxima dos três paradigmas citados pode ser encontrada em Kinitter: *Cristo acima das religiões*, e *Cristo e as religiões*. Cf. P. KNITTER. "A teologia católica das religiões numa encruzilhada". *Concilium*, 203/ n. 1 (1986) 105-114. Os quatro modelos propostos por Schineller diferem dessas perspectivas citadas, mais exatamente no "universo teocêntrico", que subdivide-se em: "universo teocêntrico e cristologia normativa" e "universo teocêntrico e cristologia não normativa". DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...* pp. 251-258.

²³ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...* p. 257.

dialética de Karl Barth e seus seguidores. Vale aqui a observação, de que, no fim da sua obra, Barth admite com certas reservas que ao lado da “única luz de Cristo” existem outras luzes²⁴.

Em síntese, a posição exclusivista no âmbito católico preconizava que as condições necessárias para a salvação estavam relacionadas ao conhecimento explícito de Jesus Cristo e à pertença à Igreja²⁵. Decorria tal pensamento da interpretação mais rígida do axioma *Extra ecclesiam nulla salus*. Este ingressou na doutrina oficial da Igreja somente a partir do Concílio de Florença (1420), especificamente no Decreto para os Coptas. E vale dizer que entrou em sua forma inflexível, tal como fora interpretada por Fulgêncio de Ruspe, aplicando-se não apenas aos hereges e cismáticos, mas também aos judeus e pagãos. Daí em diante, a separação da Igreja passa a significar separação de Cristo e, em consequência disso, perda da salvação²⁶.

Embora o axioma *Extra ecclesiam nulla salus* tenha base escriturística, a forma rígida como foi interpretado sugere, porém, a muitos teólogos o seu definitivo abandono. Congar é um deles. Segundo ele, esse é o melhor caminho, uma vez que a “sua interpretação correta requer longas explicações”²⁷. Para C. Duquoc, os efeitos sociais desse axioma foram deletérios. Daí que propõe seu abandono em vista da universalidade de Cristo, a qual é de outra ordem²⁸.

Mesmo em tempos em que o axioma foi prevalente na doutrina oficial da Igreja, a preocupação com a salvação dos que estavam fora da Igreja sempre povoou a reflexão teológica. Dito de outro modo, a recusa total da possibilidade de salvação para os de fora da Igreja parece ter sido amiúde um espinho para muitos teólogos. Nessa linha, podem ser compreendidas formulações, tais como a da “fé implícita”, para os de fora da Igreja, bem como a do “batismo de desejo”.

Compreende-se também, nesse sentido, duas notórias reações da Igreja àqueles que se opuseram explicitamente à possibilidade de salvação dos que estão fora da Igreja. Uma

²⁴ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 222.

²⁵ TEIXEIRA, *Novos paradigmas...*, p. 37s.

²⁶ Dupuis dedica um capítulo interessantíssimo ao tema: sua origem, história e interpretação. Sigo-o basicamente nesse tema. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, pp. 123-156.

²⁷ *Ibidem*, p. 145.

²⁸ C. DUQUOC. “O cristianismo e a pretensão à universalidade”, *Concilium*, 155/ n. 5 (1980) p.68.

delas é a condenação, no Concílio de Trento, das doutrinas de Baio e de Jansênio. A outra, mais recente (1949), é a condenação da posição exclusivista de Leonard Feeney, seguidor de uma interpretação rígida do axioma²⁹. Conclui-se, com esse último episódio que, mesmo um pouco antes do Concílio Vaticano II, a Igreja já havia abandonado o exclusivismo.

No horizonte protestante, o exclusivismo remonta a Karl Barth. A sua oposição entre religião e fé acaba exprimindo-o. Religião diz respeito ao domínio da necessidade de comunhão do homem com Deus. É, portanto, impulso do homem para Deus. Fé, pelo contrário, pertence ao âmbito da revelação, ou seja, do movimento de Deus em direção ao homem. O Cristianismo, portanto, é fé, e não religião. E, enquanto tal, é a supressão da religião³⁰.

O Concílio Vaticano II supera a posição exclusivista no reconhecimento da salvação fora do Cristianismo e na abertura ao diálogo com as demais tradições religiosas. Já no Protestantismo, o abandono do exclusivismo consolida-se pela atuação do Conselho Mundial de Igrejas. Embora se ressalve que a relutância a uma perspectiva mais ampla do diálogo inter-religioso encontrou expressão em não poucas assembleias do CMI.

O abandono da centralidade do acento eclesiológico na ordem da salvação significou o *re-centramento* da perspectiva cristocêntrica. Em termos gerais, o que significa a posição cristocêntrica ou paradigma inclusivista?

1.1.2 – INCLUSIVISMO

A posição cristocêntrica ou inclusivista congrega ingente riqueza de matizes, desde posições embasadas num cristocentrismo tradicional a outras de perspectivas mais amplas. Todas convergem, no entanto, na manutenção de um núcleo fundamental: a conciliação da necessidade da mediação de Cristo com a universalidade da vontade salvífica de Deus³¹. Duas teorias destacam-se na posição inclusivista, tendo abrangência tanto antes como

²⁹ KÜNG. *Teologia a caminho...* p.266; DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...* p.143; TEIXEIRA. *Teologia das religiões...* p. 39.

³⁰ KÜNG. "Introdução: o debate sobre o conceito de religião", pp. 5-10; Cf. TEIXEIRA. *op. cit.*, p. 41.

³¹ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...* p. 269.

depois do Concílio Vaticano II: “teoria do acabamento” e “teoria da presença de Cristo nas religiões”.

Na “teoria do acabamento”, a oposição natural/sobrenatural é-lhe inerente. O Cristianismo pertence à ordem do sobrenatural, por ser resposta divina à procura humana de Deus. As demais religiões, por sua vez, participam da ordem natural, pois são aspirações do ser humano de união com Deus³². Sob esse aspecto, são “*praeparatio evangelli*”. Noutros termos, são degraus para se atingir uma verdade mais plena, o Cristianismo. Atingida essa verdade, elas se tornam obsoletas.

Conforme essa teoria, a salvação chega aos membros das demais tradições religiosas como resposta divina às aspirações dessas pessoas no interior das suas próprias religiões. Essas tradições religiosas, porém, não exercem por si mesmas qualquer função positiva no mistério da salvação³³. Os teólogos mais expressivos identificados com a teoria do acabamento são Jean Daniélou, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, entre outros.

Identificada por perspectivas mais amplas no que diz respeito ao relacionamento com as tradições religiosas, está a teoria da “presença de Cristo nas religiões”. Sua grande vantagem consiste na superação da dicotomia natural/sobrenatural. Visualiza essa teoria o desfecho da história salvífica de Deus “como um processo que implica várias modalidades de revelação e de desenvolvimento pessoal de Deus na história humana”³⁴. Considera as tradições religiosas como dotadas de valor em si mesmas, como portadoras de valores soteriológicos para seus membros. E assim o são, porque nelas e por meio delas opera salvificamente Jesus Cristo e o seu mistério de salvação³⁵.

Os teólogos mais notórios afinados com a teoria da “presença de Cristo nas religiões” são Raimundo Panikkar, Gustave Thils, Hans Küng e o mais representativo deles com a teoria do “cristão anônimo”, Karl Rahner. Quanto a Küng, vale uma observação. Embora Dupuis o englobe, a princípio, entre os inclusivistas³⁶, por ele manter o esquema das vias de salvação, via ordinária e extraordinária, adiante, em outras passagens da sua obra, Dupuis situa-o noutra perspectiva. A partir das últimas posições de Küng, sobretudo

³² TEIXEIRA. *Teologia das religiões...*, pp. 45 e 46.

³³ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, pp.183-187.

³⁴ *Ibidem*. p. 221.

³⁵ TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 47.

da sua posição ecumênico-crítica, Dupuis sintoniza-o, conforme a classificação de Schineller, no “universo teocêntrico de cristologia normativa”. Essa questão será melhor detalhada mais adiante (especificamente no item 1.4). Interessa de imediato deter-se brevemente em Rahner, especificamente, na questão do “cristão anônimo” por ser uma posição que marcou época.

A expressão de Rahner, “cristão anônimo”, foi ponto de controvérsias. Entendida, porém, a partir do contexto abrangente de sua teologia, as polêmicas atenuam-se. Na interpretação do significado do “cristão anônimo”, há de se levar em conta a intenção de Rahner e a perspectiva de onde ele fala.

Açodadamente, pode-se afirmar que a doutrina do “cristão anônimo” significa que o ser humano, independente da situação histórica encontrada, é afetado pela autocomunicação de Deus em Cristo. Noutros termos, há uma estrutura fundamental, inscrita no ser humano pela livre iniciativa da graça de Deus, que o convoca e direciona ao próprio Deus, “existencial sobrenatural”³⁷. Essa oferta de Deus “é um evento que se transforma no constitutivo mais íntimo do homem”³⁸. Deus atinge o ser humano com seu mistério salvífico, de modo misterioso, através da própria tradição religiosa a que pertence³⁹.

O “cristianismo anônimo” e o explícito não estão, para Rahner, no mesmo patamar. Engana-se quem assim pensa. São “regimes diferentes de salvação e modalidades distintas de mediação do mistério de Jesus Cristo”⁴⁰. Fragmentariedade e incompletude são realidades do “cristianismo anônimo”. Este é, em seu movimento, alimentado por dinâmicas que estimulam a adesão ao Cristianismo explícito.

As críticas à doutrina do “cristão anônimo” foram múltiplas. Küng qualificou-a como “‘conquista através do abraço’ ou truque metódico para obrigar os diferentes a serem membros da Igreja”⁴¹. “Uma tal inclusão no seio da Igreja do interlocutor, rompe o diálogo antes mesmo que ele tenha começado”⁴². Conforme Paul Knitter, a solução proposta por

³⁶ DUPUIS, *op. cit.*, pp. 215-219.

³⁷ *Ibidem*, p. 202.

³⁸ TEIXEIRA, *Teologia das religiões...*, p. 49.

³⁹ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 206.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 205.

⁴¹ TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 55.

⁴² KÜNG, *Ser cristão*, p. 80; *Id., Projeto de ética mundial...*, pp. 114 e 115.

Rahner “introduz os não-cristãos na Igreja pela porta dos fundos”⁴³. Sua tese não teria se afastado da tese tradicional: as religiões não-cristãs como “*praeparatio evangelii*”⁴⁴.

Outras críticas foram tecidas à doutrina do “cristão anônimo”; as acima expostas são, no entanto, suficientemente exemplos da polêmica. A tais críticas, Rahner respondeu, justificando-se a partir do horizonte ou da perspectiva da qual tematizou sua teoria do “cristão anônimo”. Segundo ele, sua teoria é explicitada no contexto do discurso religioso cristão, no qual é pensada a relação das demais tradições religiosas com o mistério de Cristo, e não na perspectiva do diálogo inter-religioso.⁴⁵

Concluindo, a posição inclusivista é atravessada por uma diversidade enorme de matizes. Inclusive, dentro da própria posição inclusivista alguns teólogos têm encetado caminhos mais abrangentes na formulação duma teologia cristã do diálogo inter-religioso. E, desse modo, têm-se postulado como inclusivistas abertos. Buscam categorias e formulações de maior abertura face às religiões e ao dado inegável do pluralismo religioso. Pretendem, assim, superar as seqüelas deixadas na relação com as religiões, tanto pelo eclesiocentrismo quanto pelo cristocentrismo tradicional ou pelo pluralismo relativista. Em comunhão com o cristocentrismo tradicional, mantêm a unicidade e a universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo. Com essa linha, estão sintonizados Jacques Dupuis, propondo uma cristologia trinitária para pensar o diálogo inter-religioso, Queiruga, com a ampliação do conceito de revelação como “*maiêutica histórica*”, Amaladoss, propondo a amplitude cósmica da ação de Cristo, e outros igualmente relevantes, como Schillebeeckx e Claude Geffré.

Se a passagem do eclesiocentrismo ao cristocentrismo significou a valorização da perspectiva cristológica ou o seu re-centramento para se pensar a dinâmica do diálogo inter-religioso e a dimensão salvífica, a segunda passagem, ou mudança de paradigma, é caracterizada pela tentativa de abandono dessa perspectiva. Em que consiste este abandono protagonizado pelo teocentrismo? Quais os seus pontos de argumentação?

⁴³ TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁵ DUPUIS, *op. cit.*, p. 206.

1.1.3 – O TEOCENTRISMO

A posição teocêntrica surge em reação à perspectiva cristocêntrica e preconiza uma paridade religiosa. Por trás dessa pretensa igualdade religiosa, estão as transformações culturais a exigir novo posicionamento do Cristianismo frente as demais culturas. Também oriunda das transformações culturais é a própria tomada de consciência das religiões, reivindicando que sejam compreendidas a partir de si mesmas, e não a partir de fora, numa visão sistêmica de outra religião.

Teologicamente, a posição pluralista, assim como a inclusivista, congrega uma variedade de matizes, o que não invalida a delimitação de aspectos centrais comuns a todas. Destaca-se, no paradigma teocêntrico, uma linha divisória entre um teocentrismo mais radical e outro mais moderado. Essa linha divisória corresponde à distinção entre cristologia normativa e cristologia não normativa⁴⁶. O teocentrismo de cunho mais radical propugna o abandono definitivo da normatividade de Cristo⁴⁷. Aquele de caráter mais flexível mantém a normatividade de Cristo, sem daí inferir a sua constitutividade para as demais religiões.

O ponto de partida do teocentrismo tem suas raízes na constatação de que a maneira como até o presente formulou-se o diálogo com as religiões foi a fonte da arbitrariedade cristã. No fundo, o modo como o Cristianismo interpretou a pessoa e a função de Cristo legitimou a sua superioridade e, simultaneamente, a sua visão negativa acerca das religiões. Conforme Paul Knitter, a amplitude do diálogo com as religiões tem forçado os teólogos cristãos a reconhecerem que não apenas o conceito tradicional de Igreja é empecilho ao diálogo, também o modo como Cristo é compreendido⁴⁸. A relutância em abandonar definitivamente o cristocentrismo sinaliza a dificuldade de superação do sentimento de superioridade face às demais religiões.

Em conformidade com o espírito do pluralismo religioso, faz-se mister abandonar de uma vez por todas a Jesus como centro e em seu lugar estabelecer Deus. Somente Deus pode ser o centro. Reside fundamentalmente aí a compreensão do que seja a posição pluralista. “O termo ‘pluralismo’ refere-se à substituição da única mediação universal e

⁴⁶ TEIXEIRA. *Teologia das religiões...* p. 60.

⁴⁷ TEIXEIRA, “Novos paradigmas...”, p. 112.

constitutiva de Jesus Cristo pelas muitas 'vias' ou figuras salvíficas que conduzem a Deus-Centro"⁴⁹. Assim, todas as religiões conformam-se em igual dignidade diante da ação salvífica de Deus⁵⁰. Nenhuma delas pode ter a pretensão de se colocar em posição privilegiada. Com isso, relativiza-se a função de Cristo, como mediador salvífico. Não se nega a sua pessoa, apenas a sua função. Jesus Cristo continua sendo o mediador salvífico, mas somente para os cristãos.

Conforme os teólogos pluralistas ou teocêntricos, caso queira o Cristianismo estabelecer um diálogo sincero com as religiões, "deve antes de tudo renunciar a qualquer pretensão de unicidade para a pessoa e a obra de Jesus Cristo enquanto elemento constitutivo universal da salvação"⁵¹. Afinado com esse pensar teocêntrico mais radical, está o mais representativo desses teólogos, John Hick. De acordo com ele, uma "revolução copernicana" na cristologia torna-se imprescindível⁵². Os motivos para essa revolução ou mudança de paradigmas foram já elencados nas justificativas de uma "cristologia revista". Vale a pena, porém, retomar alguns:

"(...) Essa cristologia revista é necessária por várias razões, entre as quais: 1) a aquisição de uma nova consciência histórica; 2) a inseparabilidade de conteúdo e contexto em qualquer experiência humana; 3) a relatividade de qualquer experiência do Mistério Divino, que permanece em si mesmo além de qualquer discurso e é inesgotável; 4) a particularidade e a contingência do evento histórico Jesus de Nazaré; 5) a perspectiva 'teocêntrica' do próprio Jesus em contraposição à abordagem cristocêntrica da Igreja apostólica; 6) a total descontinuidade entre a autocompreensão de Jesus e o anúncio querigmático sobre ele; 7) a linguagem 'mítica' ou 'metafórica' da cristologia neotestamentária tardia e da sua continuidade na tradição pós-bíblica; e assim por diante"⁵³.

O teocentrismo, sobretudo em razão de sua posição mais radical, tem recebido questionamentos dos mais variados, provenientes principalmente dos teólogos inclusivistas⁵⁴. Um dos questionamentos mais sérios é o que se refere à relativização da verdade⁵⁵. Conforme Küng, faz-se necessário evitar esse "relativismo recalcitrante"

⁴⁸ P. KNITTER. "O cristianismo como religião verdadeira e absoluta?", *Concilium*, 156/ n. 6 (1980) p. 29.

⁴⁹ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 260.

⁵⁰ QUEIRUGA. *O diálogo das religiões*, p. 19.

⁵¹ DUPUIS. *op. cit.*, p. 260.

⁵² *Ibidem*, pp. 261 e 262.

⁵³ *Ibidem*, p. 266.

⁵⁴ TEIXEIRA. *Teologia das religiões...*, p. 78.

⁵⁵ MIRANDA. "O encontro das religiões", p. 16.

nivelador de todos os valores e critérios⁵⁶. Nivela tal relativismo não somente as diferenças elementares entre as mais diversas religiões, mas também as próprias contradições entre elas⁵⁷. Assim, ante a um relativismo para o qual não há absoluto, propõe Küng: mais senso de *relatividade* face às absolutizações humanas; mais senso de *relacionalidade*, permitindo assim situar cada religião em seu próprio contexto de relações⁵⁸.

Concluindo, a posição teocêntrica visando a abrir as fronteiras da doutrina cristã, de acordo com as exigências do pluralismo religioso, viu como empecilho ao diálogo não só o modo como o Cristianismo se compreendia, mas principalmente como concebia a Jesus. Brota daí a proposta de marginalizar a perspectiva cristocêntrica. A pretensão de uma teologia compatível ao tempo presente, capaz de responder às suas demandas satisfatoriamente, só é possível a partir do centramento em Deus como Mistério absoluto.

CONCLUSÃO

O modo tripartido de refletir a temática do diálogo inter-religioso tem sido de significativa relevância. São inegáveis suas contribuições. Do mesmo modo, as críticas a esses modelos não são menos pertinentes. Na base de todas elas, constata-se insuficiência desses *paradigmas* em dar conta da riqueza imensurável que envolve o diálogo inter-religioso.

1.2 – A INSUFICIÊNCIA DOS TRÊS PARADIGMAS.

Embora a reflexão teórica na teologia do diálogo inter-religioso, a partir do enfoque do *paradigma* tripartido, tenha sido de inegável fertilidade, os limites também não são menos evidentes. De modo geral, a base comum da crítica que se arvora contra tal estruturação refere-se à insuficiência do esquema tripartido de responder satisfatoriamente à riqueza que envolve o dinamismo do diálogo inter-religioso⁵⁹. Diante dessa consciência

⁵⁶ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 269.

⁵⁷ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 113.

⁵⁸ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 271.

⁵⁹ TEIXEIRA. *Teologia das religiões...*, p. 78s.

geral de insuficiência dos mencionados modelos teóricos, a necessidade de ultrapassar os seus limites postula-se como outra via possível de tematização do diálogo.

Essa possibilidade ressoa mais nitidamente entre os teólogos que se harmonizam com a posição por eles denominada de inclusivismo aberto. A dificuldade desses teólogos consiste em sincronizar suas perspectivas com aquela postulada tanto pelo inclusivismo de cunho mais tradicional como pelo pluralismo relativista. Mas, com nenhuma dessas posições, sentem-se identificados. Embora seja necessário que se diga que, em sua maioria, os teólogos inclusivistas abertos não pretendem abrir mão da centralidade com que a fé cristã compreende a Jesus Cristo. Em síntese, buscam articular os dois axiomas tradicionais da fé cristã: a universalidade da vontade salvífica de Deus e a necessidade da mediação de Jesus Cristo⁶⁰. E, a partir daí, pretendem ampliar as possibilidades do diálogo.

As críticas mais incisivas ao modelo do paradigma tripartido provêm em grande parte dos teólogos asiáticos. Vêm a maneira como o diálogo inter-religioso é enfocado na teologia cristã como excessivamente impregnada numa mentalidade ocidental. Funciona essa mentalidade por oposição (ou isto ou aquilo), ao passo que o modo oriental de pensar é mais inclusivo (isto e aquilo)⁶¹. Além dessa crítica, elencam-se outras. A de F. Wilfred gira em torno da problemática da unicidade, que, segundo ele, é um debate de facções ocidentais⁶². A Associação Teológica Indiana também pronuncia sua crítica: o debate restringe-se a um ponto de vista meramente acadêmico e especulativo, denotando “abordagens teóricas à fé de outras pessoas”. Por essa razão, é preciso enfrentá-lo numa perspectiva contrária, “a de um encontro e de um diálogo vivo”⁶³.

Dupuis, seguindo em parte algumas dessas observações, propõe que uma teologia séria e pertinente, capaz de enfrentar as diferenças entre as demais tradições religiosas e o Cristianismo, deve superar o esquema dos três *paradigmas*⁶⁴. Com esse escopo, aponta várias pistas de superação do impasse dos *paradigmas*. Uma delas está em reconhecer, como legítimas, as pretensões propostas para a vida humana por cada tradição religiosa,

⁶⁰ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 69.

⁶¹ *Ibidem*. p. 277.

⁶² *Ibidem*. p. 278.

⁶³ *Ibidem*. p. 279.

⁶⁴ J. DUPUIS. “El pluralismo religioso en el plano divino de salvación”. *Selecciones de Teología*, 38/ n. 151 (1999) p. 242.

desde sua perspectiva de fé. Mais que uma teologia para o diálogo, busca-se uma teologia do diálogo ou uma teologia em diálogo⁶⁵. Com mais detalhes assim exprime:

“Assim, pois, trata-se de evitar tanto o absolutismo como o relativismo. É preciso levar a sério a pluralidade não só de fato, sim também de direito. Faz-se necessário deixar bem claro seu lugar no plano divino de salvação. É preciso mostrar que a fidelidade à própria fé não está em oposição com a abertura aos outros, que a afirmação da própria identidade não se constrói sobre a confrontação com outras identidades. Em definitivo: uma teologia das religiões tem de ser uma teologia do pluralismo religioso”⁶⁶.

Concluindo, as tentativas de fugir à rigidez dos modelos teóricos estabelecidos no *paradigma* tripartido são ingentes e fecundas. Buscam, por outras vias, ultrapassar os limites estabelecidos pelos três *paradigmas* (eclesiocentrismo, inclusivismo e pluralismo). Tais *paradigmas* não são considerados inúteis, o que seria desconhecer historicamente o ganho que até aqui proporcionaram à teologia cristã das religiões. São apenas tidos como insuficientes para tematizarem a riqueza e a complexidade que envolve o dinamismo do diálogo inter-religioso. Intenta-se, sob o crivo de novas perspectivas, jorrar águas frescas ao caudal do diálogo entre as religiões. Em conformidade com esse objetivo, outras posições destacam-se.

1.3 – POSIÇÕES DESTACÁVEIS NA TEOLOGIA DO DIÁLOGO

Visando a iluminar ao bruxuleante esquema tripartido da teologia atual das religiões, um variegado número de autores e enfoques merecem atenção. Elencam-se aqui somente alguns, bastando como exemplificação. Dupuis propõe uma teologia integral, melhor expressa numa cristologia trinitária⁶⁷, harmonizando, assim, o dado inquestionável do pluralismo religioso com a afirmação da unicidade e singularidade do evento-Cristo. Geffré segue a linha de Dupuis, de formulação de uma teologia do pluralismo religioso.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 42. Cf. também *Id.*, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 280.

⁶⁶ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 287.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 280.

Queiruga amplia o conceito de revelação como “maiêutica histórica”⁶⁸ e “hermenêutica do amor”⁶⁹, concebendo o encontro entre as religiões como uma “in-religionação”⁷⁰.

Na gama desses autores a propor novos modelos, a posição ecumênico-crítica de Küng é referencial. Situa-lo, porém, conforme uma perspectiva não é tão simples ou consensual, daí a questão: como Küng pode ser enquadrado na discussão atual da teologia cristã sobre as religiões?

1.4 – A POSIÇÃO ECUMÊNICO-CRÍTICA DE KÜNG NO DEBATE ATUAL

A teologia de Küng, com a sua “*solução ecumênico-crítica*”, não se amolda na fixidez estabelecida pelo esquema do *paradigma* tripartido (exclusivismo, inclusivismo e pluralismo). Sua reflexão exige um enquadramento noutra posição. Certamente, a posição mais próxima de sua teologia é a inclusivista aberta. Mesmo aí, há ponderáveis distâncias.

⁶⁸ Queiruga diferencia o uso que faz da categoria daquele de seu contexto originário. A maiêutica em Sócrates consiste em “dar à luz” às verdades inerentes à essência do ser humano. Nada é criado. Na ótica da revelação, o caminho é o contrário, “tudo se apóia na novidade de uma origem histórica. Não se manifesta o que o homem é por si mesmo, e sim o que começa a ser por livre iniciativa divina”. Cf. A. T. QUEIRUGA, *A revelação de Deus na realização humana*, São Paulo, Paulus, 1995, p. 115.

Pela razão de ser determinação realizada por Deus na história, a revelação é sempre experimentada como nova e gratuita. Assim explicita o próprio Queiruga: “Maiêutica, porque, como em Sócrates, a palavra é necessária: mas não porque, de fora, coloque a verdade divina dentro da mente humana, e sim porque, como ‘parteira’, ajuda a mente humana de tal forma que, tornando-se consciente do que leva dentro, o ‘dê à luz’. Histórica, porque, ao contrário de Sócrates, se produz não no modo de reminiscência do sempre sido em eterno retorno, senão do anúncio de Deus ao mesmo tempo sempre presente e sempre vindo; que, ao nos revelar, nos transforma, capacitando-nos para um novo avanço de revelação e transformação, remodelando o presente e suscitando o futuro, fazendo de nós ‘novas criaturas’”. Id., *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 50.

⁶⁹ Sob tal compreensão tem-se a revelação como a mais alta expressão do amor de Deus à humanidade, manifestando-se por intermédio da “natureza, da história e da existência individual”. Cf. PANASIEWICZ, *Diálogo e revelação...*, p. 92. Por trás da noção de “hermenêutica do amor”, está a criação de Deus, obra do amor e que pelo próprio amor se destina “à afirmação da criatura em e *por si mesma*”. QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 34. Citando Bruno Forte, Queiruga confirma: “O ser é destinação ao amor: tanto mais se é, quanto mais se ama” Ibidem, p. 35. A ação de Deus é possibilitante da ação humana. “Deus age criando e sustentando, ‘fazendo com que façamos’ ou, melhor, possibilitando e animando para que façamos”. Ibidem.

⁷⁰ Da abertura proporcionada pela revelação como “maiêutica histórica” e “hermenêutica do amor”, Queiruga concebe o encontro com as religiões como uma “in-religionação”. Esta significa algo semelhante ao que acontece no processo de inculturação, sendo a distinção entre ambas mais por uma questão hermenêutica e pedagógica. QUEIRUGA, *O diálogo das religiões*, p. 71. Assim, “in-religionação é a ampliação e o crescimento da compreensão da Revelação de Deus, no interior de cada crente e de cada tradição”. cf. PANASIEWICZ, *Diálogo e revelação...*, p. 151. Noutros termos, é a interação com acréscimos, oriundas do encontro intercultural, “que as religiões inserem, nas suas concepções historicamente construídas”. Ibidem, p.

Entretanto, o afastamento maior dá-se em relação ao eixo dos três *paradigmas* comuns ao debate. Por que razão a teologia de Küng não encontra aí o seu melhor enquadramento?

Duas razões, em particular, impedem que Küng seja englobado no paradigma inclusivista ou no pluralista. Refere-se uma delas à explícita crítica que Küng desfecha às duas posições: “nem absolutismo arrogante que não dê valor a nada mais. Nem ecletismo indolente a fazer valer um pitada de tudo. Mas um universalismo cristão, inclusivo, a pleitear para o cristianismo não exclusividade, mas singularidade”⁷¹. A outra razão pela qual Küng não se deixa enquadrar nas posições já citadas diz respeito à sua cristologia.

Sua posição cristológica é quase um meio termo em relação à cristologia adotada tanto pelo inclusivismo quanto pelo pluralismo. No que tange ao inclusivismo, Küng afirma a normatividade e a singularidade⁷² de Jesus Cristo, sem, porém, inferir daí sua constitutividade para a salvação de todos. “A interpretação cristológica de Küng, em particular sobre a relação entre Deus e Jesus, não revela de forma explícita a afirmação decisiva de sua filiação divina”⁷³. Segundo Küng, “no Novo Testamento a divina dignidade de Jesus, em primeiro lugar, é concebida como funcional, e não física e metafisicamente. Decerto ela caracteriza a pessoa de Jesus em sua natureza, não como declaração abstrata (cristologia da natureza), mas como declaração salvífica destinada a nós, homens (cristologia funcional)”⁷⁴.

150. Trata-se, no fundo, do aprofundamento da experiência divina, que resulta na sua formulação, proporcionado pelo encontro entre as religiões e culturas.

⁷¹ KÜNG, *Ser cristão*, p. 92.

⁷² Conforme Dupuis, os termos “singularidade” e “universalidade” têm dois sentidos diferentes. Expressam, por um lado, o caráter específico que diferencia uma realidade da outra. Sob essa compreensão, toda tradição religiosa é única e singular. Trata-se de uma “unicidade relativa”. Por outro lado, expressam um sentido mais restrito, indicando uma “unicidade única” ou “unicidade singular”. O mesmo ocorre com os termos “normatividade” e “universalidade”. “Ambos podem ter um significado mais ou menos amplo. Pode-se atribuir ‘normatividade’ a Jesus Cristo, vendo nele um dos vários modelos ou símbolos – embora privilegiado e até mesmo ideal – das relações de Deus com o gênero humano. O termo, entretanto, pode ser usado numa acepção mais comprometedora: nesse caso, Jesus Cristo não é apenas um modelo ideal das relações humanas com Deus, mas – por uma razão qualquer – o ‘representante’ de Deus entre os seres humanos, escolhido e legitimado por ele e, assim, ‘definitivamente decisivo’ e ‘arquetípico’”. Cf. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 253s.

⁷³ TEIXEIRA, *Teologia das religiões...*, p. 73.

⁷⁴ KÜNG, *op. cit.*, p. 389. Consoante a tal pano de fundo, está o significado do título cristológico “Filho de Deus”. Segundo Küng, tal título com base no AT, em específico nos salmos de entronização do rei constituído “Filho de Deus” (Sl 2,7; 89, 27s.), passou a ser aplicado a Jesus somente após a experiência pascal. Com tal título, pretendia originariamente o NT significar não a origem ou a procedência de Jesus, “sim a constituição em uma situação de direito e poder no sentido vétero-testamentário. Não uma filiação física (...), sim um elevação e plenipotenciação de Jesus por Deus (...)”. Id., *El cristianismo y las grandes religiones...*, pp. 151-153. O título denotava, portanto, a eleição e autorização divinas: “Jésus reina sobre o povo em lugar de

A cristologia de Küng procura ser conseqüente com essa constatação de fundo, sem, em momento algum, elevar-se ao plano ontológico. Ele afirma, porém, “crer que Jesus Cristo é Filho de Deus e crer dentro da direção fundamental aberta pelos grandes concílios da Igreja; o que pretende é tornar acessível essa verdade aos homens de nosso tempo”⁷⁵. Seguindo o famoso dito de Rahner, Küng afirma que Calcedônia não é ponto de chegada mas de partida e, portanto, deve ser encarado mais “como início do que como fim”⁷⁶.

Já no que concerne ao pluralismo, a singularidade e a normatividade, que Küng atribui a Jesus, impedem que ele seja nivelado face aos demais mediadores. Jesus não pode ser equiparado a nenhum outro mediador; a sua pessoa histórica distingue-o de todos os outros⁷⁷.

Em função da sua cristologia, decorrem as críticas e o enquadramento da posição de Küng na teologia cristã do diálogo inter-religioso. Dupuis, por exemplo, insere-o entre os pluralistas em razão da maneira como Küng estabelece a “diversidade de Jesus”⁷⁸. Para Dupuis, o modo de Küng estabelecer a “diferença” de Jesus permanece incompleto e inconcludente⁷⁹. Resulta tal problema do centramento numa cristologia funcional. O plano funcional não dá conta de pôr o fundamento último da realidade de Jesus, a saber, sua identidade pessoal como Filho de Deus⁸⁰, pois esse plano cristológico apóia “a unicidade de Cristo em um fundamento frágil”⁸¹. Os termos usados por Küng para afirmar que Jesus “é a real revelação do único Deus verdadeiro” e que é Filho de Deus, como Encarregado, Advogado, Porta-voz, Procurador, Enviado, Representante e outros, são termos funcionais⁸². Tais termos não expressam, para Dupuis, o decisivo da “única filiação divina” de Jesus⁸³.

Deus”. Revelava até que ponto Jesus pertencia a Deus. Id., *Ser cristão*, p. 339. Embora tenham os títulos cristológicos seu significado e importância, como expressão da fé em Jesus em um tempo determinado, a fé cristã não deve se basear neles mas em Jesus em pessoa, critério decisivo do cristianismo. Ibidem, p. 337.

⁷⁵ QUEIRUGA, *Repensar a cristologia...*, p. 51.

⁷⁶ KÜNG, *Ser cristão*, p. 109.

⁷⁷ Ibidem, p. 181.

⁷⁸ TEIXEIRA, “A teologia do pluralismo religioso em questão”, p. 605 (nota 44).

⁷⁹ TEIXEIRA, “Panorâmica das abordagens cristãs sobre as religiões: a propósito de um livro (I)”, p. 75.

⁸⁰ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, p. 270 e 271.

⁸¹ Ibidem, p. 267.

⁸² TEIXEIRA, *Teologia das religiões...*, p. 74.

⁸³ DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones...*, p. 271; cf. também: Id., *Rumo a uma teologia cristã...* p. 219.

A fragilidade de Küng, de acordo com Dupuis, está em demonstrar a “diferença” ou a unicidade de Jesus com base em determinados valores “evangélicos” que, embora contribuam para a diferença e a especificidade de Jesus, não podem exercer “uma função determinante ao torná-lo e reconhecê-lo ‘constitutivamente único’”⁸⁴. Os valores aludidos por Dupuis são o Reino de Deus anunciado por Jesus, o projeto humano proposto, a denúncia da injustiça, a opção pelos pobres, a mensagem de amor universal e outros.

Segundo Dupuis, somente uma cristologia que se mantém no plano ontológico é capaz de pôr um fundamento último da realidade de Jesus sobre base sólida, pois, segundo essa cristologia a unicidade e universalidade de Jesus assentam-se sobre sua identidade pessoal como Filho de Deus e salvador universal. Desse modo, só essa identidade pessoal de Jesus como Filho pode estabelecer a “diferença” de Jesus Cristo⁸⁵. “Dessa maneira se estabelece teologicamente não só seu caráter ‘normativo’ em relação aos outros fundadores religiosos, mas também sua necessária mediação como ‘constitutiva’ da salvação para os homens tal como a entende a tradição cristã”⁸⁶.

Em função dessa crítica dirigida à cristologia de Küng, Dupuis identifica-o na teologia do diálogo inter-religioso, como teocêntrico. E, seguindo a classificação dos quatro modelos de Schineller, define a posição de Küng como pertencente ao “universo teocêntrico de cristologia normativa”⁸⁷. Paul Knitter, baseado noutro modelo de classificação, identifica a teologia de Küng com a posição “Cristo acima das religiões”⁸⁸. Uma definição mais compatível à *teologia ecumênico-crítica* de Küng sugere Faustino Teixeira, situando-o entre os teólogos inclusivistas abertos⁸⁹. Também aí, como no enquadramento de Dupuis e de Knitter, encontram-se dificuldades.

O problema da identificação da posição de Küng como pertencente ao “universo teocêntrico de cristologia normativa” está na própria crítica que Dupuis faz ao terceiro e ao quarto modelo da classificação de Schineller. A subdivisão do universo teocêntrico em “cristologia normativa” e “não normativa” não consegue demonstrar suficientemente a

⁸⁴ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 411.

⁸⁵ DUPUIS. *Jesucristo al encuentro de las religiones...* p. 273.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 270.

⁸⁷ *Ibidem*, p.271.

⁸⁸ KNITTER. “A teologia católica das religiões numa encruzilhada”, p. 108. Cf. também: DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 257 (nota 10).

⁸⁹ TEIXEIRA. *Teologia das religiões...*, p. 71.

diferença entre ambas e as conseqüências dessa diferença⁹⁰. No fundo, há uma distância abissal entre o universo teocêntrico de “cristologia normativa” e o de “cristologia não normativa”. Além disso, o modelo identificado como “universo teocêntrico de cristologia normativa” parece ser mais adjacente à posição intitulada “inclusivismo aberto” que propriamente à posição teocêntrica. Isso se torna mais explícito, considerando, sobretudo, a ênfase posta na singularidade e na normatividade de Jesus Cristo. E, como conseqüência dessa ênfase, a recusa decidida de qualquer relativismo entre os mediadores⁹¹.

No que tange à classificação da teologia de Küng por Knitter, o afastamento de um emolduramento mais preciso parece ainda maior, pois a afirmação da singularidade e da normatividade de Jesus não significa exclusividade, nem situa Cristo acima das religiões, o que fica mais patente com a “posição ecumênico-crítica” e a *sua criteriologia inter-religiosa*. Cada tradição tem o seu *critério específico*, mas, confrontada à luz do Cristianismo deve ser questionada pelo *específico cristão*: Jesus Cristo. Ao lado da crítica, Küng estabelece a autocrítica⁹². Não só ver as religiões a partir de Jesus Cristo, mas se ver a si próprio a partir da crítica das outras tradições.

O “inclusivismo aberto” é certamente a posição que mais faz jus à teologia de Küng. Constatam-se aí comunhão e dificuldade. A sintonia diz respeito à afirmação da singularidade e da normatividade de Jesus Cristo. Tem-se a Jesus não como simples modelo, mas como o “protótipo fundamental”⁹³. A dificuldade, por sua vez, decorre de a cristologia de Küng não afirmar a “constitutividade” de Jesus como mediador da salvação de todas as religiões. E esse é, sem dúvida, um ponto consensual entre os teólogos “inclusivistas abertos”. Reconhecem eles a salvação nas demais tradições religiosas através dos seus próprios mediadores e escrituras, mas não sem algum vínculo com o mistério de Cristo.

Na verdade, a “solução ecumênico-crítica” da teologia de Küng indica um posicionamento novo. Em tal posicionamento, pluralismo e singularidade, alteridade e identidade, abertura ao diálogo e firmeza de posição não estão contrapostos. Harmonizam-se entre as religiões, principalmente em vista da paz levada a termo pelo diálogo.

⁹⁰ DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã...*, p. 256.

⁹¹ KÜNG, *Ser cristão*, pp. 181 e 290.

⁹² KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 272; *Projeto de ética mundial...*, 119s.

CONCLUSÃO

O debate atual do diálogo inter-religioso, através do esquema tripartido (eclesiocentrismo, cristocentrismo e teocentrismo), resume-se à questão cristológica como eixo central. Dois movimentos contrapostos marcam-no: um afirma a questão cristológica, e outro abandona-a. A forma rígida de abordagem da temática do diálogo pelo esquema tripartido tem suscitado várias críticas. A principal refere-se à insuficiência em se dar conta da complexidade e do dinamismo que envolve o diálogo inter-religioso. Visando a sair dessa fixidez, fluem posições enriquecedoras da dinâmica do diálogo. Entre elas, destacam-se a de Queiruga (ampliando o conceito de revelação), a de Dupuis (com a abrangência da cristologia trinitária) e a de Küng (com a *teologia ecumênico-crítica*).

Küng, em particular, revela uma teologia fértil, sintonizada com as preocupações do tempo atual, que não se amolda ao esquema do paradigma tripartido para tematizar a dinâmica do diálogo. Sua posição “ecumênico-crítica” é mais adequada àquela propugnada pelos inclusivistas abertos, no entanto, mesmo aí há dificuldades visíveis. Daí que sua tentativa de conciliar o dado do pluralismo religioso com a singularidade do Cristianismo marca um enfoque novo. A questão da singularidade do Cristianismo leva diretamente à compreensão do que é o *específico cristão*. Então, como dimensionar esse critério no debate atual do diálogo inter-religioso?

2 - O ESPECÍFICO CRISTÃO NO DEBATE DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O *critério especificamente cristão* sinaliza, na teologia do pluralismo religioso, que, em nome da abertura, a identidade cristã não pode ser sacrificada. Por outro lado, evidencia que a afirmação da singularidade de Jesus Cristo não se contrapõe à exigência de abertura duma “teologia em diálogo”. Somente nessa tensão dialética entre afirmação da identidade e disponibilidade ao diálogo, é possível o êxito duma teologia que se pretenda crível.

⁹³ KÜNG. *Ser cristão*, p. 479.

Nesse sentido, o *critério especificamente cristão* não postula exclusivismo por parte do Cristianismo no confronto com as outras tradições religiosas. A afirmação do universalismo cristão reivindica, para a fé cristã, singularidade e não exclusividade⁹⁴. Essa singularidade fundamenta-se em Jesus Cristo⁹⁵ e brota da realização plena da sua relação com Deus. Além disso, há de se levar em conta que o *critério específico cristão* aplica-se às religiões apenas indiretamente, à medida que se percebe nelas o espírito de Jesus⁹⁶. Esse modo de proceder afasta-se de sobejo da perspectiva inclusivista, para a qual o mistério de Cristo está incluído nas religiões, fazendo depender a salvação delas, de um modo ou outro, desse mistério. Distancia-se igualmente da perspectiva relativista, à medida que a pretensão da singularidade cristã recusa veemente uma equivalência entre os mediadores.

Aplicado diretamente ao Cristianismo, numa correspondência com o *critério ético e o critério geral*⁹⁷, impõe o *específico cristão* a questão pela fidelidade. Em que medida a “religião cristã é realmente cristã”? Noutros termos: em que medida ela é fiel à sua origem, a Jesus de Nazaré? (*Critério religioso geral*). Ou ainda: em que medida a sua práxis promove o humano? (*Critério ético-geral*); até que ponto corresponde à práxis de Jesus? (*Critério específico cristão*).

Para que fique mais patente o significado do *especificamente cristão* e sua correlação com os demais critérios, é mister o aprofundamento da sua peculiaridade. O que é o *específico cristão*? Para que aponta tal critério?

2.1 – O ESPECÍFICO CRISTÃO NO CRISTIANISMO

A pergunta pelo que é o *específico cristão* remete à questão da identidade do Cristianismo. Revela, no fundo, tal questão a tentativa de delimitação do que seja o cerne da fé cristã, o “mínimo do mínimo”, seu núcleo irrenunciável. A preocupação em definir o que seja o específico do Cristianismo aparece sempre em momentos históricos cruciais. Desses momentos, Palácio destaca dois: o momento inicial e o atual. No primeiro, a fé

⁹⁴ KÜNG. *Ser cristão*, p. 92.

⁹⁵ H. KÜNG, *Vinte teses sobre o ser cristão*, Petrópolis, Vozes, 1979, p. 18.

⁹⁶ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 283.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 287.

embebia-se profundamente da sua fonte primária e o seu desafio consistia em se ter claro a identidade cristã. Resulta esse desafio da necessidade intrínseca da fé cristã de dar razão de si mesma, principalmente quando confrontada com um contexto diverso daquele do seu berço cultural, a saber, o da cultura grega. No momento atual, a iniciativa de delimitação do *específico cristão* surge novamente, porque a identidade cristã deixou de ser evidente nessa cultura⁹⁸.

No escopo de definição do específico cristão, do seu núcleo irreduzível, pululam riqueza e diversidade nos variegados enfoques teológicos. Alguns alargam a compreensão do que seja o *específico cristão*; outros a delimitam. Em síntese, hoje, grande parte dos teólogos convergem num ponto fulcral, de que o específico cristão é uma pessoa histórica muito concreta, não um mito ou uma idéia. Daqui compreende, de partida, o fato de ser o Cristianismo eminentemente uma religião histórica.

Conforme Palácio, subjacentes às múltiplas tentativas de recondução do Cristianismo à sua essência, estão duas formas principais: considerá-lo como *forma de vida* ou reduzi-lo a uma *idéia fundamental*. No primeiro caso, a preocupação é pragmática. “Trata-se de viver o cristianismo de maneira autêntica: necessidade de aproximar-se sem cessar da pureza do evangelho, de estar confrontados sempre com a seriedade do que significa ser cristão”⁹⁹. No segundo caso, a preocupação é mais teórica. Visa à condensação do Cristianismo numa idéia fundamental, “é comandada pelo desejo de encontrar um princípio racional que confira coerência e inteligibilidade ao cristianismo, no meio da diversidade e relatividade das suas formas contingentes”¹⁰⁰.

Dois pressupostos estão presentes nesses dois modos insuficientes de ver o Cristianismo. “O primeiro é a distinção entre a *essência* e as *formas históricas* nas quais se realiza o cristianismo”¹⁰¹. Por trás dessa forma de conceber a fé cristã, está o desejo de um Cristianismo pleno ou a noção de um evangelho puro. O segundo pressuposto refere-se à

⁹⁸ PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, p. 311ss.

⁹⁹ Ibidem, p. 322.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 323.

¹⁰¹ Ibidem, p. 323.

noção de “um cristianismo puro”¹⁰² como conceito-limite”. A empreitada de Küng de delimitação do específico cristão presta atenção a esses dois riscos.

Conforme Küng, na delimitação do específico do Cristianismo, dois caminhos devem ser evitados: concebê-lo a partir duma imagem idealizada ou hostilizada do Cristianismo e separar ou identificar essência e forma histórica. Sobrepõe-se a essas duas visões deformadas da fé cristã a imagem real, que se origina de uma compreensão histórico-crítica, em que a base para o juízo teológico estabelece-se no confronto com a origem, com a “protonotícia do cristianismo”¹⁰³. A essência real do Cristianismo só existe nas suas diversas formas históricas, não se abstraindo delas. Nessas manifestações históricas da fé cristã, há um núcleo permanente, não estático, mas dinâmico, o qual se manifesta no mutável¹⁰⁴. Esse núcleo permanente, “obrigante contínuo” e “verdade irrenunciável do Cristianismo”, é uma pessoa. Somente através dela, pode-se responder à questão do centro ou da essência do Cristianismo¹⁰⁵. Tendo por base esse ponto de partida, evita-se incorrer no erro das pretensões oriundas do espírito da modernidade.

Desde o horizonte da modernidade, duas tentativas de definição da essência do Cristianismo merecem atenção: a de Feuerbach e a de Harnack. A primeira é perpassada por uma visão negativa da religião. Feuerbach reduz o Cristianismo ao que ele não é, demolindo-lhe a transcendência. Apresenta a religião como projeção antropológica¹⁰⁶. “A reflexão de Feuerbach se encerra com este duplo asserto: negativamente, ele afirma que ‘a religião é um sonho em que aparecem como entes (situados) fora de nós as nossas próprias representações’; positivamente, frisa ele que ‘o mistério da teologia não é outro senão a antropologia’ ”¹⁰⁷. Harnack, pelo contrário, apresenta uma visão otimista do Cristianismo, mas idealizada em demasia.

¹⁰² Ibidem. A noção de um Cristianismo primitivo é uma projeção idealizada da comunidade primitiva, porque o primitivo, o originário da fé cristã é plural (p. 325). É ilusório pensar que se possa encontrar uma essência do Cristianismo fora das suas realizações históricas (p. 324). É nessas realizações históricas que ele tem que ser discernido, porque o Cristianismo “é sempre *expressão histórica* do ‘acontecido com Jesus’ e do que ele significa para os seus seguidores” (p. 338).

¹⁰³ KÜNG. *El cristianismo, esencia e historia*, pp. 17-24.

¹⁰⁴ Ibidem. pp. 23 e 24.

¹⁰⁵ Ibidem. pp. 36 e 41.

¹⁰⁶ LIBANIO. *Olhando para o futuro...*, p. 38.

¹⁰⁷ B. FORTE. *A essência do cristianismo*, Petrópolis, Vozes, 2003, p. 187.

Apesar das diferenças entre ambos, compartilham, no entanto, de um mesmo princípio. Postulam uma definição eminentemente abstrata do cristianismo. Assim, acabam por reduzi-lo a um conceito geral. As tentativas de redução do cristianismo a um conceito geral tem como base de inspiração o espírito da Ilustração, sobretudo a partir do século XIX. “(...) Na pretensão de reduzir a essência do cristianismo a uma categoria geral, essas tentativas perdem justamente de vista aquilo que caracteriza a fé cristã na sua absoluta originalidade, aquilo que nela é irredutível a outra coisa e para a qual não se pode achar nenhuma analogia”¹⁰⁸.

Como crítica às duas posições citadas, Romano Guardini ressaltou outro caminho definitivo da essência da fé cristã. O Cristianismo é mais que uma teoria da verdade, mais que uma interpretação da vida. Embora ele seja também isso, o seu núcleo essencial é constituído por uma existência histórica, Jesus de Nazaré¹⁰⁹. “Mas o que para Guardini é o específico, o centro e o coração da boa-nova, exprime-se na convicção paradoxal de que ‘a pessoa de Jesus Cristo, na sua unicidade histórica e na sua glória eterna, é de *per si* a categoria que determina o ser, o agir e a teoria daquilo que é cristão’”¹¹⁰.

Para Bruno Forte, Romano Guardini concebeu como essência do cristianismo a pessoa de Jesus, porém a afirmou de maneira tão universal quase obscurecendo “o concreto, humilde seguimento de Cristo”¹¹¹. Aprofundando a compreensão herdada de Guardini, Bruno Forte define, como essência do Cristianismo, o “Amor crucificado”, que desde o início do movimento cristão foi apresentado como boa-nova. Tal realidade não pode, de modo algum, ser hoje concebida como impotência da fé cristã. “O verdadeiro problema que se deve enfrentar não é, então, a fraqueza do abandonado na Cruz, mas é antes a possibilidade e o caminho de reconhecer a força e a sabedoria do amor divino pelos seres humanos. Na realidade, só quando no abandono do Filho se reconhecer o ‘Amor crucificado’, poderá também resplandecer a proximidade do Deus fiel, não prescindindo, mas precisamente a partir dessa fraqueza, a que a onipotência se entregou por amor aos seres humanos”¹¹².

¹⁰⁸ Ibidem. p. 199.

¹⁰⁹ Ibidem. p. 200. Cf. também: LIBANIO, *Olhando para o futuro...*, p. 38.

¹¹⁰ FORTE, *A essência do cristianismo*, p. 204.

¹¹¹ Ibidem. p. 207.

¹¹² Ibidem. p. 210.

As formulações da significação da essência cristã variam significativamente. Alguns teólogos apontam, como específico, o enfoque do Cristianismo como a religião do amor; outros enfatizam a transcendência como ponto determinante; outros depositam tal centralidade na doutrina. Pode-se objetar se essas múltiplas tentativas traduzem de fato o que é o *específico cristão*. Intentando apresentar o Cristianismo numa linguagem acessível ao tempo atual, Küng tem reflexionado amplamente sobre o que vem a ser o *específico cristão*.

Retomando a reflexão de Küng, o *específico cristão*, o determinante da fé, seu núcleo irrenunciável não é um livro santo ou uma lei, tampouco uma doutrina, mas uma pessoa histórica concreta, Jesus de Nazaré¹¹³. Conforme Palácio, é com essa pessoa que se deve “medir cada configuração concreta [do Cristianismo], através do confronto com as primeiras testemunhas. Por isso, a rigor, tal “essência” não pode ser definida e permanecerá sempre como uma questão aberta”¹¹⁴. A identidade cristã é “sendo inacabada”. De acordo com Küng, essa pessoa é o critério último e decisivo para o relacionamento humano com Deus, com o próximo e com a sociedade. “Era exatamente o que o título ‘Cristo’ pretendia desde o início. Não foi por mero acaso que, já então, o título veio unir-se, fundir-se ao nome, coalescendo o nome próprio: ‘Jesus Cristo’”¹¹⁵.

Ter em conta que o *específico cristão* é uma pessoa histórica, não é indiferente para quem nele crê, como se tanto fizesse ser ele mito ou lenda. Pelo contrário, “quem crê em Jesus quer saber se sua fé tem apoio na realidade histórica e em que medida o tem”¹¹⁶. Portanto, o específico da fé cristã é que Jesus tenha sido uma pessoa histórica, mas não uma pessoa a mais na história, e sim alguém que viveu profundamente a referência a Deus, como entrega confiante, levando-a até as últimas conseqüências: a morte de cruz. Aí aparece de maneira desnuda que o específico cristão é Jesus crucificado, morto e ressurrecto por Deus, portanto, vivo. Segundo Küng, norma do crístico¹¹⁷.

¹¹³ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...* p. 154.

¹¹⁴ PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, p. 326 e 329.

¹¹⁵ KÜNG, *Ser cristão*, p. 102s.

¹¹⁶ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...* p. 332.

¹¹⁷ KÜNG, *Ser cristão*, p. 347.

O crucificado é o distintivo do Cristianismo face às grandes religiões universais e aos humanismos¹¹⁸. O estudo comparativo de Jesus com os demais mediadores deixa reluzir essa diferença abissal. A título de exemplo, embora entre Jesus e Buda haja semelhanças notáveis, as diferenças também não são menores. A maior entre elas, no entanto, é a que se refere à própria realidade do crucificado:

“Um homem que sofre e que não suscita compaixão, sim que ele mesmo a reclama: que não descansa em si mesmo, sim que se entrega plenamente. Assim, pois, segundo a concepção cristã, este Jesus se distingue de Buda, o compassivo, como *o que sofre na entrega e no amor*; e assim se distingue inconfundivelmente de todos os deuses e fundadores religiosos divinizados e de todos os gênios religiosos, heróis e césores da história: como o que sofre, como o injustiçado, como o *crucificado*. Porém este crucificado não caiu – segundo a convicção cristã – no nada, sim que foi levantado desde a realidade transitória, passageira, inconsistente, à vida verdadeira e eterna”¹¹⁹.

A busca pelo *específico cristão* do Cristianismo remete, desse modo, à pergunta pela pessoa de Jesus. Afinal, quem é Jesus? A resposta a essa pergunta tem, como pressuposto, o consenso atual da pesquisa exegética acerca do Jesus Histórico. Os escritos neo-testamentários não são fatos históricos conforme uma compreensão positivista da história, como fatos comprováveis pela experiência da realidade objetiva, nem por isso menos reais. São história teologizada, ou seja, vivida e interpretada à luz da fé e, simultaneamente, teologia historicizada.

Em razão da inexistência de outros registros históricos sobre a vida de Jesus, a não ser uma ou outra referência muito vaga em raros documentos mais antigos, o que se pode saber acerca da pessoa de Jesus, hoje, só é possível a partir dos evangelhos e dos outros escritos neo-testamentários. Mas aí há de se considerar a peculiaridade desses escritos.

Depois de passada a névoa de pessimismo acerca da pesquisa sobre o Jesus Histórico, hoje compreendida noutros parâmetros, a pesquisa histórica volta a depositar confiança sobre o que se pode saber a respeito do Jesus Histórico. Küng, por exemplo, é bastante otimista em relação a tal fato. Segundo ele, o método histórico-crítico permite que se aproxime do Jesus histórico¹²⁰. Com tal método, podem-se ouvir nos evangelhos, através

¹¹⁸ Ibidem, p. 355s.

¹¹⁹ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...*, p. 338.

¹²⁰ KÜNG, *Ser cristão*, p. 134.

da sua linguagem teologizada, o próprio Jesus, seus anseios e esperanças, seus percalços e êxitos, sua alegria e dor, sua fé e entrega¹²¹. Assim, Küng conclui, fé cristã e pesquisa histórica não são excludentes¹²².

Subjacente ao que os evangelhos relatam sobre Jesus, está uma pessoa encarnada, não um princípio ou uma intencionalidade, uma lenda ou um mito¹²³. Os evangelhos relatam uma pessoa histórica que viveu profundamente a dimensão da relacionalidade com Deus e com o próximo. Uma pessoa cuja pretensão ultrapassou longamente a de um rabino¹²⁴ e cuja compreensão da sua própria missão deu-se na linha de um profeta escatológico; perseguido, crucificado, morto e ressuscitado por Deus; e, à luz da páscoa, proclamado Filho de Deus¹²⁵. Assim, Jesus em pessoa é a verdade concreta do Cristianismo¹²⁶. Mais que um modelo a ser seguido, “ele determina e influencia a vida e o comportamento do ser humano, não apenas de fora, mas por dentro”¹²⁷. Ele é sentido de vida. É o Cristo de Deus¹²⁸. Jesus em pessoa é o critério do cristico:

“Desse modo, Jesus age como pessoa concreta que é critério e norma: em sua transparência, sua realizabilidade, sua capacidade de ser captada, atraente, exigente, encorajadora. E dessa ‘luz’, essa ‘palavra’, esse ‘caminho’, essa ‘verdade’ e essa ‘vida’ já por si não exprimem com clareza o que é o distintivo para a ação cristã: o critério do cristico, o distintivo do cristão, o mui debatido *proprium christianum?*”¹²⁹.

“(…) O critério do cristico, o distintivo cristico, não é algo abstrato, uma idéia de Cristo, uma cristologia ou um sistema filosófico cristocêntrico, mas é esse concreto Jesus, como o Cristo (Messias), como o critério e norma, - o que, como prova dogmática, logicamente valerá também para a ética”¹³⁰.

Conforme Küng, a cruz é e continua sendo o distintivo cristão¹³¹, não como uma realidade encerrada em si mesma, e sim sob a luz da páscoa¹³². Considerando essa ótica,

¹²¹ Ibidem. p. 185.

¹²² Ibidem. p. 139.

¹²³ Ibidem. p. 105 e 356.

¹²⁴ Ibidem. p. 247.

¹²⁵ Ibidem. p. 247.

¹²⁶ Ibidem. p. 357.

¹²⁷ Ibidem. p. 479.

¹²⁸ KÜNG. *El cristianismo, esencia e historia*, p. 66.

¹²⁹ KÜNG. *Ser cristão*, p. 476.

¹³⁰ Ibidem. p. 477.

¹³¹ Ibidem. p. 380.

¹³² Ibidem. p. 378.

transparece na cruz algo que ultrapassa o sofrimento brutal: a entrega amorosa de Jesus. Para além da sua realidade hedionda, a cruz desvela um sentido salvífico. Ela revela que Deus está ao lado dos fracos; que, embora não seja sádico e tampouco masoquista, faz-se atuante também no sofrimento como profunda prova de amor; e, por fim, que à luz da cruz de Jesus, compreende-se a paixão de cada ser humano¹³³. Achar um sentido para o escândalo da cruz só é possível à luz da ressurreição¹³⁴. À margem dessa última, não se vai além do aspecto cruento do derramamento injusto de sangue.

Se a obnubilação da cruz encontra seu sentido sob a aurora da ressurreição, esta, por sua vez, não pode ser concebida sem aquela. Reside na cruz a sua concreção histórica. Desse modo, a ressurreição à luz da cruz evidencia que não se trata da ressurreição de um fantasma¹³⁵ e que o ressuscitado não é outro senão o crucificado¹³⁶. Refere-se a ressurreição a uma realidade nova na vida de Jesus, compreensível somente à luz da páscoa, “origem e meta da fé cristã”¹³⁷.

Concluindo, na cruz aparece mais claramente o determinante do *específico cristão*¹³⁸, o que diferencia Jesus dos demais mediadores¹³⁹: uma pessoa histórica, crucificada e morta pela entrega amorosa à causa de Deus e, simultaneamente, acolhida pelo próprio Deus entre os viventes. É com base nessa experiência amorosa que os teólogos formulam diversamente o que seja o central para a fé cristã. Segundo Boff, o cerne do Cristianismo é o amor incomensurável de Deus¹⁴⁰. Para Palácio, no cerne do Cristianismo está o paradoxo cristão: Deus encarnado¹⁴¹. Queiruga, além de enfatizar a acolhida de Deus como amor ilimitado, ressalta, como peculiar ao Cristianismo, o caráter pessoal e histórico da relação com o divino¹⁴². Nessas tematizações, sobretudo em Küng, o considerado cerne da fé cristã é o que remete à pessoa histórica, Jesus de Nazaré o Cristo. Dessa convicção, que exigências são feitas aos cristãos em relação a esse específico?

¹³³ Ibidem, pp. 376ss.

¹³⁴ Ibidem, p. 356.

¹³⁵ Ibidem, p. 305.

¹³⁶ Ibidem, pp. 331 e 347.

¹³⁷ Ibidem, p. 330.

¹³⁸ KÜNG, *El cristianismo, esencia e historia*, p. 52.

¹³⁹ KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones...*, pp. 408 e 410.

¹⁴⁰ LIBANIO, *Olhando para o futuro...*, p. 41.

¹⁴¹ PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, p. 311ss.

¹⁴² QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 131s.

2.2 – EXIGÊNCIAS AOS CRISTÃOS

Da convicção do *específico cristão* - uma pessoa concreta, à qual Deus se manifestou de modo singular e decisivo e cuja vida foi vivida plenamente em referência a esse mesmo Deus e por sua causa¹⁴³ - decorre para cristãos e igrejas cristãs uma série de exigências concernentes ao seguimento.

Caso queira o Cristianismo ser relevante para o mundo atual, sem se perder nas peias de qualquer modismo ou de ideologias que são “quase religião”, a convicção da sua própria identidade é exigência primeira. É mister que cristãos e igrejas cristãs saibam o que querem, o que têm a dizer de si e aos outros¹⁴⁴. Devem assimilar de Jesus Cristo o essencial para a práxis cristã¹⁴⁵. A exigência de convicção da identidade cristã, segue a de fidelidade. Deve a fé cristã centrar-se no *específico cristão* - uma pessoa concreta - critério de normatividade e verificabilidade da sua práxis. Somente na fidelidade a Jesus Cristo, o Cristianismo permanecerá cristão¹⁴⁶. Essa fidelidade deve-se manifestar principalmente na luta contra as estruturas injustas. Do contrário, os discursos cristãos podem até mesmo colaborar com a proliferação de estruturas sociais desumanas¹⁴⁷.

Por fim, uma exigência igualmente impostergável, a ser recriada em cada contexto histórico diverso, diz respeito ao próprio seguimento. A recriação do seguimento implica a superação de certos equívocos, relacionados principalmente à cruz de Jesus: concebê-la como culto de adoração, como aprofundamento místico ou como imitação ética¹⁴⁸. A correta interpretação do seguimento de Jesus, à luz da cruz, deve significar para o cristão: não provocar sofrimento, mas suportá-lo; não somente suportá-lo, mas combatê-lo; não apenas combatê-lo, mas transformá-lo; por fim, liberdade no sofrimento¹⁴⁹. De modo concentrado, Küng assim afirma: “*No seguimento de Jesus Cristo o homem, no mundo de hoje, pode viver, agir, sofrer, morrer verdadeiramente como homem: em ventura e desgraça, vida e morte, amparado por Deus a serviço dos homens*”¹⁵⁰.

¹⁴³ KÜNG. *Teologia a caminho...*, p. 286.

¹⁴⁴ KÜNG. *Ser cristão*, p. 103.

¹⁴⁵ *Ibidem*. p. 470.

¹⁴⁶ *Ibidem*. pp. 105 e 110.

¹⁴⁷ *Ibidem*. p. 481.

¹⁴⁸ *Ibidem*. pp. 498-500.

¹⁴⁹ *Ibidem*. pp. 500-505.

¹⁵⁰ *Ibidem*. p. 523.

As exigências feitas aos cristãos resultam da imperiosa necessidade de fidelidade ao específico do cristianismo, Jesus Cristo. Afinal, esse é o critério normativo a medir não só cada configuração histórica do Cristianismo, também a prática individual dos cristãos e a das igrejas cristãs. Da convicção da identidade cristã - a singularidade da pessoa de Jesus Cristo - pode decorrer algum privilégio do Cristianismo face às religiões? Isso não seria ir na contramão do próprio espírito de Jesus? Que atitude cristã em relação às religiões decorre, portanto, da convicção de sua identidade?

2.3 – A ATITUDE CRISTÃ DIANTE DAS RELIGIÕES

A convicção do *específico cristão* não faculta nenhum privilégio ao Cristianismo, nem mesmo aquele pretendido pela teologia liberal, em função de ser a fé cristã a religião da revelação de Deus na história. Pelo contrário, decorre dessa convicção uma dupla responsabilidade: fidelidade à sua origem ou ao seu critério normativo e convivência pacífica com as religiões, numa atitude de respeito e compreensão da globalidade do plano salvífico de Deus para a humanidade (Jo 10, 10).

A fidelidade ao espírito de Jesus requer, conseqüentemente, o abandono da práxis concorrencial e da mentalidade confessional de gueto, em prol duma atitude tolerante diante do extra-ecclesial, do religioso e do humano¹⁵¹. A razão de ser do diálogo justifica-se em vista duma *Oikumene planetária*. Com esse espírito, o Cristianismo é desafiado a conhecer as verdades das religiões, sem se deixar sucumbir tanto ao absolutismo quanto ao relativismo. “Todos deveríamos estar dispostos de maneira ilimitada a aprender, a acolher algo da verdade dos outros e a comunicar generosamente a própria verdade”¹⁵².

Conforme Küng, “o Cristianismo deve prestar seu serviço entre as religiões universais no jogo dialético de reconhecimento e rejeição: qual catalisador crítico e ponto de cristalização dos seus valores religiosos, éticos, meditativos, ascéticos e estéticos”¹⁵³. Tal postura implica abrir-se às religiões, sem sacrificar a própria verdade; transformar a

¹⁵¹ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 232.

¹⁵² *Ibidem*, p. 291.

¹⁵³ KÜNG, *Ser cristão*, p. 92.

crítica alheia em autocrítica: aceitar as contribuições positivas das religiões e não assimilar “acriticamente nada que não tenha valor”¹⁵⁴.

Küng sintetizou assim, qual deve ser a atitude cristã diante das religiões: *em vez de indiferentismo, um pouco mais de indiferença diante duma ortodoxia que se faz critério de salvação e de condenação; em vez de relativismo, mais senso de relatividade face as absolutizações humanas; em vez de sincretismo, mais vontade de síntese de todos os antagonismos confessionais e religiosos*¹⁵⁵. Conclui, afirmando que, diante da intolerância por motivos religiosos, a tolerância e a liberdade são exigências fundamentais¹⁵⁶.

As atitudes cristãs acima evocadas traduzem um Cristianismo mais tolerante, aberto e cômico do seu *específico*; um Cristianismo inculturado, plural, ecumênico e solidário. Um Cristianismo desafiado a uma resposta pela cultura atual, sobretudo no que diz respeito à sua própria identidade.

2.4 – OS DESAFIOS DA IDENTIDADE CRISTÃ

Três realidades bem específicas, não sem relação entre si, desafiam a identidade cristã na atualidade: a realidade cultural, o pluralismo religioso e a perspectiva em que o diálogo inter-religioso é tematizado.

O modo como a cultura atual se compreende, como “pós-cristã”¹⁵⁷, enuncia uma ruptura com a fé cristã. Espalhou-se a tranquilidade com que o Cristianismo se identificava com a cultura ocidental¹⁵⁸. “Uma figura histórica do Cristianismo parece estar chegando ao fim”¹⁵⁹. Sofre o Cristianismo na cultura atual um verdadeiro abalo sísmico. Segundo Libanio, a própria fé cristã “está no olho do furacão da crise atual porque está na sua origem, no seu desenrolar e no seu desfecho”¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 92.

¹⁵⁵ KÜNG, *Teologia a caminho...*, p. 271.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 271.

¹⁵⁷ PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, p. 312s.

¹⁵⁸ LIBANIO, *Olhando para o futuro...*, p. 30.

¹⁵⁹ C. PALÁCIO, “A identidade problemática: em torno do mal-estar cristão”, *Perspectiva Teológica*, 21/ n. 54 (1989) p. 171.

¹⁶⁰ O cristianismo está na *origem* da crise atual. “por ser uma religião histórica e escatológica (...). No *desenrolar* porque caminha em direção a uma meta, realizando-se na história e ultrapassando-a (...). No

Diante do quadro de crise, variam em demasia os prognósticos acerca do futuro do Cristianismo. Há quem, inclusive, questione a sua sobrevivência, como M. de Certeau em “*Um cristianismo feito aos pedaços*”. Segundo ele, o Cristianismo já cumpriu sua função, marcou a cultura ocidental com seus valores. Agora a fragmentação, que o conduzirá ao desaparecimento, não é perda irreversível. Continuará sempre no que já realizou para a humanidade”¹⁶¹. Há outros, no entanto, que postulam formas de sobrevivência do Cristianismo, é o caso de Jean Delumeau. Se o Cristianismo assumir uma posição quenótica no espírito do Evangelho e abandonar dois de seus maiores pecados do passado, a saber, a evangelização a partir do poder e da riqueza, terá novas chances na cultura atual¹⁶². Enfim, as diversas análises concordam na diminuição do Cristianismo, seu caráter minoritário. Divergem, porém, quanto ao ritmo e à velocidade do decréscimo¹⁶³. Noutra perspectiva, muitos teólogos não vêem a crise atual como evidência do fim do Cristianismo histórico.

Conforme Palácio, o distanciamento entre fé cristã e cultura ocidental é positivo para o Cristianismo. A tomada de consciência desse distanciamento permite a desabsolutização tanto da cultura ocidental quanto das demais expressões históricas do Cristianismo¹⁶⁴. A ruptura, no entanto, é insuficiente para que o Cristianismo retome a sua vocação originária. É mister que ele encontre nele próprio a razão da sua especificidade. Não obstante, o caminho do encontro com as culturas lhe possibilita ser universal, sendo particular. Trata-se do paradoxo cristão: o Cristianismo só pode existir encarnado¹⁶⁵.

Além do desafio da cultura que se postula como pós-cristã, exige-se da identidade cristã uma resposta à realidade do pluralismo religioso. Como essa questão aparece em outros lugares desse trabalho, dispensa-se aqui maiores delongas. Um desafio fundamental que a realidade do pluralismo põe ao Cristianismo refere-se ao fato de sua identidade poder ser pensada somente na relação com outras identidades, jamais se abstraindo disso e se configurando isoladamente.

desfecho ao debater-se no momento entre a forma de tradição cultural e a de minoria crítica, com possibilidades diferentes conforme culturas e geografias.” LIBANIO, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶¹ Ibidem, p. 49.

¹⁶² Ibidem, p. 48.

¹⁶³ Ibidem, p. 15.

¹⁶⁴ PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, p. 313.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 315-317.

Não de menor relevância é o desafio oriundo da própria perspectiva em que o diálogo inter-religioso é tematizado. Em nome de uma pretensa igualdade entre as religiões, sacrificam a identidade cristã. Jesus Cristo aparece como empecilho ao diálogo inter-religioso, daí a iniciativa decidida de abandono da sua centralidade em vista do centramento em Deus, mistério absoluto. Contrapondo-se a essa perspectiva, como já se afirmou em outro lugar, Jesus Cristo e Deus não estão em oposição. Jesus é caminho para Deus.

Os desafios da cultura, do pluralismo religioso e da perspectiva relativista em que o diálogo inter-religioso é tematizado estão entre os principais enfrentados pelo Cristianismo. Em síntese, tais questões põem em jogo não somente o papel histórico e institucional do Cristianismo, mas também o da sua própria identidade: Jesus Cristo. As teologias de Queiruga, Dupuis, Küng e outros autores cristãos respondem a esses desafios, cada qual com a peculiaridade de seu enfoque. É o que Küng, de modo particular, destaca com o *critério especificamente cristão*.

CONCLUSÃO

O *critério especificamente cristão* releva o que é o específico do Cristianismo, sua identidade irrenunciável: Jesus Cristo e o seu mistério de páscoa. É com esse cerne irreduzível da fé cristã que cada configuração histórica do Cristianismo deverá confrontar. Dos cristãos e Igrejas cristãs, exigem-se convicção e fidelidade a essa identidade. Tais exigências demarcam novas atitudes cristãs face às religiões: reconhecimento da abrangência do plano salvífico de Deus, o qual atinge as religiões; atitude de respeito e busca de complementariedade entre elas, através da dinâmica do diálogo. Essa abordagem caracteriza uma novidade no modo de enfocar o diálogo entre o Cristianismo e as religiões.

3 - A NOVIDADE DA CRITERIOLOGIA INTER-RELIGIOSA E DO ESPECÍFICO CRISTÃO

A abordagem da *teologia ecumênico-crítica* de Küng, mediada pela análise de *paradigma* e viabilizada pela elaboração duma *criteriologia inter-religiosa*, constitui uma novidade. Refere-se essa novidade não apenas à aproximação mais positiva das religiões,

sobretudo ao enfrentamento da questão da verdade inter-religiosa. Assim, num matiz novo, a teologia de Küng harmoniza coerentemente o espírito do pluralismo religioso com a firmeza de posição.

O *critério específico cristão*, numa relação dialética com os *critérios ético e religioso*, aponta para a necessidade imperiosa de conciliar pluralismo e identidade ou, noutros termos, de harmonizar verdades e verdade, salvações e salvação. Essa é exatamente a dificuldade que as posições resultantes do *paradigma* tripartido na teologia do diálogo inter-religioso têm expressado. Em que essa abordagem ultrapassa o esquema do *paradigma* tripartido na teologia das religiões?

3.1 – PARA ALÉM DOS PARADIGMAS ESTABELECIDOS.

A abordagem de Küng não se enquadra nos moldes prevalentes da teologia do diálogo inter-religioso: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Seu vôo ultrapassa o limite desses três modelos, à medida que supera seus déficits. A posição exclusivista ou também absolutista tem como déficit a fortaleza. Em consequência desse sentimento de superioridade, decorre a indiferença frente às demais tradições religiosas. Tal posição está superada no Cristianismo, praticamente não há mais quem a defenda.

O saldo negativo do inclusivismo de cunho mais fechado é o abraço asfíxiante, empecilho para que o outro seja visto em si mesmo, com a sua própria verdade e salvo por sua própria tradição. Embora tal posição aparente enorme generosidade, no fundo, acaba por furtar ao outro o que lhe é mais precioso, a sua própria identidade. O que há de bom nele não provém de si mesmo, somente o que há de imperfeição. Por último, o déficit da posição pluralista corresponde ao que Küng chamou de estratégia da harmonização. Nivelam-se as religiões, os mediadores, os critérios e minimizam-se as diferenças. Levada à sua radicalidade, tal posição termina por sacrificar a identidade.

A *criteriologia inter-religiosa* supera os déficits das três posições articulando seus três critérios centrais. O *critério ético geral* e o *religioso* exprimem a comunhão com a realidade do pluralismo religioso, sem cair no relativismo. Toda religião é boa e verdadeira, mas somente enquanto promove o humano e permanece fiel à sua origem ou figura

normativa. Se o critério religioso estabelece já um nexo entre o pluralismo e identidade, isso se torna ainda mais patente com o *critério específico cristão*. Aponta tal critério que disposição ao diálogo não significa sacrifício da identidade. De outro modo, a fidelidade ao espírito de Jesus Cristo é compatível com a abertura para a verdade de outrem.

Mesmo nessa consideração, os déficits do *paradigma* tripartido não parecem estar suficientemente sanados, sobretudo, no que tange à questão da verdade. Em função disso, Küng estabelece, juntamente com a *criteriologia inter-religiosa*, três *perspectivas* ou *dimensões básicas*. Quais são essas *perspectivas* e como elas contribuem para superar o *paradigma* tripartido, principalmente, no que se refere à questão da verdade?

3.2 – TRÊS PERSPECTIVAS BÁSICAS

As três perspectivas ou dimensões básicas estabelecidas por Küng para enfrentar o problema da verdade são: *perspectiva interna* ou *existencial*, *externa* ou *fenomenológica* e *vertical*. Desse modo, justifica Küng a elaboração dessas três dimensões: “Somente assim é possível achar uma resposta diferenciada à pergunta pela verdade nas religiões”¹⁶⁶.

Conforme a *perspectiva interna* ou *existencial*, somente uma religião é a verdadeira, aquela na qual se professa a fé. Para o cristão, a verdade é o Cristianismo. Mesmo aí vale ressaltar dois aspectos: primeiro, o Cristianismo só é verdadeiro enquanto permanece fiel a Jesus Cristo, e, segundo, a sua verdade não nega que haja verdades nas demais religiões, embora condicionadas. Outras religiões podem complementar, aprofundar e corrigir a fé cristã, desde que não estejam em contradição com ela¹⁶⁷. A *perspectiva* ou *dimensão interna* é, na verdade, a perspectiva teológica. Em síntese, ela significa: que “a abertura teológica em relação às outras religiões de modo algum exige a suspensão das próprias convicções”¹⁶⁸. Pelo contrário, traduz-se na “firmeza de posição”.

Somente baseando-se na firmeza de posição, o diálogo pode ser conduzido ao êxito. No caso propriamente do Cristianismo, negligenciá-la é abdicar do dado fundamental atestado pelo Novo Testamento, “de que em Jesus foi revelada a Palavra de Deus,

¹⁶⁶ KÜNG. *Projeto de ética mundial...*, p. 138.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 139.

normativa e definitiva”¹⁶⁹. Além disso, tal ponto de partida traz a vantagem da transparência e, por conseguinte, a de se deixar conduzir pela dinâmica que envolve o diálogo, sem resultados preestabelecidos. “A posição fundamental do verdadeiro ecumenismo é a *disposição ao diálogo dentro da firmeza de posição*”¹⁷⁰.

A essa impostergável visão interna, existencial, Küng estabelece a visão de fora, do observador neutro: o historiador das religiões ou o fenomenólogo¹⁷¹. O mérito dessa perspectiva está em proporcionar uma maior aproximação do espírito do pluralismo, compreendendo as religiões a partir de si mesmas, na sua totalidade e na sua própria realidade histórica. Essa visão implica, na teologia do diálogo, o alerta fundamental de que a verdade de uma religião não pode ser simplesmente desprezada em nome de uma única verdade. Contrabalança-se, assim, a perspectiva interna, ao afirmar que todas as religiões são verdadeiras, enquanto submetidas aos critérios gerais da verdade: o ético e o religioso. Há, porém, aqui, uma observação elementar: uma religião só pode ser conhecida em profundidade, “‘a partir de dentro’ com radical seriedade existencial. Só quando uma religião se tornou a minha religião, o diálogo sobre a verdade atinge uma profundidade surpreendente”¹⁷².

Perspectiva interna e externa harmonizam-se em tensão fecunda, impondo outros parâmetros para se pensar a problemática da verdade nas religiões. Evocam aquela tensão inerente ao processo hermenêutico, entre clausura e polissemia, cuja homologia com o diálogo inter-religioso traduz-se em identidade (visão interior) e abertura (visão exterior). Nesse entrelaçamento, as dimensões horizontais devem apontar uma para a outra, e ambas, para uma terceira, a perspectiva vertical.

A perspectiva vertical obriga à ponderação da reivindicação exclusiva da verdade. Possuem verdade as religiões, enquanto se conformam aos três critérios inter-religiosos: ético, religioso e específico cristão. No entanto, essa verdade longe de ser absoluta, é uma verdade relacional e complementar. Mesmo o Cristianismo, na especificidade da sua

¹⁶⁸ Ibidem. p. 139.

¹⁶⁹ Ibidem. p. 141.

¹⁷⁰ Ibidem. p. 143.

¹⁷¹ KÜNG. *Teologia a caminho...* p. 283s.

¹⁷² Ibidem. p. 284.

revelação, não detém o monopólio da verdade. Apenas Deus, o único Absoluto, possui a verdade plena¹⁷³.

Assim, num jogo dialético entre as três perspectivas acima citadas, juntamente com os critérios inter-religiosos, Küng propõe nova resolução para a questão da verdade entre as religiões. Esboça-se, no entanto, a seguinte questão: a articulação dessas três perspectivas respondem satisfatoriamente ao problema da verdade?

3.3 – RESPOSTAS AO PROBLEMA DA VERDADE

Ao articular as três perspectivas (*interna*, *externa* e *vertical*) e os três critérios inter-religiosos (*ético*, *religioso* e *específico cristão*), Küng aponta uma solução diferenciada para a problemática da verdade. Consiste essa solução em preservar a identidade como condição indispensável para o diálogo. Essa preservação está mais patente, sobretudo, na *perspectiva interna* ou *existencial*, quando sob esse ponto de vista considera-se verdadeira apenas aquela religião na qual a fé é vivida. Evita-se aqui o déficit do relativismo que propugna que todas são iguais. Mas não se cai desse modo no tropeço do absolutismo e inclusivismo fechado?

Não. Primeiro, porque, como já se aludiu acima, a afirmação da verdade existencial não significa negação da existência de outras verdades, e, segundo, porque a *perspectiva interna* é contrabalançada com a *externa*. Essa última contribui para a ampliação da primeira. Revela que, enquanto se permanece no plano existencial, é compreensível e absolutamente correto que apenas uma religião afete o sujeito e, portanto, seja-lhe verdadeira. Ultrapassando, porém, o plano existencial, é mister reconhecer a verdade das demais religiões. Todas são verdadeiras, desde que orientadas pelos critérios inter-religiosos, principalmente, os *critérios ético* e *religioso*. Supera-se, assim, o déficit das posições absolutista e inclusivista fechada, o que se torna ainda mais evidente com a *perspectiva* ou *dimensão vertical* (somente Deus possui a verdade plena).

Concluindo, a solução proposta por Küng para uma teologia do diálogo inter-religioso e, principalmente, para enfrentar o problema da verdade é de enorme riqueza.

¹⁷³ Ibidem, p. 290.

Articulando a *criteriologia inter-religiosa* numa fecunda relação dialética com três *perspectivas* ou *dimensões* da verdade religiosa, Küng aponta uma solução satisfatória para o problema da verdade. Tal solução abre novo horizonte para se pensar a verdade inter-religiosa, sem incorrer nos tropeços do absolutismo e do relativismo da verdade.

CONCLUSÃO

O *critério específico cristão*, compondo a *criteriologia inter-religiosa* da *teologia ecumênico-crítica* de Küng, juntamente com mais dois critérios (*ético* e *canônico*) e três dimensões (*interna*, *externa* e *vertical*), significa, no debate atual do diálogo inter-religioso, uma abordagem nova. Consiste essa novidade na relação dialética entre abertura e identidade. A convicção do que seja o *específico cristão*, a identidade irrenunciável do Cristianismo, uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré, não implica de modo algum renúncia à verdade das outras religiões. Pelo contrário, significa abertura à verdade do outro, sem sacrifício da Identidade.

Esta novidade fica ainda mais patente ao articular, numa tensão dialética, os três critérios inter-religiosos com as três dimensões da verdade: dimensão existencial ou interior, dimensão externa ou fenomenológica e dimensão vertical. Assim, a questão da verdade pode ser refletida, evitando-se os déficits comuns ao *paradigma* tripartido: não apenas uma religião é a verdadeira e tampouco todas são verdadeiras. É mister conformar-se ao *critério ético* (verdade = promoção do humano), ao *critério religioso* ou *canônico* (verdade = fidelidade à origem) e ao *critério específico cristão* (verdade = fidelidade ao espírito de Jesus). Além disso, a tensão entre a verdade existencial (a minha religião é a verdadeira) e verdade externa (todas são verdadeiras) é equilibrada pela verdade vertical (somente Deus possui a verdade plena).

CONCLUSÃO GERAL

Este trabalho teve como objetivo elucidar que o *critério específico cristão*, compondo a *criteriologia inter-religiosa* da *teologia ecumênico-crítica* de Küng, marca uma posição nova e enriquecedora no debate atual do diálogo inter-religioso. Ao perscrutar esse objetivo, teve-se em conta a delimitação do presente trabalho. Ele quis apenas acenar para a novidade significada pelo *critério específico cristão* no diálogo entre as religiões, estando cômico de que a fecundidade da teologia de Küng, bem como a da temática do diálogo, abre um leque imensurável de questões relevantes, impossíveis de serem contempladas aqui. Tais questões mereciam outros estudos ou mesmo aprofundamento; a título de exemplo podem-se indicar algumas: aprofundamento da tensão da *criteriologia inter-religiosa*; da centralidade da questão ética no projeto ético-ecumênico de Küng; da mediação de *paradigma* como categoria hermenêutica chave; aprofundamento da questão salvífica. Algumas dessas questões foram trabalhadas sucintamente, outras nem sequer puderam ser tratadas.

A própria pesquisa sobre o *específico cristão* termina por se abrir para outros horizontes que extrapolariam em muito a limitação deste trabalho, como exemplo: a pesquisa sobre o Jesus histórico e o Cristo da fé; a relação entre *crisologia funcional* e *crisologia ontológica*.

Tendo em conta as observações acima, afirma-se que a riqueza e a novidade do enfoque de Küng consistiram não somente em considerar, no relacionamento entre as religiões, a realidade inegável do pluralismo religioso, mas, sobretudo, em propor outro caminho para se pensar a problemática da verdade entre as religiões. Nessa empreitada, a *teologia ecumênico-crítica* pôde contar com duas chaves essenciais: a mediação da análise de *paradigma* e a elaboração duma *criteriologia inter-religiosa*.

A primeira, apesar das restrições que lhe são feitas por não poucos autores, facultou a Küng uma possibilidade imensurável. Permitiu-lhe tal categoria escavar a raiz dos conflitos, fazendo descortinar que, subjacentes a esses conflitos, encontram-se uma mentalidade concorrencial e de gueto, bem como uma reivindicação exclusiva da verdade. Além disso, com a análise de *paradigma*, Küng pôde compreender mais adequadamente o

processo evolutivo das religiões, a maneira como um *paradigma* novo sobrepõe-se ao anterior, sem que tal processo dê-se linearmente.

A partir da análise de *paradigma*, a mudança constatada por Küng nas religiões dá-se em vista do despontar de um novo *paradigma*, denominado de pós-moderno ou ecumênico. Reside exatamente aí a confiança creditada por Küng às religiões, na construção duma nova *Oikumene*. O novo *paradigma* exige das religiões, igrejas cristãs e teologias conformidade ao seu espírito de tolerância, respeito, diálogo, consenso, liberdade, convivência pacífica, firmeza de posição e promoção do humano.

Por fim, a análise de *paradigma* é fundamental na reflexão da *teologia ecumênico-crítica*, mas é, por si só, insuficiente para propor uma nova solução ao espinhoso problema da verdade, o que o obrigou a recorrer a outra chave fundamental, a saber, a elaboração de uma *criteriologia inter-religiosa*, estruturada em três critérios fundamentais (ético, religioso e específico) e complementada por três perspectivas da verdade (*interna, externa e vertical*).

A *criteriologia inter-religiosa* possibilitou a *teologia ecumênico-crítica* encarar o problema da verdade superando os déficits do absolutismo e do relativismo. A verdade é pensada a partir da relação e da interação. Isso se torna evidente com a articulação dos três critérios religiosos fundamentais e as três perspectivas da verdade. As duas primeiras contrabalançam uma a outra e são, ambas, contrabalançadas pela terceira, a *perspectiva vertical* da verdade (Deus).

Com tal articulação, Küng harmonizou disponibilidade de abertura com firmeza de posição. Noutros termos, demonstrou que a realidade irrecusável do pluralismo religioso não se opõe à perspectiva teológica, mas se complementam no jogo dialético de afirmação da identidade e reconhecimento da alteridade.

De modo peculiar, o *critério específico cristão* apontou para o fato de que a convicção da própria verdade não implica negação da verdade de outra religião – desde que essa verdade não contradiga a verdade cristã - antes a pressupõe. A afirmação da singularidade e da normatividade de Jesus não significa desprezo pelas demais religiões,

mas condição indispensável para um diálogo sério e respeitoso. Sem essa convicção por parte do cristão, o diálogo sucumbe ao fascínio do relativismo.

Ao estabelecer o *critério específico cristão* como critério elementar, Küng alerta que tal critério aplica-se diretamente apenas ao Cristianismo. Às demais religiões, ele pode ser aplicado somente indiretamente, à medida que se percebe nelas o espírito de Jesus. Isso significa que, assim como há um *critério específico cristão* há também outros critérios específicos (budista, muçulmano, hinduísta e outros). Tal consideração, embora aparente proximidade ao relativismo, está longe disso.

O cristão não pode, em nome dum pretenso modismo, abrir mão daquilo que constitui a referência fundamental de sua fé, a singularidade e a normatividade de Jesus. Além de ser sua verdade de fé irrenunciável, é por intermédio de Jesus Cristo que o cristão compreende a si mesmo, a relação com o mundo e com Deus, e vê criticamente as outras religiões.

Desse modo, o *critério específico cristão*, em conformidade com os demais critérios, sinaliza que as deformações históricas do Cristianismo e da sua arbitrariedade sobre a verdade foram resultantes da infidelidade ao seu critério normativo: uma pessoa histórica concreta, Jesus de Nazaré. É com essa pessoa concreta que se deve confrontar continuamente a fé cristã em cada contexto cultural diverso. Daí dependerá a sua autenticidade.

Aduz a tal compreensão a razão de que nenhuma religião tem o direito de reivindicar exclusivamente a posse da verdade (*perspectiva externa*), pois somente Deus é a verdade absoluta (*perspectiva vertical*). Em contrapartida, tampouco deve uma religião abdicar-se da sua verdade (*perspectiva interna*). Assim, o jogo dialético entre a promoção do humano, a fidelidade à origem e a fidelidade ao espírito de Jesus, juntamente com a minha verdade (verdade existencial), a verdade do outro (verdade externa) e a verdade total somente em Deus (verdade vertical), constitui a riqueza e a novidade da *teologia ecumênico-crítica*.

Com essa reflexão, Küng fugiu à fixidez do esquema do *paradigma* tripartido, enquadrando-se numa posição nova. Ofereceu, de tal modo, à teologia do diálogo inter-

religioso uma teologia veraz, livre, tradicional, cristocêntrica e teórico-científica; crítica e autocrítica; articulada sobre dois pólos básicos (a fidelidade à Escritura e a abertura ao mundo da experiência); e, por fim, conformada às exigências do *paradigma ecumênico* (a convivência pacífica e a promoção do humano como condições para a sobrevivência humana e planetária). Mais que uma teologia do diálogo inter-religioso, postulou-se uma teologia em diálogo, cônica de que: *não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões; não haverá paz religiosa sem diálogo religioso.*

A consequência desse enfoque é que ele acaba por postular um Cristianismo mais relacional, complementar, inculturado e ecumênico. Do mesmo modo, ele pretende Igrejas cristãs afinadas com tal espírito, mais democráticas e abertas, superando a prática concorrencial, o clericalismo e os vícios decorrentes do poder, a mentalidade de gueto e abrindo, assim, nova perspectiva para pensar e viver a missão cristã, como *testemunho da caridade, serviço, diálogo e anúncio*. Exige-se uma Igreja fiel ao específico cristão, Jesus Cristo, a qual faça sobressair a sua função de serva e sinalizadora do Reino de Deus; Reino esse, que não é exclusividade dos cristãos, e sim pertencente à globalidade do plano salvífico onabrangente de Deus, do qual participam e são convocadas à adesão todas as tradições religiosas e crentes.

A reflexão sobre o *específico cristão*, no debate atual, traz em seu bojo o contributo da *teologia ecumênico-crítica* de Küng à teologia do diálogo inter-religioso. De maneira mais pontuada, elencam-se a seguir aspectos relevantes dessa contribuição:

- A) Elaboração de uma criteriologia clara, com critérios bem definidos para atuar na teologia das religiões e, assim, enfrentar numa posição nova o problema da verdade, sem escamoteá-lo, mas tampouco sem cair nos tropeços tanto do absolutismo quanto do relativismo. Como consequência desse acento, o conceito de verdade é pensado na relação e na complementaridade.
- B) Acentuação da legitimidade das religiões, reconhecendo-lhes sua verdade em e por si mesmas, sem fazer dependê-las de um ou outro elemento do Cristianismo, mas, nem por isso, sem deixar de relacioná-las com a normatividade de Jesus Cristo. Noutras palavras, Küng harmoniza o dado fenomenológico – a

consciência do pluralismo religioso - com a perspectiva teológica cristã, fiel ao seu *critério específico*: Jesus Cristo.

- C) Tematização de outra via de reflexão, como alternativa ao esquema dos atuais paradigmas, possibilitando encarar a questão da verdade de outro modo, relacional e complementar. Distingue-se, dessa maneira, a verdade na dimensão interna, na externa e na vertical, sendo postulada como absoluta somente em Deus.
- D) Inter-relacionamento da teologia do diálogo inter-religioso com a questão ética fulcral, a sobrevivência humana numa *Oikumene* pacífica, co-responsabilizando assim as religiões, as igrejas cristãs e os humanistas para a tarefa do ecumenismo planetário.
- E) Reafirmação de um ponto consensual na teologia das religiões: a identidade como condição indispensável para a abertura e essa última como irrenunciável na construção da identidade.
- F) Compreensão das religiões, história, processo, relações, evolução e conflitos, pela mediação hermenêutica de *paradigma*, o que possibilita captar o descortinar de um novo *paradigma*, denominado por Küng como *paradigma pós-moderno* ou *ecumênico*.
- G) Inter-relação entre a perspectiva fenomenológica, com sua visão geral acerca das religiões, e a perspectiva teológica, com seu olhar em profundidade sobre a fé cristã.
- H) Integração entre crítica e autocrítica, como pedagogia necessária para a superação da auto-suficiência e abertura de novos horizontes não somente para a fé cristã, mas para todas as religiões. Exige-se que não apenas se conceba a outra religião a partir do próprio ponto de vista crítico, mas que se veja também no espelho da crítica de outrem.
- I) Construção duma teologia do diálogo inter-religioso, com embasamento histórico-crítico e fidelidade bíblica, elucidando-se assim, que, entre ciência

(pesquisa histórica) e fé, não há oposição, mas interação. Uma teologia que queira autenticidade no tempo atual não pode prescindir desses dois elementos.

- J) Articulação entre perspectiva teocêntrica e cristocêntrica, elucidando, conforme o pensamento bíblico, que Jesus e Deus não se opõem.
- K) Geração de um Cristianismo ecumênico, humilde e profético, destituído das mazelas do poder. Um Cristianismo que funcione como uma espécie de “catalisador crítico” entre as religiões, mais tolerante, dialogal ou relacional, inculturado, universal, plural e fiel ao seu critério normativo, uma pessoa: Jesus de Nazaré.
- L) Conformidade com o espírito ecumênico, através de uma Igreja cristã mais ecumênica, democrática, servidora, enfim, fiel ao espírito de Jesus. Somente dessa maneira ela pode permanecer na veracidade. Além disso, ela é desafiada a viver a missão não como conquista de novos adeptos, e sim como serviço ao Reino e à paz entre os povos.
- M) Exigência de uma teologia teórico-científica e, ao mesmo tempo, prática, fiel ao evangelho e aberta aos novos contextos socioculturais. Uma teologia não do diálogo, mas em diálogo, principalmente por considerá-lo como encontro vivo de pessoas e, portanto, irreduzível a um enfoque formal e abstrato.

Elencaram-se pontos importantes em que a teologia de Küng contribui para o debate atual do diálogo entre as religiões. Tais pontos explicitam a densidade de uma teologia e autor profundamente envolvidos na questão, buscando sintonizar o cerne irrenunciável da fé cristã com o dado inquestionável do pluralismo religioso. Apesar da riqueza imensurável da *teologia ecumênico-crítica* de Küng, constatam-se determinados limites. Para essas limitações apontam-se várias críticas, umas com maior, outras com menor razão. Seguem-se:

- A) Principalmente os teólogos identificados com a posição cristocêntrica questionam o limite da linguagem de Küng. Vêem-na positivamente como esforço de elaborar a teologia de modo compatível e compreensível ao tempo atual, mas a criticam em razão dos termos utilizados por Küng para expressar a

singularidade e a normatividade de Jesus Cristo (Plenipotenciário, Advogado, Porta voz, Representante). Segundo esses autores, os termos utilizados por Küng não traduzem suficientemente a riqueza neotestamentária expressa nos títulos cristológicos (Filho de Deus, Messias e Senhor).

- B) Em decorrência dessa linguagem e da sua opção cristológica, Küng também é criticado por permanecer no plano estritamente funcional, sem em momento algum elevar a cristologia ao plano ontológico. Para Dupuis, o plano funcional não dá conta de pôr o fundamento último da realidade de Jesus (sua identidade pessoal como Filho de Deus). Seu problema está em que ela apóia a “unicidade de Jesus em um fundamento frágil”. O plano ontológico é, para Dupuis, o único capaz de manter o vínculo indissolúvel da identidade cristã: a filiação divina e a mediação universal de Cristo.
- C) A linguagem teológica de Küng carece das categorias teológicas centrais, consagradas na tradição cristã.
- D) A base sobre a qual Küng sustenta o diálogo inter-religioso, “o humano”, é dependente da fenomenologia. Portanto, é uma base estabelecida a partir de fora, e não de dentro. Quanto a essa crítica, já foram aludidas noutro lugar, as justificativas de Küng para tal procedimento, uma delas refere-se ao fato de que, no núcleo das grandes religiões, encontra-se uma base para a sustentação do humano.
- E) A *teologia ecumênico-crítica* de Küng deixa em aberto uma maior explicitação da dimensão salvífica entre o Cristianismo e as religiões. Mesmo sem essa explicitação mais abrangente, em conformidade com seu novo posicionamento, deduz-se a superação do esquema anterior das “vias de salvação”, ordinária e extraordinária. De qualquer modo, dada a significância desse questionamento e a importância da questão salvífica, tal aspecto mereceria pesquisa a parte.
- F) Küng afirma a singularidade e a normatividade de Jesus Cristo, mas não a sua “constitutividade” salvífica para as religiões. A questão daí emergente é saber se esse posicionamento é mais compatível com a teologia neotestamentária que

aquele a afirmar não só a normatividade e a singularidade de Jesus, mas sobretudo sua “constitutividade”. Dupuis, em posicionamento diverso do de Küng, afirma que a cristologia ontológica de alguns escritos neotestamentários é desdobramento da cristologia funcional dos sinóticos. O alcance dessa questão, porém, extrapola em muito a limitação desse trabalho, cujo objetivo é mostrar que a *teologia ecumênico-crítica* de Küng inaugura uma perspectiva nova, face à dinâmica do diálogo inter-religioso.

Em que pesem algumas dessas críticas, umas mais, outras menos, é inegável o ganho da teologia cristã do diálogo inter-religioso com a reflexão proporcionada por Küng. Isso, principalmente a partir do estudo comparativo entre as religiões, fazendo valer o específico de cada tradição religiosa e a contribuição indispensável à qual são obrigadas, conforme a perspectiva ética fundamental: a sobrevivência humana e do planeta, através de novas relações entre as religiões, os sexos e o homem e a natureza, culminando, assim, num grande projeto ético para a humanidade.

Por fim, dada a fecundidade do autor e da temática, uma gama de outras possibilidades são estimulantes à pesquisa. A escolhida por esse trabalho reconhece, com humildade, a sua restrição, espera-se apenas que tenha situado o autor e uma de suas contribuições teológicas com pertinência e fidelidade. O até então percorrido foi de um enriquecimento teológico salutar.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DO AUTOR.

A) LIVROS.

KÜNG, H., *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência Humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____, *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____, *Uma ética mundial e responsabilidades globais: duas declarações*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____, *Ser Cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____, *Vinte teses sobre o ser cristão*. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____, *Grandes pensadores cristianos: una pequeña introducción a la teología*. Madrid: Trota, 1995.

_____, *Veracidade o futuro da Igreja*. São Paulo: Herder, 1969.

_____, *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1970. 2 v.

_____, *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____, *Igreja católica*. São Paulo: Objetiva, 2002.

_____, *El cristianismo, esencia e história*. Madrid: Trota, 1997.

_____, *El cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*. Madrid: Libros Europa, 1987.

B) ARTIGOS.

KUNG, H., MOLTMANN, J., "O fundamentalismo como desafio ecumênico", *Concilium*, Petrópolis, 241/ n. 3 (1992) 9 -10.

_____, "Islã um desafio para o cristianismo", *Concilium*, Petrópolis, 253/ n. 3 (1994) 5 - 6.

_____, "Do anti-semitismo ao encontro teológico", *Concilium*, Petrópolis, 98/ n. 8 (1974) 963-971.

- _____, “A oração das religiões no novo contexto mundial”, *Concilium*, Petrópolis, 232 / n. 6 (1990) 3 -5.
- _____, “Congresso Internacional de Teologia. Redescobrir Deus”, *Concilium*, Petrópolis, 227/ n. 1 (1990) 88 - 107.
- _____, “Para uma teologia ecumênica das religiões (algumas teses para esclarecimento)”, *Concilium*, Petrópolis, 203/ n. 1 (1986) 124 -131.
- _____, “Em busca de um ‘Ethos’ mundial das religiões universais: questões fundantes da hodierna ética num horizonte global”, *Concilium*, Petrópolis, 228/ n. 2 (1990) 113 -134.
- KUNG, H., “Paz mundial, religião mundial, ethos mundial”, *Concilium*, Petrópolis, 253/ n. 3 (1994) 159 -173.
- _____, “Parlamento das religiões mundiais”, *Sedoc*, Petrópolis, 26/ n. 241 (1993) 293 - 305.
- _____, “Empresas globalizadas e ética global”, *Concilium*, Petrópolis, 4/ n. 292 (2001) 97 - 120.
- KUNG, H. , MOLTSMANN, J., “Ética das grandes religiões e direitos humanos”, *Concilium*, Petrópolis, 228/ n. 2 (2001) 7 - 8.
- KUNG, H. , MOLTSMANN, J., “O cristianismo entre as religiões mundiais”, *Concilium*, Petrópolis, 203/ n. 1 (1986) 3 - 4.
- KUNG, H., “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”, *Concilium*, Petrópolis, 203/ n. 1 (1986) 5 -10.

OBRAS COMPLEMENTARES.

A) LIVROS.

- AMALADOSS, M. , *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- ANJOS, M. F.(org), *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997.
- _____(org.), *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BARROS, M., *O sonho da paz: unidade nas diferenças. Ecumenismo religioso e o diálogo entre os povos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BINGEMER, M. C., *Violência e religião: cristianismo, islamismo, judaísmo: três religiões em confronto e diálogo*. São Paulo: Loyola, 2001.

- BOFF, L., *Éthos mundial um consenso mínimo entre os seres*. São Paulo: Letraviva, 1999.
- _____, *Ética da vida*. Brasília: Letraviva, 2000.
- _____, *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.
- _____, *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- BRUTEAU, B. (org.), *Jesus segundo o judaísmo: rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão*. São Paulo: Paulus, 2003.
- COMBLIM, J. , *Antropologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____, *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____, *O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II; constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1982.
- DUPUIS, J., *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____, *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas, 1991.
- FARIAS, J. J. F. et al. , *Religião e violência*. São Paulo: Paulus, 2002.
- FLORISTÁN, C. , TAMAGO, J. J. (Orgs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.
- FORTE, B. , *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GEBARA, I. , *Rompendo o silêncio: a fenomenologia do mal no feminino*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GIBELLINI, R. , *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GONZALEZ-CARVAJAL, L. , *Cristianismo y secularización: como vivir la fe en una sociedad secularizada*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- HAUGHT, J. A. , *Perseguições religiosas: uma história do fanatismo e dos crimes religiosos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

- HICK, J., *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HILLMAN, E. , *A s várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1997.
- HOBSBAWM, E. , *Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LIBÂNIO, J. B., *As lógicas da cidade*. Belo Horizonte: Loyola, 2000.
- _____, *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____, *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____, *Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____, *Diálogo inter-religioso*. (Apostila mimeogr.). CES, Belo Horizonte, 2001.
- _____, *Introdução à vida intelectual*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIBANIO, J. B. , MURAD, A. , *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- LYOTARD, J.-F., *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- MANCINI, R. (org.) et al., *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MARTELLI, S., *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 15-52, 149-166.
- MIRANDA, M. F. , *Libertados para a práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*. São Paulo: Loyola, 1980.
- _____, *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PACE, E. , STEFANI, P. , *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PALÁCIO, C. , *Jesus Cristo história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979.
- PANASIEWICZ, R., *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: Aste, 1999.
- VAN DE POL, W. , *O fim do cristianismo convencional*. São Paulo: Herder, 1969.

- PONTÍFICIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- QUEIRUGA, A. T. , *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- _____, *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- _____, *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____, *O cristianismo no mundo de hoje*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____, *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.
- KUHN, T. S. , *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- KUNDERA, M. , *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RAMONET, I. , *Geopolítica do caos*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SANTA ANA, J. H. de, *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- SCHELETTE, H. R., *As religiões como tema da teologia*. São Paulo: Herder, 1969.
- SCHLESINGER, H. , PORTO, H. , *As religiões ontem e hoje*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- SOBRINO, J. , *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vozes, 1994.
- TEIXEIRA, F., *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- _____, (Org.), *Diálogo de Pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____, (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

B) ARTIGOS.

- AMALADOSS, M., “Religiões: violência ou diálogo?”, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 34 / n. 93 (2002) 179 -196.
- _____, “Emerge una teologia india”, *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 36 / n. 141 (1997) 3 - 15.

- ARAÚJO, L. B. L. , “Considerações sobre o termo paradigma”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: SOTER / Loyola, 1996, pp. 15-36.
- ASMANN, H. , “Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos?”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER / Loyola, 1997, pp. 41-66.
- AUGRAS, M. , “Tolerância: os paradoxos”, in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 77-92.
- “As fronteiras éticas do novo milênio: enfoque a partir da dimensão religiosa”, *REB*, Petrópolis, 59 / n. 236 (1999) 591-617.
- BRIGHENTI, A., “Pluralismo e teologia hoje: implicações semânticas e sintáticas”, *REB*, Petrópolis, 61 / n. 241 (2001) 5 - 26.
- _____, “A mundialização de desafios até então continentais - interpelações para a inteligência da fé cristã desde o Brasil”, *Concilium*, Petrópolis, n. 296 (2002) 86 - 93.
- CABRAL, R. , “Teologia das religiões”, *Bróteria*, Braga, 145/ n. 2 (1997) 233-240.
- COBB, J. B. , “É o cristianismo uma religião?”, *Concilium*, Petrópolis, 156/ n. 6 (1980) 7-23.
- COMBLIN, J., “El cristianismo en el umbral del tercer milenio”, *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 39/ n. 156 (2000) 345-354.
- _____, “O debate atual sobre o universalismo cristão”, *Concilium*, Petrópolis, 155 / n. 5 (1980) 74-83.
- _____, “Notas sobre as tarefas de uma teologia da libertação no final do século XX”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER / Loyola, 1997, pp. 187-192.
- DELUMEAU, J. , “Os agentes de satã: III. A mulher”, in: _____, *O medo no Ocidente, 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DIAS, Z. M. , “O movimento ecumênico: história e significado”, *Numem*, Juiz de Fora, 1 / n. 1 (1998) 127-163.
- DUPUIS, J. , “El diálogo religioso en época de pluralismo”, *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 39 / n. 153 (2000) 11- 23.
- _____, “El pluralismo religioso en el plan divino de salvacion”, *Selecciones de Teologia*, Santander, 38 / n. 151 (1999) 241- 253.
- DUQUOC, C., “O cristianismo e a pretensão à universalidade”, *Concilium*, Petrópolis, 155 / n. 5 (1980) 62-73.

- _____. "Religion salvage y fé cristiana", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 38/ n. 149 (1999) 49-55.
- Entrevista com Leonardo Boff. *Jornal Estado de Minas*, Belo Horizonte, 06 de abr. de 2003, Caderno Guerra EUA X Iraque.
- BITTENCOURT FILHO, J. , "Da pós-secularização: notas sociológicas", *Numem*, Juiz de Fora, 2/ n. 1 (1999) 73-95.
- FIORENZA, F. S., "O desafio do pluralismo e da globalização à reflexão ética", *Concilium*, Petrópolis, 4 / n. 292 (2001) 79 - 96.
- GARCIA, J. A., "El cristianismo y las grandes religiones", *Sal Terrae*, Santander, 76 / n. 2 (1998) p. 155.
- GEFRRE, C., "Pluralismo religioso e indiferentismo: el autentico desafio de la teologia cristiana", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 40 / n. 158 (2001) 8 - 98.
- _____, "Para un cristianismo mundial", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 38 / n. 151 (1999) 231- 240.
- _____, "La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 37 / n. 146 (1998) 135 - 144.
- _____, "Pluralismo religioso e indiferentismo", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 40/ n. 158 (2001) 83-98.
- GESCHÉ, A. , "O cristianismo e as outras religiões", in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 35-39.
- HABERMAS, J. , Teoria da adaptação. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 05 de jan. de 2003, Caderno Mais, pp. 10-14.
- HERRERO, J. G. , "La religiosidad extraeclesial. Pistas para acompañar el pluralismo 'religioso'", *Sal Terrae*, Sanander, 88 / n. 3 (1997) 221-230.
- HICK, J. , "O caráter não absoluto do cristianismo", *Numem*, Juiz de Fora, 1 / n. 1 (1998) 11-44.
- HILLMAN, E., "Evangelizcion y diálogo com las religiones no cristianas", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 16/ n. 61 (1977) 35-43.
- HOORNAERT, E. , "Entrevista com Jean Delumeau: cristianismo e descristianização no mundo atual", in: _____. (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*. CEHILA/Vozes, 1995, pp. 132-140.
- HOUTART, F., "O culto da violência em nome da religião: um panorama", *Concilium*, Petrópolis, 272/ n. 4 (1997) 7-17.

- JAMES, C., "Análise de conjuntura religioso eclesial: por onde andam as forças", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte 28 / n. 75 (1996) 157- 182.
- JIMÉNEZ, J. D., "Situación actual del dialogo interreligioso. Qué formas adopta? Com que posibilidades cuenta?", *Sal Terrae*, Santander, 85/ n. 1 (1997) 21-36.
- LABARRIERE, P.-J. , "La universalidad del cristianismo: un tema de investigación", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 22 / n. 87 (1983) 190-196.
- MANCINI, R. , "Teologias para um mundo reconciliado", in: ____ (org.), *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 69-130.
- MARDONES, J. M. , "El desafio de la postmodernidad al cristianismo", *Fé y Secularidad / Sal Terrae*, Cuadernos FyS, 1988, pp. 3-32.
- MEYER, H. , "Identidad confessional y ecumenismo", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 20 / n. 77 (1981) 31-40.
- MERRIGAN, T., "El conocimiento religioso en la teologia pluralista de las religiones", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 38 / n. 151 (1999) 231- 240.
- MIRANDA, M. F., "A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (avaliação teológica)", *REB*, Petrópolis, 51 / n. 202 (1991) 292 - 308.
- _____, "O pluralismo religioso como desafio e chance", *REB*, Petrópolis, 55 / n. 218 (1995) 323- 337.
- _____, "Salvação ou salvações?: a salvação cristã num contexto inter-religioso", *REB*, Petrópolis, 58 / n. 229 (1998) 136 - 163.
- _____, "A configuração do cristianismo num contexto pluri-religioso", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 26 / n. 70 (1994) 373-387.
- _____, "O encontro das religiões", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 26/ n. 68 (1994) 9-26.
- _____, "A afirmação da vida como questão teológica para as religiões", in: F. L. C. TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 99-110.
- _____, "Jesucristo un obstáculo al diálogo interreligioso?", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 38/ n. 151 (1999) 219-230.
- MOLTMANN, J. , "Ecumenismo en el servicio al mundo", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 12 / n. 46 (1973) 174-177.
- NEVES, M. C. P. , "Tolerância: entre o absolutismo e o indiferentismo morais", *Brotéria*, Lisboa, 155 / n. 1 (2002) 31-39.

- NOGUÉS, R. M. , “El futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología*, Barcelona, 41 / n. 162 (2002) 125-135.
- PALÁCIO, C., “A originalidade singular do cristianismo”, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 26 / n. 70 (1994) 311-339.
- _____, “A identidade problemática: em torno do mal-estar cristão”, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 21 / n. 54 (1989) 151-177.
- _____, “Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?”, in: M. F. ANJOS (org.), *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER / Loyola, 1997, pp. 77-98.
- PASTOR, F. A. , “Que cristianismo?”, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 26 / n. 70 (1994) 389-402.
- PUTHIADAM, I. , “Fé e vida cristã num mundo de pluralismo religioso”, *Concilium*, Petrópolis, 155 / n.º 5 (1980) 100 - 114.
- QUEIRUGA, A. T. , “Comoção na teologia católica: o caso Hans Küng”, in: _____. , *Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1998, pp. 37-58.
- KINITTER, P., “A teologia das religiões numa encruzilhada”, *Concilium*, Petrópolis, 203 / n. 1 (1986) 105 - 114.
- _____, “O cristianismo como religião verdadeira e absoluta?”, *Concilium*, Petrópolis, 156 / n. 6 (1980) 19-33.
- RICCARDI, A., “As religiões no século XX entre a violência e o diálogo”, *Concilium*, Petrópolis, 272 / n. 4 (1997) 95-106.
- ROUANET, L. P. , “Panorama das discussões sobre a paz e a tolerância”, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 27 / n. 88 (2000) 183-198.
- ROUANET, S. P. , Os três fundamentalismos. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 de out. de 2001, Caderno Mais, pp. 12-13.
- _____, O eros da diferença. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 09 de fev. de 2003, Caderno Mais, pp. 10-12.
- ROUNER, L., “A teologia das religiões na teologia protestante recente”, *Concilium*, Petrópolis, 203 / n. 1 (1986) 115 - 123.
- SAMARTHA, S. J. , “El encuentro con las religiones e ideologías tras a conferencia mundial de las iglesias”, *Selecciones de Teología*, Barcelona, 17 / n. 67 (1978) 239-242.
- SANCHIS, P., “ O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”, in: E. HOORNAERT (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate metodológico*. CHEILA/ Vozes, 1995, pp. 80-131.

- SCHILLEBEECKX, E., "Religião e violência", *Concilium*, Petrópolis, 272 / n. 4 (1997) 168-185.
- SCHÜGER, W., "Teologia e pós-modernidade: encontros e desencontros", *Numem*, Juiz de Fora, 2 / n. 2 (1999) 29-63.
- SCWOBEL, C., "Encontro inter-religioso e experiência fragmentária de Deus", *Concilium*, Petrópolis, 289 / n. 1 (2001) 111-125.
- TAVARES, S. S., "O mistério do verbo encarnado funda uma peculiar relação entre história e fé", *REB*, Petrópolis, 62/ n. 248 (2002) 793-822.
- TEIXEIRA, F., "A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré", *Numen*, Juiz de Fora, 1 / n. 1 (1998) 45 - 83.
- _____, "A experiência de Deus nas religiões", *Numen*, Juiz de Fora, 3 / n. 1 (2000) 111 - 148.
- _____, "O diálogo como linguagem evangelizadora", in: *Atividade 1* [Departamento de Teologia, PUC- Rio], (1992) 4 - 12.
- _____, "O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 28 / n. 71 (1995) 323 - 337.
- _____, "Panorâmica das abordagens cristãs sobre as religiões: a propósito de um livro (I)", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 30 / n. 80 (1998) 57- 84.
- _____, "Para uma teologia cristã do pluralismo religioso: a propósito de um livro (II)", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 30 / n. 81 (1998) 211- 250.
- _____, "A teologia do pluralismo religioso em questão", *REB*, Petrópolis, 59 / n. 235 (1999) 591- 617.
- _____, "Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 24 / n. 93 (2002) 155 -178.
- THIEL, J. E., "Pluralismo na verdade teológica", *Concilium*, Petrópolis, 256 / n. 6 (1994) 75-91.
- WILFRED, F., "Pluralismo religioso e inculturación cristiana", *Selecciones de Teologia*, Barcelona, 29 / n. 114 (1990) 11- 23.
- VÁZQUEZ MORO, U., "Recolhei os fragmentos", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 28 / n. 75 (1996) 183 -189.
- _____, "A configuração do cristianismo numa cultura plural", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 26 / n. 70 (1994) 357-371.

B) OUTROS

GONZALES-CARVAJAL, S. L., "Proyecto de una ética mundial", *Sal Terrae*, Santander, 80/ n. 1 (1942) 79 - 80.

LIBÂNIO, J. B., "A global ethic and global responsibilities", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 31/ n. 84 (1999) 284 - 286.

_____, "Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft", *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 32/ n. 86 (2000) 92 - 95.

_____, "Uma ética global para a política e a economia mundiais", *REB*, Petrópolis, 60/ n. 239 (2000) 740-743.

DALASTA, J. , *A revelação cristã no diálogo inter-religioso*, (tese de mestrado). CES, Belo Horizonte, 1997.

MAÇANEIRO, M., *Salvação e religiões não cristãs. No vaticano II e no documento "Diálogo e Anúncio"*. (tese de mestrado), CES, Belo Horizonte, 1998.