

O atual debate da Teologia do Pluralismo
Depois da Dominus Iesus

LIVROS DIGITAIS KOINONIA

servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

«Libros Digitais Koinonia»

Apresentação da coleção

Inauguramos um serviço novo, mais um dos «Serviços Koinonia»: o dos «Livros Digitais».

Uma expressão clássica da teologia sempre foi e continuará sendo a publicação de livros. Os artigos são como a «cavalaria ligeira» da teologia, muito útil, até necessária, mas não elimina o fato de que as batalhas principais ocorreram e continuarão a se dar através de livros. Até agora, desde a «época de Gutemberg», os livros têm sido sempre contundentemente físicos, feitos de papel, tendo a madeira como matéria prima. Por isso, são de elaboração e aquisição custosas. Escrever um livro implica o esforço intelectual e a isso se acrescenta a dificuldade adicional da busca de um editor, da impressão, o financiamento necessário e... ainda a barreira final do «preço de venda ao público».

Ao fazer uso das facilidades da tecnologia e trabalhando em equipe, podemos nos enriquecer com um tipo novo de livros, com uma metodologia à altura dos tempos da comunicação fácil. Podemos criar um livro em só alguns dias, se trabalharmos em rede telemática, como equipe teológica dispersa geograficamente, mas em contato e interação contínua. Podemos dar formato de livro à nossa reflexão em termos de horas e, em poucos minutos, podemos colocá-lo à disposição do público na internet. Em mais outros poucos minutos, através de uma lista de correio, podemos avisar a dezenas de milhares de pessoas e instituições interessadas. E poucos momentos depois, elas poderão “baixar” o livro no computador, como quem tira um livro da prateleira. E se o consideram útil e acham que outras pessoas amigas estariam interessadas nele, poderão presentear-lo, enviando-o quase instantaneamente, sem se mover da sua casa pelo correio eletrônico, cada dia mais comum, sem fronteiras e sem entraves de alfândega... Tudo isso, sem necessidade de comprar, nem vender, nem gastar dinheiro; gratuitamente, como o Evangelho...

Como é possível que ainda não tenhamos posto essa possibilidade a serviço da teologia? Como é possível que, até aqui, a Teologia ainda não se tenha dotado de uma expressão livre e ágil como essa, neste novo tempo histórico que, com sua tecnologia, torna isso possível?

É preciso um esforço para entrar no novo mundo dos «livros digitais». Não despedimos o livro no formato de Gutemberg... que sempre continuará tendo «seu papel» e seu sabor, completamente singulares. Simplesmente, damos as boas vindas a um irmão mais novo e ágil, que vem, não desbancar ninguém, mas oferecer suas novas virtualidades, como livro finalmente «virtual» que é.

Koinonia pode fazer este serviço, e vai tentar incursionar nesta linha, sempre dentro da humildade de suas dimensões. Esta coleção de «Livros Digitais Koinonia» propõe-se simplesmente ser «mais um» dos «Serviços Koinonia», sempre em renovação, ao serviço da «Agenda teológica Latino-americana mundial»...

Começamos com o primeiro volume, em duas versões separadas e simultâneas, em português e espanhol. Outros volumes poderão combinar as duas línguas num só livro, tendo em conta que as traduções custam dinheiro, e convencidos como estamos que a fronteira lingüística não é verdadeira fronteira na Pátria Grande...

Nota: Mesmo que o livro digital (o livro eletrônico, *e-book*) está pensado para ser lido na tela, qualquer leitor pode imprimir parte ou todas suas páginas na sua impressora doméstica.

Convém lembrar que, hoje, em muitas gráficas, existe a possibilidade da chamada «impressão digital», através da qual se podem obter exemplares impressos como verdadeiros livros de papel, mas com tiragens mínimas, até de 10 ou 5 cópias... Essa «impressão digital» poderá ser muito útil às comunidades, grupos teológicos, grupos de formação e estudo, universidades, seminários. É só passar o arquivo à gráfica (ou lhe dar seu endereço eletrônico – o deste serviço de Koinonia-), e pedir que ela imprima o «livro de papel» em «impressão digital».

Nossos livros digitais estarão diagramados pensando em facilitar ambas as formas de impressão: em tamanho «carta USA», de 21'6x28 cm.

Edições comerciais estão proibidas sem permissão expressa de «Serviços Koinonia», que representa os autores do texto.

O atual debate da Teologia do Pluralismo
Depois da Dominus Iesus

Pedro CASALDÁLIGA
Marcelo BARROS
Leonardo BOFF
José COMBLIN
Benedito FERRARO
R.E. GONZÁLEZ y E.H. DÍAS
Paul KNITTER
Roberlei PANASIEWICZ
Pablo RICHARD
Eduardo de la SERNA
Alfonso M.L. SOARES
Pablo SUESS
Faustino TEIXEIRA
José María VIGIL (coordinador)

«Livros Digitais Koinonia»
Volumen 1. Versión 1.01 (25-10-2005)

Este «Livro Digital Koinonia» é um presente dos autores que o elaboram e dos Serviços Koinonia e da Agenda Latino-americana ao Povo de Deus, que fica como proprietário dele.

É permitida e recomendada a livre e gratuita distribuição do documento digital, assim como a impressão total ou parcial do livro em impressoras pessoais ou em edições digitais não lucrativas.

Edições comerciais normais necessitam permissão expressa escrita dos Serviços Koinonia.

Servicios Koinonía: servicioskoinonia.org / contacto@servicioskoinonia.org

Agenda Latinoamericana: latinoamericana.org /
agenda@latinoamericana.org

ISBN: 9962-02-895-7

ÍNDICE

Prólogo, Pedro CASALDÁLIGA	7
Por que este livro, José Maria VIGIL	9
A unicidade e universalidade salvíficas de Jesus Cristo e da Igreja, Marcelo BARROS.	13
Quem subverte o concílio?, Leonardo BOFF.....	15
Dominus Iesus, cinco anos depois, José COMBLIN	25
O desafio da fé cristã num mundo plural, Benedito FERRARO	31
Pedimos respeito para com nossas tradições, R.E. GONZÁLEZ e E.H. DÍAS	39
A Dominus Iesus e a hermenêutica da recepção, Paul KNITTER.....	43
Eclesiologia relacional e ecumenismo, Roberlei PANASIEWICZ.....	47
La Dominus Iesus del cardenal Ratzinger, Pablo RICHARD	55
A missão da Igreja, Eduardo de la SERNA	61
Lá em casa há muitas moradas!, Alfonso Maria Ligorio SOARES	67
A propósito da evangelização explícita, Paulo SUESS	73
Dominus Iesus: o temor do pluralismo religioso, Faustino TEIXEIRA	81
O atual debate da teologia do pluralismo, José Maria VIGIL.....	87
Bibliografía sobre Teologia do Pluralismo Religioso.	91

Prólogo

Cinco anos depois da promulgação da Declaração *Dominus Jesus*, mas depois de séculos de uma cerrada atitude de intocável ortodoxia, este “livro digital”, que inaugura mais um dos Serviços Koinonia, sai à luz da pequena tela querendo trazer a palavra fiel e vigilante de nossos teólogos, que não querem deixar no esquecimento as questões pendentes na citada Declaração. A *Dominus Jesus* foi apenas mais um capítulo, inoportuno, lamentável. O diálogo teológico aberto, crítico e auto-crítico era, ainda é, uma virtude humana, religiosa, eclesial, de trânsito praticamente proibido. Este livro digital, este novo serviço de Koinonia, quer ajudar a cultivar esta virtude, este diálogo aberto, crítico e auto-crítico.

Nas altas esferas do poder hierárquico das Igrejas e das Religiões, Deus já está enunciado oficialmente e apenas deve ser retransmitido nas fórmulas aprovadas. Os dogmas religiosos, em vez de formulações condicionadas por história e por cultura, passaram a ser a própria verdade em si. E o magistério eclesiástico, em nosso caso, tem suspeitado sistematicamente das novas formulações que a teologia propõe em fidelidade a essa verdade em si, e em fidelidade à história sempre nova e às culturas distintas.

Koinonia, honrando a seu nome e a sua trajetória, nos oferece um cerrado feixe de textos estimulantes sobre um tema da maior profundidade e da mais acelerada atualidade. Quem é Deus? Como deixamos Deus ser Deus? Que serviço devem prestar as diferentes mediações religiosas para o encontro com o Deus Vivo? Como situamos a Jesus Cristo dentro do diálogo inter-religioso? Que liberdade e que responsabilidade devem ter as diferentes teologias na Causa de Deus único e nas Causas de sua filha, a única Humanidade?

Koinonia quer prestar esse serviço a partir do habitat natural desta Nossa América. A partir dos pobres da terra, que são o problema e a solução de Deus. E nossa Teologia da Libertação quer ser, co-responsavelmente, com outras teologias, “libertação da teologia”, estimulando o diálogo entre as religiões e as teologias. O Deus único é em si plural em suas revelações e pluralmente deve ser encontrado e amado. Hoje, inevitavelmente. Não temos outra alternativa: ou o diálogo inter-religioso ou o choque das religiões; ou a convivência plural das religiões ou a guerra total.

A “ditadura do relativismo” poderá ser condenada, mas há que se cultivar a relativização das fórmulas e das tradições, para não cair na “ditadura do dogmatismo”.

Bem-vindo seja o diálogo inter-religioso e bem-vinda a teologia das religiões, pela janela aberta de **Koinonia** e na acolhida liberada de nossos corações que crêem.

Pedro Casaldáliga

Por que este livro

Este livro é um chamado de atenção, um grito profético, da teologia latino-americana, sobre a conjuntura espiritual e teológica da igreja nesta hora, a respeito de um ponto da agenda teológica católica que, neste momento, está em discussão mas não à vista. Sobre a mesa, na agenda teológica pública, tudo pareceria estar mais ou menos em paz. Não tem debates, muito menos discussões, e o mundo teológico pareceria estar calmo. Mas, em grande parte, é a calma dos cemitérios, do medo, dos efeitos da censura e das medidas disciplinares, das desqualificações, das denúncias e da execução das sentenças. Um dos pontos principais que está em jogo, que é debatido mas não abertamente, é a teologia do pluralismo. E, nesse mar, o problema fundamental, o iceberg contra o qual o barco bateu, é a Declaração *Dominus Iesus*, do ano 2000.

Com certeza, depois de mais de duas décadas de censura contra a teologia, o panorama não é muito alentador. O Brasil tem, agora, mais de dois mil professores de teologia, mas sua palavra, sua animação para as comunidades cristãs, sua produção teológica... é na atualidade uma ínfima parte da que era há vinte anos. A censura e a repressão institucional «obrigou» a muitos teólogos e teólogas a voltarem ao que foi a tarefa da teologia nos séculos anteriores: uma tarefa de simples repetição do oficialmente dito. Paira um pesado silêncio sobre a teologia «oficial», a que pode ser feita nas plataformas e entidades oficiais. «O diálogo teológico aberto, crítico e autocrítico, tem sido, e é ainda, uma virtude humana, religiosa, eclesial, de trânsito praticamente proibido», diz Casaldáliga no prólogo deste livro digital.

Mas mesmo assim, a teologia está viva, e os teólogos acreditam, oram, pensam, refletem e partilham, e continuam aí, com sua palavra «fiel e vigilante», como acrescenta Casaldáliga lá mesmo. O papel da teologia é esse: a fidelidade da vigilância, olhar, do alto, horizontes que outros ainda não percebem, mas para os quais navegamos todos inevitavelmente. Preparar o futuro, fazê-lo sair à superfície quando já está no meio de nós, mesmo que oculto, essa é a tarefa.

E é o objetivo desde livro digital. Um grupo de teólogos latino-americanos juntam suas contribuições para fazer uma avaliação do momento teológico, com especial enfoque na teologia do pluralismo religioso, tomando como referência o documento magisterial que causou maior impacto nos últimos anos no mundo teológico, a *Dominus Iesus* do ano 2000. Os cinco anos transcorridos são tempo suficiente para fazer uma avaliação que não seja uma simples reação impensada, mas uma valoração consistente, de bom senso e madurada.

O que está no centro do debate é o que hoje é denominado «teologia do pluralismo religioso» (TPR), novo nome da «teologia das religiões», rama teológica muito jovem, com apenas quarenta anos. Mas o que esta TPR implica, não são, como alguns pensam, afirmações concretas, ou «setoriais», ou seja, localizadas na zona concreta e delimitada do edifício teológico, que poderia não afetar ao resto do conjunto da teologia. Não. Ouso afirmar que o paradigma pluralista que traz com ela a TPR é –como as movimentações globais que acompanham a chegada dos grandes ciclos de novas teologias– uma transformação do nosso olhar, que afeta transversalmente a todo o edifício teológico, a todo o capital simbólico do cristianismo. É outro foco, outra luz, que até agora estava desativada para nós, e que a partir de agora acrescenta uma dimensão nova a tudo e faz que o percebamos e interpretemos de outra maneira.

Chegados a este ponto é necessário esclarecer que por «pluralismo religioso» não entendemos a simples pluralidade ou multiplicidade de religiões. Esse é o sentido primeiro e comum da palavra. Num sentido mais preciso, entendemos o pluralismo como «um paradigma», uma forma concreta de ver que é contraposta a estas outras duas: o exclusivismo e o inclusivismo. O primeiro tem sido a forma de compreender a religião (qualquer que ela seja) que pensa que só ela é verdadeira. Entretanto, inclusivismo é a visão pela qual uma religião pensa que ela continua sendo a verdadeira, a plena, a querida por Deus, mas que fora dela existem também elementos religiosos incompletos ou imprfeitos, com os quais as outras religiões participam do que Deus deu em plenitude só a ela; religiões que, no mais, estão destinadas a desembocar finalmente na única religião verdadeira, ela mesma. Pluralismo, por sua vez, é a forma de olhar a religião, que pensa que Deus tem atuado através de muitas vias, e que todas elas são caminhos de salvação, de alguma forma autônomos. Em sentido teológico profundo, «ser pluralista» não significa conhecer a pluralidade, nem ser tolerante ou amante da variedade... Neste sentido técnico é algo mais profundo. Significa o reconhecimento da pluralidade legítima de vias de realização religiosa autônomas, sem normatividade e sem privilégios por parte de uma religião. Assim dito, em conjunto, sem entrar agora a fazer as nuances ulteriores necessárias.

A *Dominus Iesus* veio a chocar-se frontalmente com o desenvolvimento da TPR que está se desenvolvendo crescentemente no interior do cristianismo. Não só choca contra os últimos avanços desta teologia, senão contra os avanços já antigos que o próprio Concílio Vaticano II tinha realizado e que foram assumidos e acolhidos com entusiasmo no seio do Povo de Deus. O tom, a linguagem, a posição adotada pela DI é de tal jeito, que o diálogo teológico vem a ser impossível. O ambiente geral –já dito– que a reflexão teológica está experimentando no seio da Igreja Católica hoje, completa o cenário. O resultado é a interrupção, tanto do diálogo teológico quanto do diálogo inter-religioso e ecumênico. São unânimes as vozes que testemunham o que estão vendo: estamos num impasse. O ecumenismo está detido. As boas palavras, tão freqüentemente pronunciadas como elogio de dito diálogo inter-religioso e do ecumenismo, não recebem crédito. A contradição com a doutrina teológica oficial as torna inacreditáveis. É –disse Marcelo Barros a respeito de alguns gestos ecumênicos– como quando alguém quer recolher a água derramada no chão, mas deixa aberta a fonte que a está derramando...: não são acreditáveis os gestos e os discursos, quando as declarações teológicas oficiais dizem todo o contrário, e continuam aí, em pé e sem serem corrigidas. O impasse só será superado corrigindo o discurso teológico oficial, que continua sendo por enquanto uma ferida aberta que é preciso fechar. E para isso devem colaborar especialmente os teólogos e teólogas, por fidelidade a seu ministério de serviço.

Os problemas que traz a não aceitação da posição pluralista não só repercute nas «fronteiras» da Igreja, no seu contato com outras religiões, senão no interior da mesma. Isso, normalmente, não é percebido. Não se pensa que esse êxodo massivo de cristãos e cristãs da velha Europa cristã, por exemplo, tenha a ver com o que está em jogo na teologia do pluralismo... Mas tem a ver, junto a muitas outras causas. Tem a ver, não só porque alguns temas concretos da TPR estão literalmente no elenco das reclamações que os milhões de pessoas que se afastam da Igreja lhe fazem, senão porque muitas dessas reclamações compõem o quadro de uma reclamação maior: a reclamação de uma nova compreensão global da religião. E de uma nova atitude para com as demais religiões e para com o próprio ateísmo.

Os problemas são levantados também na relação com a sociedade democrática moderna. Esta aceita, cada vez mais, o pluralismo civil e social, e admira-se de que, justamente a Igreja católica volte a posições de negação do pluralismo, cujos direitos e benefícios não deixa de desfrutar e reclamar.

De alguma maneira, o problema mais importante que a Igreja católica tem colocado ante ela, no campo da teologia, é o do pluralismo religioso, ou seja, o da adoção de uma postura «pluralista» (como paradigma), a necessidade de abandonar definitivamente a posição exclusivista, inclusive daquilo que de exclusivismo tem o próprio inclusivismo. Tudo o que não seja entrar por esse novo paradigma pluralista, está chamado a perpetuar os problemas e a condenar o cristianismo católico a uma existência arrastada e sem futuro. Como diz Leonardo Boff neste mesmo livro digital: «Ou as Igrejas –sobretudo a católica– abrem-se à nova fase da humanidade, a planetária, ou condenam-se a serem subprodutos da cultura ocidental».

À vista desta situação, destas urgências, é como este grupo de teólogos formularam sua posição e a entregam à comunidade como um chamado de urgência, como um chamado ao diálogo aberto e franco, sem medo da verdade, mesmo que essa apresente para nós um rosto mais difícil, e mesmo que ela exija de nós sair das nossas velhas seguranças dogmáticas absolutizadas, para emprendermos um novo êxodo na fé, como Abraão. Com certeza, nesta hora histórica somos chamados a um novo êxodo abraâmico, somos chamados a caminhar para o terreno inexplorado do paradigma pluralista, «a nova terra que Eu apresentarei para você». Não sabemos para onde nos levará a busca da verdade. Mas temos que depôr o medo e as ameaças, as censuras e as autocensuras inclusive, porque só «onde está a liberdade está o Espírito do Senhor».

Quando muitos pensam que também dentro da Igreja é tempo de silêncio, de exílio e de sabedoria mas não de palavra, de êxodo e de profecia, esta palavra teológica pode dar testemunho da «parresia evangélica». Ninguém deveria rejeitar um chamado ao diálogo e ao discernimento. Um ministério teológico responsável, se é vivido como carisma e como missão, deve alçar a voz e fazer seu serviço, sem temor a ser incômodo num tempo de medo e ameaças. Jesus disse que «só a Verdade os fará livres», mas é seguro que também queria dizer –o disse sobretudo com a sua vida- que «só a Liberdade os fará verdadeiros». Só uma teologia sincera, livre e destemida nos aproximará da Verdade. Só ela significará um serviço real à Igreja e à Humanidade. E à utopia do «Reino».

José Maria Vigil

A unicidade e universalidade salvíficas de Jesus Cristo e da Igreja

A Dominus Jesus cinco anos depois e a Teologia na América Latina

*"Tao che tao fei chang Tão"
O Tao – o caminho que se
apresenta como sendo o único não é o
Tao verdadeiro (Dao De Ting – livro
sagrado chinês - séc. 5º a.C.).*

Rer a declaração da Congregação da Doutrina da Fé, *Dominus Jesus*, cinco anos depois de sua publicação, exige de nós não só confrontar este documento com a experiência pastoral e as intuições teológicas destes anos, na América Latina, mas rever sua "receptio", a recepção que teve nos diversos ambientes de teologia e pastoral na Igreja Católica e em outras Igrejas. Ora, fazer isso significaria considerar tal documento importante e, de alguma forma, decisivo na caminhada eclesial. De fato, a *Dominus Jesus* não parece ter sido nenhuma coisa nem outra. Ela surpreendeu por vir na contramão do esforço de João Paulo II de fazer do Jubileu do ano 2000 um acontecimento ecumênico e encerrá-lo em um encontro inter-religioso. Surpreendeu pelo tom agressivo e o desnecessário exagero do seu fechamento teológico. O exagero foi tal que, mesmo em ambientes tradicionais, a recepção foi fria ou crítica. Conferências episcopais tiveram de vir a público para dizer que continuariam a desenvolver atividades ecumênicas e inter-religiosas... Era preciso deixar isso claro... Aliás, o próprio papa teve de fazer isso... De qualquer forma, há uma recepção formal e explícita, mas há também outra inconsciente e que condiciona as pessoas e grupos de forma mais profunda, sem discussão crítica. É esta recepção mais interiorizada que gera a auto-censura e provoca a paralisia. Neste nível, esta declaração provocou estrago maior e mais nocivo.

1. Um modelo teológico de Igreja e magistério

Pior do que o conteúdo das palavras e a proposta doutrinal, é a compreensão teológica e pastoral que o documento revela sobre a função do magistério romano e o tipo de Igreja que propõe. A Cúria pode ter uma concepção teológica negativa sobre outras Igrejas e religiões. Tem o direito de ser pessimista em relação ao diálogo entre a Igreja Católica e as outras... Mas, teologicamente, deveria ter o pudor de não publicar um documento no qual, a cada momento, afirma (como se fosse um concílio da Igreja nos séculos antigos) que tal posição "é contrária à fé" e se sente no direito de dizer (a expressão se repete inúmeras vezes): "Deve-se crer firmemente que...".

O documento começa por citar o poder que Jesus dá à Igreja. Evidentemente, a Congregação da Doutrina da Fé seria esta Igreja que recebeu o poder pleno. Baseado nisso, legisla... Esta substituição teológica (em termos de função magisterial) do Concílio, ou mesmo em uma eclesiologia baseada no Vaticano I, do papa, por um organismo da Cúria Romana é um dado teológico grave. (Na década de 80, a revista *Concilium* tinha dedicado um número ao que seria o estatuto magisterial da Cúria e negava que os organismos da Cúria tivessem a autoridade do primado petrino).

2. Uma eclesiologia a partir do poder e não do amor

O próprio título do documento identifica a tal ponto o Cristo e a Igreja que usa para os dois (Cristo e Igreja) atributos iguais, sem quaisquer distinções: "unidade e universalidade salvíficas do Cristo e da Igreja". Como se a mediação salvífica do Cristo e a da Igreja fossem da mesma natureza, supondo que esta a tenha e seja aquela através da qual o Cristo exerce a sua. Esta identificação simplista provoca o exclusivismo teológico e pastoral.

O documento distingue o plano teológico e o doutrinal e diz se manter neste último (n. 3). Os n. 4 e 5 se expressam como se seus autores fossem proprietários de Deus. Mesmo Tomás de Aquino insistia na “inefabilidade de Deus”. A declaração fala da revelação divina como perfeita no cristianismo e completa com a morte do último apóstolo¹. A partir de tal visão, só podemos ter como consequência o absolutismo que se expressa na relação entre a Igreja Católica e as outras Igrejas. O número 16 retoma a interpretação fechada do então cardeal Ratzinger sobre o “*subsistit in*” da *Lumen Gentium* n. 8 para declarar, contra o espírito mais profundo do Vaticano II, que o subsiste significa “A Igreja de Cristo existe plenamente só na Igreja Católica, enquanto as outras têm elementos desta verdadeira Igreja”.

Há nisso dois problemas: o primeiro é que o cardeal aplica à Igreja na qual “subsistem” os elementos da Igreja de Cristo, o mesmo sentido técnico de *hypostásis* que a cristologia tradicional consagrou ao falar das naturezas de Cristo em uma só pessoa. Novamente, uma espécie de divinização da Igreja no mesmo sentido do Cristo. O outro problema é que ele acrescenta um “**só**” para interpretar o *subsistit in*. Leonardo Boff, único teólogo citado explicitamente em uma nota da declaração, respondeu à Declaração mostrando que, de acordo com os textos preparatórios da *Lumen Gentium* e a mente dos padres conciliares, expressa na maioria dos comentários e debates, o *subsistit in* significa “concretiza-se”, “ganha forma concreta”². Esta afirmação do Concílio Vaticano II que, mesmo em sua concepção mais aberta, é um termo de compromisso e hoje não seria tida como a mais justa ou adequada por muitos teólogos e pastores católicos, é praticamente esvaziada pela declaração *Dominus Jesus* que interpretou o *subsistit in* como um simples *e* insistiu no *somente*, que tem como consequência concreta a afirmação de que as Igrejas evangélicas nem seriam propriamente Igrejas no sentido pleno. Poucos meses antes da *Dominus Jesus*, os bispos católicos receberam uma carta da Congregação da Doutrina da Fé esclarecendo que estes não deveriam referir-se a Igrejas evangélicas como “Igrejas irmãs”.

O que definiria a Igreja seria não a fé expressa no amor solidário e no seguimento de Jesus, mas a validade dos ministérios que Roma, a partir dos seus critérios jurídicos, continua negando existir nas Igrejas evangélicas.

O n. 22 que, a respeito de outras religiões, fala de “grave indigência” é dos textos mais pretensiosos e pouco amorosos dos documentos recentes da hierarquia. Lembra o famoso “requerimento” dos conquistadores lido aos índios: “Deus confiou o mundo, isto é, estas terras e tudo o que elas contêm, ao seu filho Jesus. Este o entregou a São Pedro e o sucessor de São Pedro, o papa, deu ao rei de Espanha (ou Portugal)”. Dizer que “a salvação está na verdade” vai contra o que diz o Evangelho quando mostra que não é quem diz “Senhor, Senhor” que entra no reino, mas quem faz a vontade do Pai (Mt 7, 21), e que todos serão julgados, não pela verdade que professaram, mas pelo amor solidário que manifestaram (Mt 25).

3. Conclusão: refazer a *Dominus Jesus*

Talvez a maior colaboração desta infeliz declaração à pastoral e à teologia latino-americana seja o fato de ter falado de assuntos centrais da nossa fé e da nossa espiritualidade de forma tão insatisfatória que quem ama se sente constrangido a reelaborar a declaração e dizer a nossa fé de modo mais amoroso e construtivo. De fato, em ambientes mais abertos, a Declaração quase obrigou as pessoas e grupos a se afirmarem por uma visão de fé mais pluralista e em diálogo.

É um trabalho que temos de aprofundar e clarear cada vez mais. Chamar-se ia: “A unicidade da vida e a universalidade do amor que Jesus Cristo testemunha ao reverenciar a presença divina no outro”.

Marcelo Barros

1 Cf. ANDRÉ NAUD, *Dix remarques sur Dominus Jesus*, in *Culture et Foi*, Dossier spécial, Montreal, 2000 (disponível na internet).

2 LEONARDO BOFF, *Quién subvierte el Concilio? Respuesta al Cardinal Ratzinger a propósito de la Dominus Jesús*, in *Revista Latinoamericana de Teología*, 52, enero-abril 2001, p. 37. Também em: servicioskoinonia.org/relat/236p.htm

Quem subverte o Concílio?

A propósito da Dominus Jesus

Em que sentido deve ser entendida a afirmação da Lumen Gentium de que "a Igreja de Cristo, constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste (*subsistit in*) na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, embora fora de sua estrutura visível se encontrem vários elementos de santificação e verdade" (n. 8)?

1. A controvérsia acerca do "subsistit in"

Em meu livro "Igreja: carisma e poder" (1981) dizia: "A Igreja católica, apostólica, romana é por um lado a Igreja de Cristo e por outro não o é. É Igreja de Cristo porque nesta mediação concreta ela aparece no mundo. Mas também não o é, porque não se pode pretender identificá-la exclusivamente com a Igreja de Cristo, porque essa pode subsistir também em outras Igrejas cristãs. O Concílio Vaticano II, superando uma ambiguidade teológica de eclesiologias anteriores que tendiam a identificar pura e simplesmente a Igreja de Cristo com a Igreja católica romana, ensina com acerto: 'Esta Igreja (de Cristo) subsiste na Igreja Católica (*subsistit in*: tem sua forma concreta na Igreja Católica). Evita dizer como está em documentos anteriores: é a Igreja de Cristo" (p.134).

Na Notificação da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (1985) que censurava o livro (e impunha um ano de 'silêncio obsequioso' ao autor) seu Prefeito, o Card. J. Ratzinger, se mostra especialmente duro contra essa interpretação. Afirma que Boff "extraí uma tese exatamente contrária à significação autêntica do texto conciliar. O Concílio tinha, porém, escolhido a palavra "subsistit" exatamente para esclarecer que há uma única "subsistência" da verdadeira Igreja, enquanto fora de sua estrutura visível existem somente "elementa Ecclesiae", que –por serem elementos da mesma Igreja– tendem e conduzem em direção à Igreja católica (Lumen Gentium 8)". E o texto da Notificação arremata: "a subversão do significado do texto conciliar sobre a subsistência da Igreja está na base do relativismo eclesiológico de L.Boff... no qual se desenvolve e se explicita um profundo desentendimento daquilo que a fé católica professa a respeito da Igreja de Deus no mundo" (cf. AAS 77[1985]756-762).

No Congresso Internacional sobre a atuação do Vaticano II (Roma, 25-27 de fevereiro de 2000) revelava o mesmo Card. J. Ratzinger em seu discurso doutrinário sobre "a natureza da Igreja", onde retoma a questão do "subsistit in", que essa tomada de posição contra o livro de L. Boff "é o único pronunciamento oficial do magistério depois do Concílio, sobre esta palavra e que não pode ser transcurado"(cf. o texto em «Il Regno», 7/2000 p. 237a).

Nesta mesma conferência enfatiza o Card J. Ratzinger: "Na diferença entre "subsistit" e 'est' se esconde todo o problema ecumênico. A palavra 'subsistit' deriva da antiga filosofia posteriormente desenvolvida na escolástica. A essa corresponde a palavra grega 'hypostasis', que na cristologia desempenha uma função central, para descrever a união da natureza divina e humana na pessoa de Cristo. "Subsistere" é um caso especial de "esse". É o ser na forma de um sujeito a se stante (que se sustenta a si mesmo). Aqui se trata exatamente disso. O Concílio quis dizer-nos que a Igreja de Jesus Cristo como sujeito concreto nesse mundo pode ser encontrada na Igreja católica. E isso só pode acontecer uma única vez e a concepção segundo a qual o "subsistit" seria de multiplicar-se não colhe propriamente o que se pretendia dizer. Com a palavra "subsistit" o Concílio queria exprimir a singularidade e não a multiplicidade da Igreja católica; existe a Igreja como sujeito na realidade histórica" (cf. «Il Regno», 237b).

Essa interpretação pessoal do Card. J. Ratzinger é repassada à Declaração Dominus Jesus (6 de agosto de 2000) da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, da qual é Prefeito: "Com a expressão «subsistit in», o Concílio Vaticano II quis harmonizar duas afirmações doutrinárias:

por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos, continua a existir plenamente só na Igreja Católica e, por outro, a de que «existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua composição», isto é, nas Igrejas e Comunidades eclesiais que ainda não vivem em plena comunhão com a Igreja Católica" (n. 16). Em nota no rodapé (n. 56) a Declaração, honrando-me, cita explicitamente a Notificação contra L. Boff e reitera que a intenção do Concílio foi a de reafirmar com a expressão "subsistit in", a 'única subsistência' da Igreja católica.

2. Qual a mens Patrum Concilii acerca do "subsistit in"?

Eis os termos da controvérsia. Cabe agora perguntar: Essa interpretação do Card. J. Ratzinger, de fato, corresponde à verdade histórica do Concílio ou é a receptio que ele faz, por sua conta, dentro de um certo tipo de compreensão da natureza da Igreja que pessoalmente possui? Aqui urge tirar a limpo a verdade histórica, expressa por um Concílio ecumênico, cuja autoridade está acima da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé e de seu eventual Prefeito. Este, na pessoa do Card. J. Ratzinger, deve ater-se à mens Patrum Concilii como qualquer outro fiel e teólogo. Qual é, de fato, essa mens Patrum?

Para respondermos a essa questão precisamos ter sempre em mente não apenas o termo "subsistit in" mas três elementos fundamentais: primeiro, os textos preparatórios, prévios à Lumen Gentium e considerar como eles elaboraram a relação da Igreja de Cristo com a Igreja católica (neles ocorre a expressão "est"). Segundo, qual o sentido do n. 8 da Lumen Gentium, onde ocorre a palavra "subsistit in" (substituindo o "est"). Terceiro, importa tomar a sério o que o Papa Paulo VI enfatizou no momento mesmo em que sancionava a Lumen Gentium (sobre a Igreja) junto com a Unitatis Redintegratio (sobre o Ecumenismo), a saber, que a doutrina conciliar sobre a Igreja deve ser interpretada à luz das explicações do Decreto sobre o Ecumenismo (AAS 56[1964]1012-1013). E nós acrescentaríamos, também à luz dos pronunciamentos do Magistério pontifício, sinodal e episcopal do pos-Concílio quando se referem a outras Igrejas não católicas.

a) "Subsistit in" não é sinônimo de "est"

Os comentaristas da Lumen Gentium assinalaram a evolução ocorrida nos vários schema de Ecclesia, propostos aos Padres conciliares e nas discussões na aula que antecederam à aprovação final da Lumen Gentium (21 de novembro de 1964 junto com o Decreto sobre o ecumenismo Unitatis Redintegratio). No esquema de 1962 se dizia, consoante o consenso da teologia e do ensino do Magistério daquele tempo: "A Igreja católica romana é (est) o Corpo místico de Cristo...e somente aquela que é católica romana tem o direito de ser chamada de Igreja" (*Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, I/4, 15). Vários Padres conciliares fizeram críticas a essa identificação pura e simples (como os importantes Cardeais Bea e Lienard), em razão de sua ressonância anti-ecumênica.

O schema de Ecclesia de 1963 continuava afirmando a identificação mas introduziu uma abertura, ao reconhecer que "muitos (plura) elementos de santificação podem se encontrar fora da sua inteira estrutura (da Igreja)"; são "elementos que pertencem propriamente (in proprio) à Igreja de Cristo" (*Acta Synodalia*, op.cit., II/1, 219-220). Aqui se constata, ineludivelmente, um progresso, pois, se reconhece elementos eclesiais para além dos limites da Igreja católica.

O esquema definitivo de 1964 assumiu os acréscimos e procurou conciliar as duas afirmações: por um lado, a identificação da Igreja de Cristo com a Igreja católica e por outro, a admissão da existência de elementos eclesiais fora dela. A fórmula encontrada foi substituir o "est" pelo "subsistit in". O texto final, portanto, não afirma mais a Igreja de Cristo "é" a Igreja católica, mas diz: a Igreja de Cristo "subsiste na Igreja católica". Qual é o sentido exato dessa mudança?

A comissão teológica do Concílio dá as razões da mudança: "para que a expressão concorde melhor com a afirmação acerca de elementos eclesiais (de elementis ecclesiasticis) que se encontram alhures"(alibi no sentido de: para além da Igreja católica: *Acta Synodalia*, op.cit., 177). Mas a comissão nunca explicou oficialmente o que entende por "subsistit in". Apontou, entretanto uma direção segura. Ao resumir o n. 8 da Lumen Gentium onde ocorre a palavra "subsistit in", faz duas afirmações que ajudam a entender o "subsistit in": "A intenção do n. 8 é mostrar que a Igreja, cuja natureza íntima e secreta se descreve, natureza essa pela qual

se une perpetuamente com Cristo e sua obra, é encontrada concretamente (*concrete inveniri*) nessa terra na Igreja católica. Esta Igreja empírica (*haec autem Ecclesia empirica*) revela um mistério, mas não sem sombras, por isso, deve ser conduzida à plena luz, assim como também Cristo, o Senhor, pela humilhação chegou à glória. Desta forma se previne contra a impressão de que a descrição proposta pelo Concílio seja meramente idealística e irreal" (*Acta Synodalia*, III/1,176). A expressão "é encontrada concretamente" nos ajuda a entender o "subsistit in" também em termos concretos e não abstratos. Isso fica mais claro na segunda afirmação quando diz: "A Igreja é única e nessa terra está presente (*adest in*) na Igreja católica, embora fora dela se encontrem elementos eclesiais" (*Acta Synodalia*, III/1,176). "*Adest in*", (está presente) corresponde claramente a "subsistit in" (subsiste).

Essas indicações são fundamentais, pois fecham a porta a uma interpretação puramente substancialista e identificatória da Igreja de Cristo com a Igreja católica e, desta forma, invalidar um avanço sobre a eclesiologia pre-conciliar.

Mas importa aprofundar a expressão "subsistit in". Quando não há uma interpretação específica e oficial de uma palavra, no caso do "subsistit in", devemos, então, seguir a regra geral da hermenêutica: as palavras têm o sentido que lhes é conferido pelo seu uso comum.

Qual o sentido comum de "subsistere"? Sirva-nos de referência o clássico dicionário latino de Forcellini. Os muitos sentidos apresentados, vão, sem exceção, na linha do concreto e do histórico (como acenado pela explanação da comissão teológica do Concílio acerca do n.8 da *Lumen Gentium*). Os sinônimos de "subsistere" são: "manere, permanere, sustentare, resistere, consistere, firmare, adstare" (*Totius Latinitatis Lexicon*, vol. V, 707-708). Nenhum na linha pretendida pelo Card. J. Ratzinger da "hypostasis" e da subsistência como termo técnico da cristologia. Observando-se os exemplos dados por Forcellini, verifica-se claramente que o "subsistit in" consente ser traduzido por "fazer-se presente, ser encontrado concretamente, ganhar forma e concretizar-se".

Resumindo, o "est" remete para uma visão essencialista, substancialista e de identificação e pede uma definição essencial de Igreja. O "subsistit in" aponta para uma visão concreta e empírica, no sentido concreto do n.8 da *Lumen Gentium*. O sentido é de que a Igreja de Cristo "subsiste na" Igreja católica, vale dizer, ganha forma concreta e se concretiza na Igreja católica.

À base desta compreensão, se entende que os Padres conciliares tenham substituído o "est" ("é", expressão da substância e da identificação) por "subsistit in" (ganha forma concreta, se concretiza). A Igreja de Cristo se concretiza na Igreja católica, apostólica, romana. Mas não se exaure nesta concretização, pois ela, por causa das limitações históricas, culturais-ocidentais e outras, especialmente em razão das sombras e dos pecadores presentes em seu interior (*Lumen Gentium* 8c), não pode identificar-se in toto, pure et simpliciter, sem resto, com a Igreja de Cristo. A Igreja é semper reformanda e na tradição dos Padres comparece como casta meretrix, e, por isso, como uma realidade do tempus medium com as marcas limitadoras da peregrinação, rumo à plenitude, possível somente na escatologia.

Igreja de Cristo e Igreja católica não se cobrem totalmente. A Igreja de Cristo é maior que a Igreja católica. Por causa desse fato, a Igreja de Cristo pode subsistir, vale dizer, ganhar outras expressões histórico-culturais, ao longo da história da mesma Igreja católica ontem e hoje, em outras Igrejas cristãs e comunidades eclesiais. Juntas e em comunhão entre si formam a Igreja de Cristo na história, a Igreja de Deus através dos tempos.

De toda esta argumentação fica claro: "subsistit" não é sinônimo de "est". Se fosse sinônimo, por que, então, a mudança introduzida pelos Padres conciliares? Em outras palavras, a decisão de não mais usar o "é" visa evitar uma identificação pura e simples da Igreja de Cristo com a Igreja católica. Ao fazer isso, os Padres conciliares abrem espaço para que "os muitos elementos de santificação e de verdade" sejam reconhecidos como "eclesiais". Portanto, a Igreja de Cristo desborda da Igreja católica.

b) O retrocesso do Card. J. Ratzinger ao pre-Vaticano II

A interpretação do Cardeal Ratzinger faz do "subsistit in" um equivalente de "est" ("um caso especial de esse" como o disse explicitamente em sua conferência sobre a natureza da Igreja: «Il Regno», op.cit., 237b). Por isso podia dizer como o fez na *Notificatio* (1985) contra o meu Igreja: carisma e poder: "existe uma só 'subsistência' da verdadeira Igreja, enquanto fora de sua estrutura visível existem somente 'elementa Ecclesiae' que – sendo elementos da mesma Igreja – tendem a conduzir à Igreja católica" (AAS 71[1985]758-759). A mesma coisa repetiu na *Dominus Jesus* (n. 16, citando-me explicitamente na nota 56).

Aqui há um evidente retrocesso à posição anterior ao Vaticano II, superada pela *Lumen Gentium*. A identificação feita pelo Card. J. Ratzinger, entre Igreja de Cristo e Igreja católica é tão exclusiva que fora dela não há Igreja, somente "elementos de Igreja".

Notemos uma modificação importante: o texto do Card. J. Ratzinger afirma que fora da Igreja católica existem somente elementos eclesiais, enquanto o Concílio não fala assim. Fala, positivamente, que existem "muitos elementos" (plura) e não "somente" (solum) elementos de Igreja. Mais ainda. A *Lumen Gentium* no número 15, ao se referir aos muitos modos como a Igreja católica é unida com os cristãos não católicos, ensina que esses cristãos recebem o batismo e "até reconhecem e aceitam outros sacramentos nas próprias Igrejas ou Comunidades eclesiais" (in propriis Ecclesiis vel Communitatibus ecclesiasticis). A relatio da comissão teológica esclarece que tais sacramentos são recebidos nas suas Igrejas ou comunidades cristãs enquanto tais (*Acta Synodalia*, III/7, 36: "in quanto tali ipsae Ecclesiae vel Communitates"). Portanto, não se trata apenas de "elementos de Igreja" que concernem apenas aos indivíduos mas também às suas comunidades. A relatio da comissão teológica enfatiza com clareza: "precisamente no reconhecimento deste fato se situa o fundamento do movimento ecumênico" (*Acta Synodalia*, III/1, 204). Em razão disso, podia o Decreto sobre o ecumenismo dizer que essas Igrejas separadas e Comunidades eclesiais "não são efetivamente destituídas de significado e de peso no mistério da salvação porque o Espírito não recusa servir-se delas como instrumentos de salvação" (n. 3d). Portanto, não apenas os sacramentos possuem valor salvífico mas também as Igrejas e Comunidades eclesiais enquanto tais, como aliás torna a reafirmar a comissão teológica (cf. *Acta Synodalia*, III/7, 36: "o Espírito Santo se serve daquelas Comunidades como instrumentos de salvação").

Ademais a expressão "Comunidades eclesiais" aplicada às "igrejas" saídas da Reforma, revela que elas possuem um caráter eclesial, vale dizer, um caráter de Igreja, embora não se atribua a elas, oficialmente, tal título. A Relatio da comissão teológica, fazendo referência à praxe comum de falar delas em termos de Comunidades eclesiais, explica que tais Comunidades não são uma soma de indivíduos mas "são constituídas por elementos sociais e eclesiais... que conferem a elas um caráter verdadeiramente eclesial. Em tais Comunidades, embora imperfeitamente, está presente a única Igreja de Cristo, de uma maneira semelhante àquela, segundo a qual ela está presente nas Igrejas particulares, e por meio de seus elementos eclesiais a Igreja de Cristo é, de algum modo, operante nelas" (*Acta Synodalia*, III/2,335).

Aqui se diz com todas as letras que a Igreja de Cristo está presente (o sentido de "adest in" e "subsistit in"), nas Comunidades eclesiais, embora imperfeitamente. Assim como está presente nas Igrejas particulares como a ortodoxa e a dos Velhos Católicos, está de forma semelhante presente nas Comunidades eclesiais. Portanto, não se pode negar a tais Comunidades o caráter de Igreja, embora no linguajar costumeiro do Magistério não sejam chamadas tecnicamente de Igrejas. Entretanto, o próprio Magistério, papal, sinodal e episcopal, posterior ao Concílio Vaticano II usa o termo Igrejas às Comunidades eclesiais não católicas. Não se trata, seguramente, de mera concessão à gentileza da linguagem. Trata-se, sim, de uma clarificação e expansão orgânica de um sentido teológico verdadeiro, subjacente na fórmula "elementos eclesiais". Esse sentido é como uma semente lançada em terra fértil pelo Vaticano II. Essa semente se transformou posteriormente em flor e fruto. A consciência teológica cresceu a ponto de se poder afirmar que todas as Igrejas e Comunidades eclesiais participam da Igreja de Cristo.

Como exemplo, aduzamos o texto comum do bispo católico alemão D. Tenhumberg e do Praeses evangélico no livro *Die Kirche auf gemeinsamen Wege*: "O ser-Igreja não coincide simplesmente com a Igreja católica. Há também fora da Igreja católica inúmeros elementos eclesiais. Os textos conciliares, por isso, aplicam os conceitos 'Igrejas e Comunidades eclesiais' também a outras comunidades cristãs. Elas participam da Igreja fundada por Cristo. Há vários graus de densidade na concretização da Igreja como instituição fundada por Cristo" (p. 256).

Como expressar teologicamente esses vários graus de densidade na concretização da Igreja? O próprio Concílio nos dá a fórmula: entender a Igreja como sacramentum. É o que defendíamos em nossa tese doutoral *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltfahrt* (Paderborn 1972) e no nosso livro censurado Igreja: carisma e poder (1981). Tentamos mostrar a fecundidade da categoria sacramentum (sinal e instrumento) para sinalizar os distintos graus de densidade e de concretização da realidade complexa da única Igreja de Cristo. A expressão *Sacramentum*, une numa só palavra, o visível e o invisível, o humano e o divino e, ao mesmo tempo, permite uma gradação na concretização e na manifestação de uma mesma realidade (sacramentum / res et sacramentum / res). Como sabemos, trata-se de um termo que vem da

mais antiga tradição comum da Igreja, usado já no século segundo para definir a natureza da Igreja como sacramentum Christi.

c) As contradições do Card. J. Ratzinger

Tal interpretação invalida a compreensão do Card. J. Ratzinger que dá um "tour de force" à palavra "subsistit in" e a traduz por "subsistência" no sentido abstrato teológico-filosófico, quando seu contexto é concreto e empírico. É como se alguém dissesse ao outro: "casa mesmo é só a minha; a sua não é casa; você possui apenas elementos de casa (elementa Ecclesiae), como tijolos, janelas, telhas, mesas e armários, elementos de casa que foram tirados de minha casa e que, por isso reclamam o seu dono, e devem, portanto, retornar a ela".

Tal afirmação além de arrogante é errônea, segundo a mens Patrum que acabamos de tirar a limpo. O próprio Card. J. Ratzinger se dá conta dos problemas insolúveis de sua interpretação. Em sua conferência sobre a natureza da Igreja, diz a esse propósito: "esta diferença entre "subsistit" e "est" não se pode resolver plenamente, em último termo, do ponto de vista lógico" (cf. em «Il Regno», op. cit., 237b). O que se está afirmando? Confessa-se simplesmente um impasse. Seguramente, o Concílio com o "subsistit in" não quis introduzir impasses nem novos problemas, ao contrário, quis resolver problemas. O problema não está no Concílio mas na cabeça do Card. J. Ratzinger com sua interpretação reducionista. Esse reducionismo se revela no final de sua explanação sobre a natureza da Igreja. Ao reconhecer o desastre que significa o pecado da desunião das Igrejas afirma, paradoxalmente: "Na medida em que a divisão como realidade histórica é perceptível a cada um, a subsistência da única Igreja na figura concreta da Igreja católica só pode ser percebida como tal na fé" («Il Regno», op.cit., 238a).

A posição do Card. J. Ratzinger se agrava pois faz evaporar seus próprios argumentos acerca da concreção histórica da Igreja de Cristo. Mais ainda, compromete a leitura do número 8 da Lumen Gentium que dá ênfase à Igreja empírica, concreta, estruturada. Portanto, em algo que se vê, se toca, se apreende pelos sentidos corporais. Agora comparece o Card. J. Ratzinger e afirma o contrário, que a percepção é de fé, portanto, pelos sentidos não corporais. A unidade se invisibiliza e se desrealiza, destruindo toda a argumentação do Concílio. Tal é a consequência da interpretação do Card. J. Ratzinger, fatalmente contrária à mens Patrum e ao Concílio. Simples teria sido, se o Card. J. Ratzinger, em obediência à essa mens Patrum, sustentasse humilde e verdadeiramente: a Igreja de Cristo se realiza concretamente nas Igrejas e Comunidades cristãs em distintos graus de visibilidade e de plenitude (por exemplo nas pequenas comunidades eclesiais de base das favelas do Rio de Janeiro e no interior da floresta amazônica, e como essas comunidades se alegram ao se sentirem e saberem que são realmente Igreja de Cristo, mesmo não tendo eucaristia e presbitério), em outras Igrejas cristãs e Comunidades eclesiais que se reportam a Cristo como salvador, libertador e Verbo encarnado.

Até poderíamos lhe conceder a pretensão de que a Igreja católica que ele tanto exalta e ardorosamente defende contenha a plena visibilidade e plenitude (a ser sempre comprovada pelos fatos e não apenas fundamentalisticamente afirmada). Mas isso não impede que essa mesma Igreja de Cristo esteja presente em outras Igrejas cristãs, em tantos pontos, até com mais visibilidade e densidade do que na Igreja Católica, como, por exemplo, é o amor às Escrituras sagradas dos nossos irmãos e irmãs evangélicos ou o cultivo da solene liturgia dos nossos irmãos e irmãs ortodoxos.

d) Perigos da interpretação do Card. J. Ratzinger

A concentração da Igreja católica não pode ser tanta que exaure e extenua em si mesma as virtualidades da Igreja de Cristo. Seria tão ridículo e perigoso como se alguém dissesse: a natureza humana está tão presente na raça negra por ser profundamente espiritual, estética e solidária que só ela é humana. A raça branca ocidental, européia e bávara, pelo imperialismo, colonialismo e guerras de extermínio que produziu, não seria humana, conteria apenas "elementos de humanidade". Logicamente essa é também humana, embora demasiadamente humana.

Mas semelhante afirmação exclusivista, semelhante àquela do Card. J. Ratzinger, é extremamente perigosa. Ela foi brandida concretamente pelos cristãos europeus em confronto com os indígenas "descobertos" na América e no Caribe. Na famosa "Controvérsia de Valladolid" (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas, defensor dos índios e Juan Ginés de Sepúlveda,

humanista e preceptor da família real espanhola, chegou afirmar este último: os indígenas não são filhos de Adão como nós, são animais tão espertos que para nos enganar, falam e constroem até casas e cidades semelhantes às nossas.

Não sendo de nossa família humana podem, essa era a conclusão, ser tratados como animais e ser tranquilamente escravizados. Sabemos que o Papa Paulo III já antes havia intervindo libertadoramente com a bula *Sublimis Deus* (1537) e reafirmou que os indígenas são filhos de Adão, nossos irmãos e irmãs, têm direito a suas terras e não devem ser maltratados. O Cardeal legado reassumiu a afirmação de Paulo III e deu razão a Bartolomé de las Casas contra Sepúlveda.

Lógica semelhante de Juan Ginés de Sepúlveda fundamenta a argumentação do Card. J. Ratzinger. O que o conhecido intelectual e cientista francês Michel Serres diz da Declaração Universal dos Direitos Humanos pode ser dito da eclesiologia reducionista do Card. J. Ratzinger. Diz M. Serres: a Declaração Universal dos Direitos Humanos teve o mérito de afirmar que "todos os homens têm direitos", mas teve o defeito de entender "só os homens têm direitos". Foi preciso muita luta para estender esses direitos às mulheres, aos negros, aos indígenas e atualmente, à Terra como *Magna Mater*, aos ecossistemas e a cada ser da criação. O Card. J. Ratzinger teve o mérito de dizer: "a Igreja de Cristo subsiste na Igreja católica". Mas teve o defeito de entender: "só na Igreja católica". Agora entendemos que não é só um defeito mas um erro, contrário à mente dos Padres do Vaticano II.

Como todos crescemos na compreensão dos direitos estendidos a toda a criação, assim o Card. J. Ratzinger e seus seguidores terão que aprender, seguindo as orientações do Vaticano II, a estender a eclesialidade da Igreja de Cristo a todas as Igrejas e Comunidades eclesiais. Então sim, o ecumenismo será fecundo e a emulação, generosa, no sentido de ver qual das Igrejas vive melhor e anuncia mais adequadamente o evangelho de Jesus, um sonho possível à inteira humanidade e quem o expressa de forma mais visível, mais concreta, e mais convincente dentro de nosso mundo se globalizando.

Concluindo esta parte voltamos a sublinhar: A distinção entre o "est" e o "subsistit in" feita pelos Padres conciliares abriu caminho novo para o ecumenismo católico que não poderá mais ser fechado. O Card. J. Ratzinger na *Dominus Jesus* erroneamente usa o "subsistit in" para fechar o ecumenismo católico aberto, reafirmar a identificação exclusiva da Igreja católica romana com a Igreja de Cristo e assim voltar aquilo que o Concílio quis superar, ao "est", à identificação pura e simples, sem distinção.

Em razão destas reflexões caberia fazer a retortura e perguntar: quem está fazendo "a subversão do texto conciliar sobre a subsistência da Igreja"? O livro *Igreja: carisma e poder* ou a *Notificação* do Card. J. Ratzinger contra ele, reafirmada na Declaração *Dominus Jesus*?

3. Caminhos para o ecumenismo católico

Deixando a polêmica de lado, importa agora acenar para alguns pontos, derivados do próprio Vaticano II, que possam fundamentar um ecumenismo católico menos arrogante e mais dialogal. Antes, entretanto, cabe evocar algumas considerações de ordem teológico-pastoral.

Diz-se e a *Dominus Jesus* o sublinha fortemente, que a Igreja é enviada a anunciar o evangelho ao mundo, segundo o mandato do Senhor. Entretanto, reparando-se a produção da Sagrada Congregação da Doutrina da Fé, nesta última Declaração e em tantas outras, nota-se uma ausência clamorosa de conhecimento do mundo atual, com suas chances e riscos. E quando oferece alguma perspectiva, é quase sempre pessimista, típica de instituições em crise de fé e de esperança. Tudo fundamentalmente é voltado para dentro, construindo a Igreja como um bastião que se preserva e que se basta a si mesmo. Com essa atitude solipscista não se evangeliza e não se vai ad gentes.

Ou as Igrejas, especialmente a católica, se abrem à nova fase da humanidade, a planetária, ou se condenam a ser um subproduto da cultura ocidental. Aqui devemos assumir como virtude o que o Card. J. Ratzinger considera vício a ser duramente combatido: o relativismo eclesiológico.

Devemos ser duplamente relativistas. Primeiramente devemos relativizar a expressão ocidental da Igreja de Cristo, mais especificamente, romana. Em sua teoria do poder e na forma como o organiza e distribui nota-se a mentalidade romana, centralizadora e autoritária, muito diversa da evangélica. Se o cristianismo se tivesse encarnado, por exemplo, na grande cultura

tupi-guarani, cultura comum de milhões de indígenas, outro teria sido o sentido do poder. Para esse povo, o cacique se caracteriza pela generosidade, pelo serviço incondicional aos outros e pela doação de tudo o que possui. Em algumas tribos se pode reconhecer o chefe na pessoa daquele que possui menos que os outros e que traz ornamentos mais pobres até miseráveis, pois o resto tudo foi doado. Caso o cristianismo, ao invés de ter-se encarnado na cultura romana com seu legalismo e com sua centralização, se tivesse encarnado na cultura política tupi-guarani, teríamos então padres pobres, bispos miseráveis e o papa, um verdadeiro mendigo. Então, sim, poderiam ser testemunhas d'Aquele que disse: "estou entre vós como quem serve e quem quer ser o primeiro seja o último". E a missão não teria sido dominação religiosa aliada à dominação política; os cristãos não seriam cúmplices e partícipes do genocídio dos povos originários da América Latina e alhures. Teríamos, seguramente uma Igreja melhor, mais sensível, mais participativa, mais servicial, mais integrada, mais ecológica e mais espiritual que a romano-católica.

A catolicidade do cristianismo e de todas as Igrejas passa pela capacidade de relativização de sua encarnação ocidental e de abertura para novas virtualidades de encarnação, possíveis evangelicamente. Passa também pela capacidade de manter comunhão com todas as encarnações, pois, todas elas traduzem, bem ou mal, o evangelho para o mundo, hoje globalizado.

Libertada de sua matriz ocidental, a Igreja católica romana dar-se-ia conta do ridículo e arrogante das teses sustentadas pela Dominus Jesus. Seu lado ocidental faz com que tenha uma visão capitalística e concentradora da herança de Jesus e, ao mesmo tempo, uma perspectiva imperialista da missão, como conquista de povos e culturas nos quadros da eclesialidade romano-ocidental.

Em segundo lugar, importa relativizar positivamente a eclesiologia, quer dizer, manter todas as Igrejas e Comunidades eclesiais relacionadas umas com as outras pois são expressões da mesma Igreja de Cristo. Ao invés de uma desqualificar a outra ou disputar se merece ou não o atributo de Igreja, vigoraria a pericórese entre elas (inter-retro-relacionamento de todos com todos), semelhantemente àquela que existe entre as divinas Pessoas da SS. Trindade.

Numa perspectiva de globalização, importa ver o cristianismo mais como o Movimento de Jesus no mundo do que uma instituição com características pesadas em função de velhas tradições, sobrecarga de reflexão e com marcas dos conflitos religioso-políticos que caracterizaram a história cristã no Ocidente.

Feitas estas observações, elenquemos, sumariamente, alguns pontos doutrinários, inspirados pelo Vaticano II, capazes de fundar um outro tipo de ecumenismo católico.

Em primeiro lugar, há que ancorar a unidade da Igreja no mistério trinitário e não numa metafísica clássica e neo-escolástica como o faz o Card. J. Ratzinger. No Decreto sobre o Ecumenismo se diz claramente: "Deste mistério (da unidade da Igreja) é modelo supremo e princípio a unidade de um Deus na Trindade de pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo" (n. 2). Na Trindade há diversidade de Pessoas, uma não é a outra; não há nenhuma hierarquia entre elas, pois nenhuma Pessoa está acima ou abaixo da outra (contrariamente na Igreja católica); e, contudo, vigora uma profunda unidade que nasce da pericórese, a saber, do entrelaçamento de todas as divinas Pessoas entre si, todas se acolhendo na sua diversidade e todas se auto-doando totalmente. A essência da pericórese é o amor. Bem dizia São Bernardo: "Na Santíssima Trindade, o que é que conserva aquela suprema e inefável unidade, senão o amor? O amor constitui a Trindade na unidade e, de certa forma, unifica as Pessoas no vínculo da paz. Amor gera amor. Esta é a lei eterna e universal, lei que cria tudo e tudo governa" (*Liber de diligendo Deo*, c.12, n.35: PL 192, 996 B). Essa unidade é "modelo supremo" para a unidade da Igreja e entre as Igrejas. Elas são diversas mas todas unificadas na mesma relação de aceitação mútua e de mútuo amor.

Em segundo lugar há de se entender a Igreja como *communio*, tema importante no Vaticano II e em toda a eclesiologia pós-conciliar (especialmente o Sínodo de 1985), com razão chamada de eclesiologia de comunhão. A primeira epístola de S.João nos oferece o sentido radicalmente teológico da comunhão: "aquilo que vimos e ouvimos nós vo-lo anunciamos para que vós também estejais em comunhão conosco. A nossa comunhão é com o Pai e com o Filho seu Jesus Cristo" (1Jo 1,3). Novamente a comunhão se realiza na diversidade das Pessoas que se unem pelos laços de vida e de amor. João Paulo II, diante de todos os bispos latino-americanos fez uma declaração das mais belas de seu Pontificado: "Nosso Deus em seu mistério mais íntimo não é solidão mas uma família, pois leva em si mesmo a paternidade, a filiação e a

essência da família que é o amor, o Espírito Santo" (*Documentos de Puebla*, 28/1/1979, Ed. Vozes, Petrópolis 1979, 46). É a comunhão entre todas as Igrejas que faz delas a única Igreja de Cristo. A Igreja universal não é outra coisa senão a comunhão das Igrejas particulares, "nas quais e a partir das quais existe (exsistit) a Igreja católica una única", como o diz com pertinência a *Lumen Gentium* (n. 23a). Família expressa aqui a *communio*. Esta compreensão comunitária evita a crítica feita pela Declaração *Mysterium Ecclesiae*, segundo a qual a Igreja universal seria o conjunto ou a soma (*summa*) das Igrejas. Pela comunhão não se somam as Igrejas mas se reconhece a comunhão real entre elas que pode ser maior ou menor densidade, mas todas elas com caráter eclesial.

Em terceiro lugar, cabe ressaltar a importância de se entender a Igreja-Povo-de-Deus, considerado pelo Card. J. Ratzinger em sua conferência sobre a natureza da Igreja como "tema impróprio", "por se prestar menos a descrever a estrutura hierárquica da comunidade eclesial" (cf. «Il Regno», op.cit., 233b-234a). Ora aqui reside o valor deste conceito de Igreja. Foi em razão disso que ele, na *Lumen Gentium*, foi anteposto ao capítulo sobre a Estrutura Hierárquica da Igreja (nas fases anteriores a ordem era inversa).

Esse conceito revela melhor a Igreja universal como peregrinação e movimento de todos os que seguem Jesus, portanto, de todas as Igrejas, antes que haja dentro delas distinções de ministérios, serviços e carismas. Estes não são facções mas funções de serviço e de animação de toda a comunidade. O conjunto orgânico de todas as Igrejas e Comunidades eclesiais, conjunto estruturado por relações de comunhão e de serviço ao mundo, constitui fundamentalmente o Povo de Deus em marcha. Isso é bem expresso pelo termo bíblico e profundamente teológico "povo de Deus", logicamente incômodo às construções reducionistas do Card. J. Ratzinger.

Em quarto lugar, é decisiva a missão para se entender a natureza da Igreja de Cristo. Esta não existe para si. Não é ela que Deus ama em primeiro lugar, mas o mundo, pois a ele enviou o seu Filho (Jo 3,16). Face ao mundo ela possui uma estrutura sacramental: é sinal e instrumento, portanto, é de Cristo para o mundo. Deve apontar para Cristo e não substituí-lo. Deve, por um lado, afirmar-se porque mediante ela a herança de Jesus é mantida viva na história. Mas, por outro, deve, simultaneamente, negar-se para que Cristo apareça e ganhe centralidade. A Igreja possui somente centralidade na medida em que está em Cristo e no Espírito e não fundada em si mesma. É a partir da missão que ela entende ser da ordem dos meios, como sacramento e sinal que já antecipa e torna presente a salvação mas que é chamada a desaparecer para dar lugar aos Povos de Deus no Reino definitivo (cf. Apoc 21,3).

Por fim, em função de sua missão no mundo, hoje globalizado, a Igreja dá a si as estruturas e serviços que lhe parecem adequados para cumprir sua missão. Importa imitar o comportamento das comunidades eclesiais dos primórdios que souberam traduzir a mensagem de Jesus para um tempo posterior, quando já não se esperava mais a *parusia*, e assumiram formas de organização tiradas do meio circundante mas que lhes eram funcionais.

Conforme as principais investigações católicas junto com as ecumênicas é consentido dizer com segurança que a Igreja, no que concerne ao seu lado institucional, não pode ser deduzida, diretamente, do Novo Testamento. Este não conhece a estrutura, apresentada como um fetiche intocável pelos documentos oficiais, bispo-presbítero-diácono. Tal estruturação é testemunha somente a partir de Santo Inácio de Antioquia na terceira geração apostólica. E ao decidir, as comunidades eclesiais originárias se inspiravam mais no Espírito presente (cf. At 15,28) e no Senhor ressuscitado do que nas referências ao passado. Hoje, a Igreja se confronta com a ousadia de olhar para frente, pois face a uma situação absolutamente inédita, a emergência de uma única sociedade mundial, deve, no Espírito, tomar decisões, carregadas de consequências para o futuro do Evangelho no mundo. Com dizia o velho mestre Karl Rahner, a Igreja deve ousar, na força do Ressuscitado e de seu Espírito, até o ponto em que ir além seria heresia ou traição. E ela pode se permitir tal ousadia porque se sente divinamente acompanhada. Somente desta forma se coloca à altura dos desafios mundiais. O desafio vale não apenas para essa ou aquela Igreja mas para a totalidade do Cristianismo como movimento de Jesus que deve se compor junto com outros movimentos espirituais que também oferecem sua mensagem à humanidade. Todos juntos são coresponsáveis para que o Supremo que habita o ser humano não seja afogado nem erradicado da face da Terra: a presença de Deus no coração do universo, no âmago da história e na profundidade do ser humano.

O ecumenismo não visa somente a paz entre as Igrejas e religiões pelo mútuo reconhecimento no amor e na cordialidade, mas principalmente a paz entre as tribos da Terra e a paz perene com a própria Terra, Magna Mater e Gaia. Sem essa paz poderemos conhecer o

destino dos dinossauros. A questão axial não é mais quem é Igreja de Cristo e quem não o é. Sequer qual é o futuro do cristianismo ou da civilização ocidental que serviu de nicho encarnatório para as principais Igrejas. A nova centralidade se encontra nisso: que futuro têm a Terra e os filhos e filhas da Terra, a humanidade? Esse futuro não está mais garantido. Desta vez não há uma arca de Noé que salve alguns e deixa perecer os outros. Ou nos salvamos todos ou nos perdemos todos, com ou sem elementos eclesiais. Em que medida a herança de Jesus, a Igreja católica com toda sua pretensão de exclusividade e as demais Igrejas e Comunidades cristãs ajudam a garantir um futuro de vida e de esperança para a Terra e a humanidade? A isso deve servir o ecumenismo.

Diante da crise da Terra e da humanidade é diversionismo irresponsável falar de "subsistit in" ou "est", de "subsistência" ou "ganhar forma concreta". Para todos o Titanic está afundando e alguns alienados gaiamente ainda teimam em se ocupar de tais questões. Bem nos advertiu o Senhor: "Quando vedes levantar-se uma nuvem no poente, logo dizeis: vai chover. E assim acontece. Quando sentis soprar o vento sul, dizeis: vai fazer calor. E assim sucede. Hipócritas, sabeis julgar os fenômenos da terra e do céu; então como não sabeis julgar o momento presente? Por que não julgais por vós mesmos o que é justo" (Lc 24,54-57)?

Leonardo Boff

Bibliografia essencial

Apresentamos alguns títulos que apresentam com mais detalhes a questão aventada no nosso trabalho:

Boff, L., *Die katholische Kirche als Ganzsakrament und die sakramentale Struktur der nicht-katholischen Kirchen*, em *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 413-426.

Boff, L., *Igreja: carisma e poder*. Com todos os documentos da polêmica com o Vaticano e com a minha resposta inédita ao Card. J. Ratzinger, Atica, S.Paulo 1994.

Baum, G., *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*, em *Concilium* 1(1965)291-303.

Congar, Y., *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non catholiques*, em *Rev. Droit. Can.* 25(1975)215-216.

Kasper, W., *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, em *ThQ* 145(1965)42-62.

Ruidor, I., *Estructura sacramental de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas*, em *Estudios Eclesiásticos* 42(1967)207-216.

Dantine, W., *Die kontroverstheologische Problematik der sogenannten "ekklesialen Elemente" im Blick auf das ökumenische Gespräch*, em *Eneuerung der einen Kirche* (Festchr.fur H. Bornkamm, hrsg. von J. Lehl), Göttingen 1966, 140-155.

Dietzfelbinger, W., *Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution "De Ecclesia"* em *Kerygma und Dogma* 11(1965) 165-176.

Thils, G., *Oecumenisme et romanocentrisme*, em *Oecumenica* 1967, 194-207.

De Halleux, A., *Les principes catholiques de l'oecumenisme*, em *Rev. Th. Louv.* 16(1985) 320-322.

Dulles, A., *The Church, the Churches and the Catholic Church*, em *TS* 33(1972)211ss.

Scheele, P.W., *Das Kirchensein der Getrennten*, em *Catholica* 22(1968) 30 ss.

Sullivan, F.A., *In che senso la Chiesa di Cristo "sussiste" nella Chiesa cattolica romana?* em *Vaticano II: bilancio de prospettive* a cura di René Latourelle, vol.2, Cittadella Editrice, Assisi 1987, 811-824.

«DOMINUS JESUS» CINCO ANOS DEPOIS

A declaração *Dominus Jesus* não passou despercebida. Pelo contrário, a impressão que deu, foi que, com ela, o Magistério abriu uma nova etapa na sua história. Algumas condenações e advertências a diversos autores confirmavam essa impressão. Doravante o Magistério teria os olhos fixados sobre a teologia das religiões e o diálogo dos católicos com as outras religiões. Havia um novo perigo ameaçando a ortodoxia católica: o relativismo teológico. Por isso, essa Declaração, apesar da sua relativa modéstia, valia mais do que uma simples Declaração.

Aliás o texto menciona que o próprio Papa «ratificou e confirmou esta Declaração». A Declaração merece ser interpretada com um dos documentos mais significativos do pontificado de João Paulo II, como uma aplicação concreta da doutrina enunciada em «*Fides et Ratio*» e «*Veritatis Splendor*», provavelmente os documentos mais importantes do pontificado de João Paulo II. O fato de que o autor da Declaração seja o novo Papa Bento XVI, somente pode dar-lhe mais significado ainda.

Na Declaração, o cardeal Ratzinger reafirmava com vigor a doutrina ortodoxa e tradicional sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. O tom taxativo da Declaração surpreendeu alguns leitores, porque dava a impressão de que estávamos realmente diante de um grande perigo de heresia ou de desvio doutrinal e pastoral. No entanto, era preciso reconhecer que o gênero literário dos documentos da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé já é uma justificação suficiente. Por sua parte, há analistas e observadores que não acham que o perigo seja tão grande e precise de uma intervenção tão vigorosa. Alguns temeram que esse documento tão forte prejudique as relações com as outras religiões, porque podia dar a impressão de que os católicos que estavam implicados em certos diálogos, não eram reconhecidos pela sua Igreja como interlocutores válidos.

Em todo caso, a Declaração não acaba com a investigação teológica. Ela não diz que explicou tudo e não quer dar fim ao debate. Pelo contrário, ela diz que «a teologia hoje é convidada a explorar se e como também figuras e elementos positivos de outras religiões reentram no plano divino de salvação» (n. 14b).

Se, por um lado, é preciso afirmar com força a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, por outro lado, desde o Concílio Vaticano II, a Igreja aceita que há diversos níveis de pertença a Jesus Cristo e à Igreja. Por este lado, há espaço para muito estudo e muita reflexão teológica. Por isso, vou sugerir algumas orientações.

1. A primeira observação parte de um texto muito destacado da «*Unitatis Redintegratio*» (n. 11c). Os Padres conciliares dizem aos teólogos católicos o seguinte: «Comparando as doutrinas lembrem-se que existe uma ordem ou «hierarquia» de verdades na doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diverso». O Concílio não diz qual é essa ordem e hierarquia, quais seriam as verdades mais fundamentais e qual é o nexo das outras verdades com essas verdades fundamentais. Tomaremos como verdades absolutamente fundamentais aquelas que permitem separar os eleitos dos condenados, aquelas que são absolutamente necessárias para a salvação. Há textos muito claros.

Começemos por São Paulo: «Ainda que eu tivesse o dom de profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, o ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, eu nada seria» (1Cor 13,2). Será que somente na Igreja é possível praticar a caridade? O que acontece com aquelas pessoas que praticam a caridade, mas não têm nenhum conhecimento dos dogmas de fé e nenhum sinal exterior de pertença à Igreja? A prática da caridade não seria justamente o mais fundamental de todo o cristianismo de tal sorte que todo o resto recebe o seu valor da sua conexão com a caridade?

A primeira epístola de João diz assim: «Todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus porque Deus é Amor» (1Jo 4,7). Somente pode amar quem está na Igreja católica? O que acontece se alguém ama o seu irmão ainda que não pertença à Igreja e não conheça os dogmas?

O próprio Jesus na famosa parábola do juízo final, diz claramente quais são as condições para ser eleito. Estas condições se referem todas ao serviço dos pobres (Mt 25,31-46). Há outros textos que dizem a mesma coisa.

Desses textos e de muitos outros que repetem a mesma coisa, não podemos inferir que o que é fundamental é o amor ao próximo? A verdade fundamental é que somente a caridade salva. Aliás, como diz São Paulo, «a maior delas é a caridade», maior do que a fé (1Cor 13,13).

Se esta é a verdade fundamental, poderíamos mais facilmente chegar a um entendimento com outros. Todo o resto é secundário e vem depois. Com certeza, o cristianismo seria mais compreensível para eles se soubessem que a nossa verdade fundamental é essa, e que todo o resto está em conexão com isso e em dependência desta posição fundamental.

Por sinal, não se trata de «saber» que o amor é o fundamental. Trata-se de conhecer pela prática. Não é aquele que fala «amor, amor»... que está na verdade, mas aquele que o pratica ainda que não saiba que o nome é caridade ou amor. Há um conhecimento dentro do amor. Não se conhece a Deus basicamente por meio de palavras, conceitos, reflexão intelectual, mas por meio do amor, porque Deus está acima de qualquer conceito. Se Deus é amor, quem pratica o amor está em Deus e o conhece como conhece a própria vida, ainda que esse conhecimento não chegue a se enunciar em forma de palavras.

2. Continuemos a leitura do texto citado de «*Unitatis Redintegratio*» (11c): «Assim se abrirá o caminho pelo qual, mediante esta fraterna emulação todos se sintam incitados a um conhecimento mais profundo e manifestação mais clara das insondáveis riquezas de Cristo». O que chama a atenção aqui é que se fala de um caminho. A revelação de Deus é um caminho. Começamos pelo mais fundamental e a partir do mais fundamental descobriremos as etapas ulteriores. Começamos pela revelação do amor e a partir do amor iremos descobrindo a caminhada desse amor graças aos sinais que Jesus nos apresenta.

Aqui surge a pergunta. Aqueles que estão andando no caminho do amor para descobrir a Deus, pertencem a Jesus ou não? Aqueles que ainda estão nas primeiras etapas já pertencem a Jesus? Se o amor é Deus, há alguma coisa que se poderia acrescentar como condição? O caminho do amor nos permitirá descobrir a Jesus Cristo se tivermos uma possibilidade histórica de que se realize esse encontro. Se o conhecimento de Jesus Cristo e da revelação é um caminho, precisamos respeitar caminho e os seus ritmos, as suas etapas. Não podemos precipitar. Sobre tudo não podemos descarregar de repente sobre a cabeça de outros todo o conteúdo do catecismo católico.

3. Aparentemente o conceito de revelação é muito simples. A teologia tradicional antiga identificava a revelação com a doutrina ensinada pela Igreja. A revelação ficava objetivada, tratada como objeto de discussão, reflexão, como qualquer outro objeto intelectual. A Declaração reafirma essa doutrina, e não podia falar de outra maneira.

No entanto, há algumas dificuldades que subsistem. O que é revelação de Deus? Com certeza a intenção de Deus não era constituir um corpus de doutrina, mas dar-se a conhecer aos seres humanos. Há revelação quando o homem ou a mulher percebe, entende...

Ora, esta assimilação não é óbvia. Há muitas doutrinas, muitos ensinamentos que os ouvintes ou os leitores não entendem. Os teólogos elaboram um texto muito bem documentado, coerente, montado graças à ajuda de muitos elementos da sua cultura, ou seja, da cultura do seu meio ambiente. Mas a maioria das pessoas que não aprenderam teologia não podem entender. Os pastores procuram divulgar essas doutrinas, mas mesmo assim a maioria não entende muita coisa. Ou entendem no sentido contrário.

O próprio senhor vigário quando não ensina a religião, mas trata de viver a sua religião na sua vida, se refere ao que aprendeu quando era menino. A sua avó, ou uma tia inculcou nele algumas atitudes, alguns comportamentos religiosos. Ora a sua religião não é aquela que ensina, mas aquela que vive.

Quanto batizados entendem os dogmas? Quanto entendem quando nem leram os evangelhos, nem ouviram um catecismo? Quanto têm do cristianismo uma representação exatamente contrária àquilo Jesus quer dizer... Até meados do século XX ensinavam na teologia e nas escolas que Deus é quem dá a vitória ao exército e por isso é preciso rezar muito para que

dê a vitória aos nossos exércitos. No entanto, Jesus nunca prometeu a vitória sobre as legiões romanas que conquistaram a terra de Israel e o resto do mundo conhecido naquele tempo.

Há cristãos que entendem a revelação exatamente no sentido contrário. Não poderia haver pessoas que entendem no sentido correto o que dizem com palavras erradas. Na prática haverá tanta diferença entre a religião de inúmeros católicos e a religião das massas indianas ou muçulmanas? O que eles dizem com as suas mitologias pode significar a verdade ainda que esteja objetivamente errado, porque assim como se pode dizer a verdade em forma errada, se pode dizer o erro em forma de verdade. O que é que querem dizer, o que é que pensam com as suas mitologias? Seria tão diferente da revelação cristã? Não será pelo fundamento que se poderá saber se uma pessoa está no caminho de Jesus, no reino de Deus ou não?

4. Que sentido pode ter o diálogo entre religiões? Será diálogo sobre o que? Não faz sentido que cada religião mande um representante para expor o seu sistema religioso. A nível de sistema religioso, não faz sentido. Uma das razões é que somente a Igreja católica tem um corpus de doutrina claramente definido. Nenhuma outra Igreja cristã e nenhuma outra religião tem semelhante corpus de doutrina. Isto daria à Igreja católica uma posição de superioridade. Além disso, nisto não haveria diálogo nenhum mas simplesmente uma sequência de monólogos. Não haveria nenhum resultado.

Qual seria o nível do diálogo? O nível das doutrinas completas ou o nível da busca de Deus, ou seja, dos elementos mais fundamentais? Nesse caso cada um teria o seu caminho para chegar ao essencial. Também teria a vantagem de não enganar o interlocutor apresentando-lhe coisas que não são essenciais, como se fossem essenciais.

O diálogo somente tem sentido entre pessoas que andam buscando. Não há diálogo possível com pessoas que acham que já têm a verdade completa.

5. No Novo Testamento estamos confrontados com dois tipos de conhecimento e dois tipos de verdades. É a famosa distinção entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Ora, tratando-se do Jesus da história, as palavras e os conceitos usados referem-se a realidades das quais temos a experiência. Sabemos o que elas são. A cruz de Jesus, sabemos o que é. O mar de Tiberíades também sabemos o que é, e assim por diante. Fala-se de coisas conhecidas na vida de cada dia. Somente nos incumbe a tarefa de examinar o valor dos testemunhos, o que está ao nosso alcance. É um tipo de conhecimento, aquele que praticamos diariamente.

Tratando-se do Cristo da fé, a situação é diferente. A mensagem do Novo Testamento refere-se a Deus e a realidades ligadas a Deus, realidades invisíveis e totalmente fora do nosso alcance. Não temos nenhum conceito adequado para expressar essas realidades. Usamos comparações. Bem sabemos que essas comparações nos deixam longe da realidade. Não temos nenhum meio de saber qual é o valor ou a extensão dessas comparações. Depois da morte de Jesus as primeiras gerações de discípulos elaboraram um corpus de doutrinas relativas a Jesus. Não podemos saber de que maneira adquiriram esses conhecimentos. Estes constituem um conjunto que pouco a pouco foi definido, consagrado pelo Magistério e que os católicos aceitam por confiança no Magistério sem nenhuma possibilidade de averiguação.

A fé diz: Jesus é Filho de Deus. Ele mesmo nunca fez essa declaração e portanto não podia explicar o que podia significar. Esse título lhe foi atribuído pelas primeiras gerações cristãs. Ser Filho de Deus parece uma coisa muito simples porque o conceito de filho pertence ao nosso vocabulário habitual e a filiação não é nenhum mistério. No entanto, quando se aplica a palavra Filho a Deus, devemos confessar que não sabemos o que significa. O que pode significar ser Filho em Deus? Teríamos de saber como é Deus. Um conceito que a primeira vista parece claro se revela muito obscuro. Não podemos fazer idéia do que pode significar ser Filho num ser que não tem corpo.

Da mesma maneira todos os conceitos que se referem a Cristo da fé. Trata-se de um tipo de conhecimento especial. Consta de comparações cujo sentido se apaga na medida em que se aprofunda a pesquisa. Claro está que todo esse sistema teológico é a base de todo um sistema de práticas religiosas, o que lhe confere muita importância. No entanto como aceitar que o destino final de uma pessoa, que o seu valor intrínseco, dependa da adoção desse sistema de comparações. A mesma coisa vale para todas as religiões.

Uma coisa é seguir o caminho de Jesus conhecido pelos evangelhos e pela vida dos discípulos. Outra coisa é afirmar o sistema de conceitos que são comparações aplicadas a Deus e às realidades ligadas a Deus. O que é mais importante? Com certeza todo o edifício conceptual que constitui a dogmática cristã influiu e influi no nosso comportamento e constitui um impulso

forte. Mas podemos dizer que aderir a esse sistema é condição absoluta de salvação? Não há por acaso pessoas que aderem plenamente a toda a dogmática católica e vivem como verdadeiros pagãos? O sistema de comparações constitui uma ajuda, mas nem sempre funciona. Outros sistemas de comparações podem as vezes ter mais eficácia na vida real.

6. O Magistério define «o que deve ser crido como divinamente revelado» (*Dei Verbum* 10b). Como é que se chega a essa operação? «Tal Magistério evidentemente não está acima da palavra de Deus, mas a seu serviço, não ensinando senão o que foi transmitido, no sentido de que, por mandato divino e com a assistência do Espírito Santo, piamente ausculta aquela palavra, santamente a guarda e fielmente a expõe» (*ibid.*, 10b). A primeira frase do mesmo parágrafo acrescenta uma palavra importante: «interpretar».

Por um lado o texto diz «não está acima da palavra de Deus», e, por outro lado «transmite», «guarda», «expõe», «interpreta». Como conciliar estas operações? Eis aqui algumas reflexões tiradas das ciências humanas do século XX.

Há uma evidente distância entre as afirmações do Novo Testamento e as definições dos Concílios. Esta distância aparece na cristologia, nos ministérios, nos sacramentos, para citar somente alguns exemplos. O Magistério afirma que os textos definidos pelos Concílios não acrescentam nenhum conteúdo, mas transmitem fielmente o sentido original. O que se acrescentou não mudaria em nada o sentido incluído no texto original da Bíblia, mas seria apenas uma explicitação. Isto supõe que o Magistério tenha recebido uma informação especial para garantir essa identidade, não uma simples assistência. Com efeito algumas perguntas surgem.

Primeiro, os padres conciliares leram os textos bíblicos dentro da sua cultura, e de modo geral sem conhecimento, ou com pouco conhecimento da cultura semítica em que os textos foram escritos. Quem pode garantir que leram exatamente o que está escrito e que não introduziram no texto revelado sentidos que lhes pareciam óbvios, e acrescentaram elementos culturais que não estavam na palavra de Deus? Por exemplo, a cultura bíblica não tem preocupação pelo «ser» das realidades. Não diz o que as coisas são, mas o que fazem. Em lugar do verbo «ser», usam verbos de ação. Ora, a cultura grega inspirada pela filosofia durante séculos procura justamente as essências, procura saber o que as coisas são. De fato os Concílios procuraram dizer o que Jesus «é», o que os sacramentos «são», etc.

Quem diz que Deus queria que a revelação feita pelo seu Filho Jesus referisse definições do «ser» das coisas e não preferiu deixar essas coisas na sombra para chamar a atenção sobre outros aspectos, por exemplo, o agir dos discípulos? Leitores gregos vão querer descobrir nos textos o «ser» dos objetos mencionados. Dedicar-se a definir o ser não é acrescentar algo que não estava no texto primitivo? Então o Magistério acrescenta algo que lhe vem da sua cultura porque já leu os textos numa perspectiva especial, que é a sua cultura. Se os Concílios se tivessem realizado na Índia ou na China as preocupações poderiam ter sido diferentes. O que queremos dizer é que nas definições entram elementos culturais. Ou devemos crer que os padres conciliares são insensíveis à sua cultura e estão acima da sua cultura, independentes dela? Seria um milagre muito grande, maior do que a assistência do Espírito Santo.

Naturalmente quem está numa determinada cultura não sabe que a sua cultura pensa por meio dele. Para ele tudo é evidente. A leitura que faz da Bíblia lhe parece evidente. São justamente essas evidências que são suspeitas. Porque há tanta evolução nas traduções da Bíblia? Justamente porque a Bíblia é lida dentro de uma cultura e uma nova cultura faz uma nova leitura. Quem está fora dessa cultura em que é feita determinada leitura, percebe tudo o que se deve à cultura.

Uma leitura realmente fiel seria deixar sem explicitação ou sem interpretação, o que a Bíblia não quis explicitar. Porque Deus queria que se explicitasse o que ele não explicitou? A Igreja teria por missão corrigir uma negligência divina? Não seria mais fiel dizer: até aqui fala a palavra de Deus, o resto fica na sombra. Porque não deixar na sombra se Deus quis que ficasse na sombra?

Daí a suspeita: o que é que se poderia atribuir à cultura nas definições conciliares? Precisa levar em conta o fato de que os próprios redatores não podiam estar conscientes da intervenção da sua cultura e agiram de acordo com o que era evidente para eles. Mas o leitor que se acha a 5 ou 15 séculos de distância não pode descobrir o que o Magistério naquele tempo achava óbvio e que manifesta a influência da cultura dele?

7. Qual é o objeto do ato de fé? É a palavra de Deus, ou a interpretação e definição dessa palavra pelo Magistério? Para o Magistério a pergunta não faz sentido porque as definições do Magistério por definição representam exatamente a revelação, coincidem com a revelação divina. O Magistério declara-se acima da história. Pretende que não depende em nada da cultura e consegue enunciar a palavra de Deus fielmente na sua cultura. O Magistério não tem cultura e por isso não está submisso à história.

No entanto, acabamos de sugerir que poderia haver uma dependência da cultura na passagem que se faz da palavra de Deus escrita num contexto semítico para a língua e a cultura grega. Há outro aspecto. As definições conciliares foram escritas num momento determinado dentro de um contexto histórico e cultural. As definições foram entendidas a partir da cultura dos ouvintes. Quem leu ou ouviu os textos conciliares entendeu-os dentro da sua cultura.

Hoje nós lemos os textos conciliares a partir de outra cultura, e, por conseguinte, as palavras revestem outro sentido, têm outro alcance. Por exemplo, estamos numa cultura que pratica a crítica histórica e a cultura literária. Muitos argumentos que pareciam gerar a evidência naquele tempo, já não nos parecem tão evidentes. A crítica bíblica descobre tanta influência dos diversos estados da cultura ocidental nas leituras feitas no passado... Esta crítica muda constantemente a nossa maneira de entender a Bíblia. Da mesma maneira os textos conciliares passam por etapas de leitura diferentes.

A *Dominus Iesus* quer situar a doutrina cristã além de qualquer relativismo. Esta ficaria totalmente independente da história. Esta preocupação tem a vantagem de tranquilizar os crentes e se entende muito bem que essa seja a preocupação da Congregação da Doutrina da Fé. No entanto, sucede que, em Jesus, Deus quis entrar na história e por conseguinte submeter-se a todas as dependências da história. Jesus situou Deus num ponto determinado da história e do mundo. Não podemos não entendê-lo sem levar em conta todas as distâncias culturais que há entre nós e ele. Isto nos quita a tranquilidade, mas ao entrar na nossa história parece que Deus não deu prioridade à nossa tranquilidade. Entrar na história é entrar na relatividade. No meio dessa relatividade, o que é a revelação de Deus? Eis o problema.

8. No que diz respeito ao diálogo com outras religiões, a questão é: como evitar qualquer atitude de superioridade ou de prepotência na exposição da doutrina católica?

Deixemos de lado todos os preconceitos que procedem da colusão entre a missão cristã e a expansão colonial da Europa e dos Estados Unidos. Este problema não é teológico. Trata-se aqui da doutrina.

Em primeiro lugar, o fato de se apresentar como um imenso conjunto coerente em que tudo se deve aceitar sem restrição para que alguém possa ser reconhecido como membro da Igreja, não deixa de impressionar. O Catecismo da Igreja católica tem 641 páginas de texto e 2865 parágrafos. Nenhuma religião tem um corpus tão completo, minucioso em que a vida toda está determinada e todos os casos estão previstos. Somente isto já pode ser interpretado com o sinal de prepotência.

Será melhor esconder esse livro por um longo tempo. Por outro lado, não se pode tomar a atitude de quem sabe tudo sobre Deus. Tratando-se de Deus, é bom lembrar o que diziam os teólogos antigos: «de Deus sabemos mais o que ele não é do que o que ele realmente é». Deus permanece além de todos os conceitos. Para apresentar a mensagem cristã é melhor partir dos atos de Jesus. Não partir de idéias ou de conceitos ou de palavras, mas da vida concreta de Jesus, daquilo que ele fez ou disse. As doutrinas são menos significativas do que a própria vida.

Em todo caso devemos evitar que os interlocutores nos considerem como realização do modelo evangélico. Convém destacar que nós estamos no início do caminho e que se pode julgar o caminho pelo que somos nós. Ainda vale o que explicou São Paulo em Rom 9-11 sobre o mistério de Deus: os que receberam a revelação afastaram-se dela e tornaram-se cegos, não reconheceram a verdade; por isso Deus procurou o seu povo entre os pagãos, os excluídos, os desprezados, os pecadores porque eles vão entender melhor. Da mesma maneira hoje em dia: dos povos não cristãos aparecerão pessoas que vão entender melhor a mensagem de Jesus.

9. Há doutrinas que valem para nós, mas não precisam ser comunicadas imediatamente aos outros. É preciso estudar o caminho a seguir para apresentar o cristianismo. Por exemplo, uma grande proporção de seres humanos acredita na reencarnação. Para eles e elas a ressurreição final não tem significado. Também a salvação das almas não faz sentido e o céu não interessa. Somente poderiam entender isso e renunciar à reencarnação depois de assimilarem outros dogmas. Por sinal há uma grande proporção de católicos que crêem na

reencarnação e não parecem perceber uma contradição entre a sua pertença à Igreja católica e a reencarnação

Pode ser uma satisfação para alguns o fato de saber que eles também podem ter acesso à salvação. Mas há muitos outros que não procuram essa salvação e a quem a palavra salvação não diz nada. No entanto podem ser atraídos por outros aspectos do cristianismo.

Dizer que os indianos podem se salvar pode ser interessante para nós, mas pode ser de nenhum interesse para eles se acreditam na reencarnação. Então podemos guardar para nós essa convicção.

10. Quem pode fazer o diálogo entre as religiões? A primeira vista poderíamos pensar que as pessoas mais indicadas seriam teólogos ou especialistas da religião. Ou então poderiam ser dirigentes responsáveis das entidades religiosas. No entanto, não é provável que tais encontros tenham resultados. Cada um permanecerá nas suas posições ou deixará de ser reconhecido como interlocutor válido. O diálogo verdadeiro e com resultados históricos realiza-se a nível popular. O diálogo resulta do encontro e da convivência entre pessoas de diversas religiões. Hoje em dia esses encontros se multiplicam pelo fato de que a evolução da economia provoca não somente viagens de dirigentes, mas migrações de povos pobres. Os migrantes levam a sua religião.

Poderíamos pensar que os encontros a nível popular não teriam a autenticidade necessária. No entanto, nada garante que teólogos, ou especialistas ou dirigentes sejam as pessoas mais capacitadas para dar a entender o que significa a sua religião na vida real dos seres humanos. Uma religião verdadeira é uma religião vivida. Não adianta comparar o que está escrito nos livros das diversas religiões. Uma religião é o que está sendo vivido por pessoas concretas. Quem pode explicar a outro o que é ser cristão, é a pessoa que vive como cristão na vida habitual e não no lugar privilegiado de uma cátedra universitária ou de um escritório eclesiástico. Os teólogos e especialistas poderiam observar o que está acontecendo, como se realizam os contatos, quais são os resultados religiosos das migrações atuais. Pelo menos poderiam falar de coisas que existem e não de papéis ou de realidades «virtuais».

O que acontecerá com o «relativismo» denunciado pela *Dominus Jesus*? Pode ser que novas condenações cheguem a silenciar o assunto. Pode ser que as reflexões continuem mais discretamente. Em todo caso, permanece aberto o problema da relação entre cristianismo e história. E o encontro com as outras religiões é parte da história, uma nova etapa da história.

José Comblin

O desafio da fé cristã num mundo plural

Dominus Iesus: problemas pendentes e janelas abertas.

Introdução

A partir do Vaticano II houve uma abertura ao diálogo ecumênico e inter-religioso, corroborado pelos gestos dialogais sinalizados por João Paulo II. Nas duas últimas décadas, temos visto um retrocesso nesta abertura dialógica, prejudicando o aprofundamento de questões vitais para a vivência da fé cristã em um contexto de pluralismo cada vez mais acentuado no mundo. Sabemos que toda teologia é redutiva, incompleta e, portanto, deve estar sempre em busca da verdade, articulada com os diferentes contextos sociais de onde surgem as perguntas. Neste sentido, a teologia tem, pelo menos, três tarefas a realizar:

A primeira é a de traduzir, interpretar a revelação para que se torne elemento de compreensão e solução dos problemas levantados pela história humana³. Esta primeira tarefa ou função tem sua base na *Gaudium et Spes* ao afirmar que “a fé, com efeito, esclarece todas as coisas com luz nova. Manifesta o plano divino sobre a vocação integral do ser humano. E por isso orienta a mente para soluções plenamente humanas”⁴. Esta tarefa é fundamental, pois compreende a teologia como ciência da fé e mostra a fé ligada com a vida, não só na linha de lhe dar sentido, mas também na perspectiva de sua sustentação e manutenção, na medida em que a vida é a primeira e mais fundamental mediação para o encontro com Deus. Por isso, tudo o que é humano deve repercutir no coração do discípulo e discípula de Jesus Cristo⁵.

A segunda, diretamente ligada à primeira, preocupa-se em tornar compreensível esta tradução, interpretação da revelação, utilizando-se de todos os meios e possibilidades humanas que estão a seu alcance. A teologia, como ciência da fé, não pode temer o uso das diferentes mediações advindas das ciências humanas, das ciências sociais, das ciências da natureza, pois elas são frutos da inteligência humana criada por Deus.

A terceira tarefa é dar conta da *novidade* da história. O Vaticano II fala de *sinais dos tempos*. Neste sentido, a teologia tem por missão puxar para a frente e buscar novas respostas aos desafios e indagações que surgem na história, vendo nesta *novidade* a ação do Espírito que sopra onde quer.

Essa introdução é necessária, para podermos analisar alguns aspectos da Declaração *Dominus Iesus*, emanada da Congregação para a Doutrina de Fé⁶ e que estão em relação direta com a cristologia.

1. Jesus da história e o Cristo da Fé

A partir dos textos evangélicos (Mc 1,14-15; Mt 9,35-36; Lc 4,16-30; Mt 11,2-6; Lc 7,18-23), podemos afirmar que a mensagem de Jesus não é cristocêntrica, mas teocêntrica. Jesus não se prega. Prega o Reino de Deus e o Deus do Reino e o Pai é seu referencial último, mantendo-o sempre como o mistério último. Neste sentido, “para o próprio Jesus é fundamental manter o mistério do Pai e sustentar que o Pai é o mistério último; por isso, para a reflexão sobre Jesus é fundamental também conservar este mistério e não pensar que com Jesus e com a

3 Cf. SEGUNDO, J.L., A nossa idéia de Deus, São Paulo, Loyola, 1977, pp. 15-16.

4 *Gaudium et Spes* 11.

5 Cf. *Gaudium et Spes* 1.

6 CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*: Sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, São Paulo, Loyola, 2000.

aproximação de Deus que nele acontece o Pai deixou de ser o Deus sempre maior, o último horizonte da existência e da história dos seres humanos"⁷.

Esta afirmação nos ajuda a compreender a relação sempre tensional existente entre Jesus da história e o Cristo da Fé, que, como afirma a *Redemptoris Missio* de João Paulo II⁸, não devem ser separados. Quando professamos que *Jesus é o Cristo*, estamos diante de um salto de qualidade, uma situação-limite, uma ruptura epistemológica, uma meta-linguagem. Parece-nos que este movimento tensional está ausente da Declaração *Dominus Iesus*. No entanto, cremos ser importante mantê-lo, pois na história podemos notar que a figura do Jesus histórico nunca foi problema para ninguém. Para os povos indígenas, Jesus representa o ser humano verdadeiro, defensor dos pobres e curador dos doentes. Para os negros, eles o reconhecem há muito tempo em seus terreiros, como alguém que já é conhecido desde há muito tempo. Vale aqui recontar a história de Carlos Mesters para confirmar esta intuição profunda da aceitação da figura do Jesus histórico. A narração fala de Jesus que andou muito e chegou a um terreiro. Ali foi recepcionado por todos. Vendo a mãe-de-santo que atendia a todos com muita afeição, "*Jesus também entrou na fila e foi até a mãe-de-santo. Quando chegou a vez dele, abraçou-a, e ela lhe disse: "A paz esteja com você, Jesus!". Jesus respondeu: "Com a senhora também!". E acrescentou: "Posso fazer uma pergunta?". E ela disse: "Pois não, Jesus"! E ele disse: "Como é que a senhora me conhece? Como é que eles sabem o meu nome?". E ela disse: " Mas Jesus, aqui todo o mundo conhece você. Você é muito amigo da gente. Sinta-se em casa, aqui, no meio de nós!"*"⁹. Para as mulheres, Jesus da história está sempre em companhia delas, preocupando-se com seus problemas, doenças, sendo acolhido em suas casas, enviando-as em missão. Para os mulçumanos, Jesus é visto como um servidor de Deus. Para os judeus, cada vez mais Jesus se apresenta como um profeta admirado por seu zelo pela justiça. Para os hindus, Jesus é um mediador de Deus. Para os budistas, sua figura é respeitada como alguém que sempre socorre o pequeno, o marginalizado.

Em relação ao Cristo da Fé, não podemos constatar a mesma unanimidade, pois a linguagem utilizada para apresentá-lo aos diferentes povos e culturas tornou-se poderosa, autoritária e muitas vezes violenta, como no caso da Conquista da América Latina e Caribe, onde a fé cristã se apresenta, de modo geral, como poderosa e temível. Seu veículo é a cultura ocidental, que se apresenta como superior e com as características de ser branca, poderosa, patriarcal-machista, adulta e, freqüentemente, violenta. A tradição teológica forjou uma forma de falar de Deus a partir do masculino. A linguagem empregada é, normalmente, masculina, patriarcal e quiriarcas¹⁰. Essa simbologia tradicional sobre Deus "*reforçou a suposição de que a*

7 SOBRINO, J., *Cristologia a partir da América Latina: Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 21. Cf. também do mesmo autor *Jesus, o Libertador*, I – A História de Jesus de Nazaré, São Paulo, Vozes, 1994, p. 235

8 JOÃO PAULO II, RMI, 6.

9 MESTERS, C., "Jesus e o Povo, em CEBs: Vida e Esperança nas massas, Texto-base do 9o. Intereclesial das CEBs, São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco, 1996, p. 129.

¹⁰ Este conceito foi elaborado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir do desafio advindo das mulheres dos países pobres e também utilizando os ensinamentos das ciências bíblicas no final da década dos 70: "*A partir deste momento, defendi uma redefinição do conceito de patriarcado que não signifique somente que os homens regem às mulheres, mas que se refira a uma complexa pirâmide social de dominações e subordinações graduadas. Visto que os discursos feministas continuavam a usar o termo "patriarcado" [patriarchy] no sentido do dualismo de gênero, introduzi no livro 'Pero ella dijo' o neologismo "kyriarcado" [kyriarchy], que significa o governo do imperador/amo/senhor/pai/esposo sobre seus subordinados... E porque o kyriocentrismo substitui a categoria do androcentrismo, a melhor maneira de entendê-lo é considerá-lo como um marco intelectual e uma ideologia cultural que legitima e é legitimada pelas estruturas sociais e sistemas de dominação kyriaricais*" (SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Cristologia feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 32). A autora afirma que embora a política patriarcal de submissão esteja presente em muitos textos das Escrituras cristãs, ela não se originou nelas, mas se articulou no contexto da cidade-estado grega e foi mediada pela filosofia greco-romana. O conceito "kyriarquia", cunhado pela autora, engloba, ao mesmo tempo, num único termo a opressão de gênero, etnia e classe.

*masculinidade é normativa para a humanidade*¹¹ e colaborou para impedir as mulheres de ocupar posições de autoridade e, ao mesmo tempo, excluir as imagens femininas da simbolização do divino. Nesta tradição simbólica e nesta linguagem dominada pelo androcentrismo não há lugar para o feminino. Essa linguagem sobre Deus torna-se opressora e idólatra por basear-se exclusivamente no ser humano masculino: *"Opressora: ao extrair a imaginação e os conceitos em relação a Deus quase exclusivamente do mundo dos homens que governam e dominam, a linguagem que herdamos funciona efetivamente para legitimar as estruturas e teorias que conferem ao homem que governa um caráter teomórfico, mas relega as mulheres, os filhos e os outros homens para as margens deficitárias. Consciente ou inconscientemente, a linguagem em relação a um Deus sexista solapa a igualdade humana da mulher feita à imagem e semelhança divina. O resultado disso é uma comunidade fragmentada, seres humanos moldados segundo padrões de dominação e de subordinação, acompanhados da violência e do sofrimento. Idólatra: na medida em que a linguagem do homem dominante é exaltada como sendo a única ou sumamente adequada maneira de se falar a respeito de Deus, ela absolutiza um único conjunto de metáforas e obnubila a altura e a profundidade, a extensão e a amplitude do mistério divino. Dessa forma, ela prejudica a própria imagem de Deus que a teologia pretende alimentar e promover"*¹².

Também a tradição cristológica acabou identificando Jesus Cristo com o Deus masculino. Desta forma, *"quando Deus é masculino, o masculino é Deus"*¹³. Essa identificação de Jesus com a idéia de um Deus masculino e patriarcal¹⁴ acaba criando um grande problema na compreensão da afirmação teológica clássica – *"o que não é assumido não é redimido, mas o que é assumido é salvo pela união com Deus"*. Essa expressão *"resume o discernimento de que a solidariedade salvífica de Deus com toda a humanidade é o que importa para o nascimento da nova criação. Et homo factus est: é assim que o credo niceno confessa a relevância universal da encarnação pelo uso abrangente de homo. Porém, se, na realidade, o que se tencionava dizer era et vir factus est, com ênfase na sexualidade masculina, se a sexualidade é essencial para o papel crístico, então a mulher está excluída da esfera da salvação, porque a sexualidade feminina não é assumida pelo Verbo feito carne. Se a masculinidade é constitutiva da encarnação e a redenção, a humanidade feminina não é assumida e, por conseguinte, não é salva"*¹⁵. Essa é uma questão de fundo, pois os quatro grandes Concílios cristológicos trazem a palavra, que em grego, é comum dos dois gêneros, «anthropos», e os verbos ligados ao substantivo: fazer-se humano, tornar-se humano, ser gente (Nicéia – 325, Constantinopla I – 381, Éfeso – 431, e Calcedônia – 451).

A grande questão que descobrimos nesta tradição teológica é que o sexo do ser humano de Jesus foi transferido para o próprio Deus e a masculinidade se tornou a expressão de Deus¹⁶, deixando a mulher em posição de inferioridade. Notamos nesta tradição um discurso teológico biologizado e uma naturalização teológica do gênero e sua redução ao sexo anatômico¹⁷.

¹¹ GREY, M., *"Uma paixão pela vida e pela justiça: Gênero e experiência de Deus"*, em *Concilium*, 289 (2001/1), p. 17. Cf. também GEBARA, I., *Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 31: *"Sabemos também que é o homem (masculino) que é considerado prioritária ou normativamente imagem de Deus e que a mulher só o é secundariamente, por sua alma, independentemente de sua feminilidade"*. Cf. também *op. cit.*, p. 165: *"A linguagem subentende a normatividade e a universalização do masculino"*.

¹² JOHNSON, E.A., *Aquela que é: O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 38.

¹³ HICK, J., *A metáfora do Deus encarnado*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 118.

¹⁴ A masculinidade de Jesus é empregada para reforçar a imagem patriarcal de Deus. Tem-se a impressão que a masculinidade é uma característica essencial do próprio ser divino. Além disso, há um reforço de uma antropologia androcêntrica pela qual se dá uma normatividade ao sexo masculino, afirmando-o não só mais teomórfico, mas também mais cristomórfico (cf. JOHNSON, E.A., *op. cit.*, pp. 225-226).

¹⁵ JOHNSON, E.A., *op. cit.*, p. 226.

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 64-67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 242.

Por ser sempre de um valor aproximativo frente à realidade, “a cultura de nenhum grupo social pode ser considerada normativa para um outro grupo. Tampouco a cultura que veicula ocasionalmente o Evangelho é normativa”¹⁸. Esta é uma das grandes questões relacionadas com a inculturação da fé, pois corremos o risco de exigir que povos indígenas tenham que aprender grego e latim, para poder professar a fé cristã! Ou se submeter ao controle dos grandes para poder sobreviver, ou ainda, se submeter ao controle da Igreja para poder ser salvos! Certamente, essa forma de apresentar Deus e seu mistério está longe da postura de Jesus de Nazaré! Está muito longe de Mt 25,31-46 e da afirmação da *Lumen Gentium*,9: “Em qualquer época e em qualquer povo é aceito por Deus todo aquele que O teme e pratica a justiça (cf. At 10,35)”.

2. Revelação de Deus em Jesus Cristo

“No mistério de Jesus Cristo, Filho de Deus encarnado, que é “o caminho, a verdade e a vida” (cf. Jo 14,6), dá-se a revelação da plenitude da verdade divina” (DI 5).

A partir desta afirmação da *Dominus Iesus*, queremos tecer alguns comentários.

2.1. Visão antropológica

Quando falamos de Deus ou mesmo de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus, falamos sempre a partir de homens e mulheres socialmente determinados. Neste sentido, toda religião e toda teologia são sempre situadas em uma sociedade concreta¹⁹. Por mais adequados que sejam os conceitos, eles sempre serão redutivos e relativos. Como Jesus de Nazaré assume a condição humana (cf. Fil 2,5-11), ele também fala a partir de uma cultura, de uma sociedade e, portanto, seu falar é limitado e limitado também é seu conhecimento do Pai, que sempre fica como mistério e horizonte da história²⁰. Neste sentido, Deus nos fala de modo humano, a partir do ponto de vista humano, ou seja, a partir de uma ótica antropológica, pois “*ser homem é agir condicionado pelas coordenadas do tempo, do espaço, da cultura. Jesus, Deus conosco, viveu esta condição. Como Palavra de Deus, tinha uma mensagem a comunicar. E teve que fazê-lo com as limitações de toda mensagem que se comunica na história: é preciso que se encontre com o destinatário*”²¹. Isto compreendemos da *Gaudium et Spes* ao afirmar que “*por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-Se de algum modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano*”²². Logo é humano e fala a partir do humano.

Com a evolução dos conceitos de pessoa humana e de natureza humana, notamos que frente às afirmações dogmáticas, um número cada vez maior de teólogos/as é da opinião que “a asserção “Jesus é também uma pessoa humana”, na acepção atual desta palavra, não está em contradição com Calcedônia. Cristo não tem uma personalidade humana distinta de sua personalidade divina, mas “é” uma pessoa humana, porque o Filho pessoal de Deus se tornou verdadeiramente homem. Hoje em dia não se pode simplesmente mais dizer que Jesus não é uma pessoa humana. Seria o mesmo que afirmar que Ele não é inteiramente homem, o que estaria em contradição com a intenção de Calcedônia”²³.

¹⁸ SUESS, P., “Disputa pela inculturação”, em FABRI DOS ANJOS, M. (Org.), *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, Petrópolis, Vozes-SOTER, 1995, p. 115.

¹⁹ Cf. MADURO, O., *Religião e luta de classes*, Petrópolis, Vozes, 1981, pp. 70-76.

²⁰ “Deus, porém, é maior inclusive que sua auto-revelação mais plena, decisiva e definitiva no homem Jesus – “o Pai é maior do que eu” (Jo 14.28). O ser-homem de Jesus reporta-se, pois, essencialmente a Deus e à vinda do reino de Deus, reino pelo qual ele entregou e consumiu a vida, ou seja, em favor de pessoas consideradas de pouco valor. Para Jesus, a causa de Deus – o reino enquanto salvação de homens e para homens – era maior que a importância de sua própria vida” (SCHILLEBEECKX, E., *História humana, revelação de Deus*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 162).

²¹ SEGUNDO, J.L., *A nossa idéia de Deus*, p. 33.

²² *Gaudium et Spes*, 22.

²³ VAN BAVEL, T., “O significado de Calcedonia ontem e hoje, em Jesus, Filho de Deus?”, *Concilium*, 173(1982/3)87[331]. Cf. também HAIGTH, R., *Jesus, símbolo de Deus*, São Paulo,

Esta asserção indica que nossa compreensão da verdade revelada é sempre limitada por nossa visão antropológica, pois *"mesmo reconhecendo em Jesus Cristo a plenitude da verdade e da salvação, temos que conceder que esta plenitude não aflora explicitamente em toda a sua amplitude nos relatos neotestamentários. Aqui é fundamental o advérbio empregado por Paulo: "Nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2,9). Pois esta plenitude, embora manifestando-se como tal, encontra-se num contexto sócio-cultural bem determinado, que permitirá e simultaneamente limitará sua expressão"*²⁴.

A *Dominus Iesus*, ao afirmar que *"temos em Jesus Cristo a revelação plena e completa do mistério salvífico de Deus"*²⁵, está atenta para a dinâmica da limitação humana em Jesus, mas não consegue tirar todas as consequências da afirmação ao dizer que *"a profundidade do mistério divino em si mesmo permaneça transcendente e inesgotável"*²⁶. Em outras palavras, o mistério de Deus continua sempre aberto e acessível aos seres humanos por caminhos só por Deus conhecidos. Neste sentido, parece-nos que a função normativa de Jesus é válida para os cristãos/ãs, mas não é constitutiva para as outras tradições religiosas, pois elas podem também ter acesso a Deus e à salvação por outros caminhos, pois *"Deus não deixa de Se tornar presente sob variadas formas "quer aos indivíduos, que aos povos, mediante suas riquezas espirituais, das quais a principal e essencial são as religiões, mesmo se também contêm 'lacunas, insuficiências e erros'"*²⁷. A visão empregada pela *Dominus Iesus*, a partir da perspectiva dogmática, é legítima, mas não necessariamente a única e exclusiva, de tal modo que podemos aceitar a plausibilidade de uma *"distinta percepção da mesma fé num contexto diverso"*²⁸. Neste sentido, é preciso reconhecer que *"a convicção de que Deus age na história através de outras mediações, de forma alguma prejudica o compromisso do cristão com o que experiencia ter Deus feito em Jesus... A experiência cristã do que Deus fez em Jesus Cristo não se afigura diminuída pelo reconhecimento do Deus verdadeiro atuante em outras religiões"*²⁹.

2.2. Justaposição de linguagens

A *Declaração Dominus Iesus* alterna dois tipos de linguagens: uma dogmática, com coloração metafísica e ontológica e outra simbólica, com imagens tiradas do Novo Testamento. Certamente, as duas linguagens têm um enraizamento sócio-histórico, pois não existe linguagem pura ou desvinculada de um contexto social³⁰. Ao falar de redenção, de sacrifício, de cordeiro inocente, de novo Adão³¹ e aplicar estes conceitos a Jesus, a *Dominus Iesus* entra no

Paulinas, 2003, p. 344: *"Malgrado a intencionalidade mesma de Calcedônia, a figura de Jesus como ser humano refletida nos evangelhos sinóticos não é integralmente representada. Pode-se concluir que a doutrina de Calcedônia, pretendia-se como complemento dialético de Nicéia; no entanto, para que possa ter êxito, sua linguagem requer reformulação. A realidade de Jesus como ser humano precisa ser afirmado com maior incisividade histórica: Jesus era uma pessoa humana"*.

²⁴ FRANÇA MIRANDA, M., *"Ecumenismo e instituição eclesial"*, em *O Vaticano II 40 anos depois*, Perp. Teol., 37(2005)34

²⁵ *Dominus Iesus*, 6

²⁶ *Dominus Iesus*, 6.

²⁷ *Dominus Iesus*, 8.

²⁸ DUPUIS, J., *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*, Brescia, Queriniana, 2001, p. 484, citado por TEIXEIRA, F., *"Um cristologia provocada pelo pluralismo religioso: Reflexões em torno do livro Jesus, símbolo de Deus de Roger Haight"*, em *Para além da idolatria*, REB, 258 (abril/ 2005), p. 299.

²⁹ HAIGHT, R., *Jesus, símbolo de Deus*, p. 474.

³⁰ *"Embora Deus, o assunto da teologia, seja eterno, a teologia em si é, como aqueles que a articulam, limitada pela história e pelo tempo. Embora dirijamos nosso pensamento a seres eternos e transcendentais, nosso pensamento não é eterno e transcendente; embora consideremos o universal, a imagem universal em nossa mente não é uma imagem universal. É uma imagem finita, limitada pela temporalidade e particularidade de nossa existência. A teologia não é linguagem universal; é linguagem interessada e, assim, é sempre uma reflexão de metas e aspirações de um povo em particular num contexto social definido"* (CONE, J.H., *O Deus dos oprimidos*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 49).

³¹ Cf. *Dominus Iesus* 10 e 11.

terreno do simbólico e, portanto, aponta para a necessidade de uma interpretação destes conceitos que não podem ser tomadas ao pé da letra. Por outro lado, recorre à linguagem metafísica ao retomar as definições dogmáticas dos Concílios de Nicéia e Calcedônia: Unigênito do Pai, da substância do Pai, consubstancial ao Pai e a nós, gerado antes dos séculos³². Estes conceitos merecem também uma interpretação para que a mensagem seja compreendida em nossos dias. Sem a interpretação, a mensagem pode se tornar um dado arqueológico e não ter nenhuma repercussão para o presente. A insistência nos conceitos metafísicos e ontológicos corre o risco de um cristomonismo, uma vez que toda a ação do Espírito está voltada para o Cristo. Do ponto de vista dos cristãos/ãs certamente esta normatividade de Jesus Cristo tem seu fundamento, mas no tocante às outras tradições parece ser por demais restritiva ao se afirmar que o único papel das religiões é o de se tornarem uma preparação para o evangelho. Cremos que esta redução do papel das religiões não é compatível com a figura histórica de Jesus de Nazaré que é sempre bem recebido por aqueles/as que se pautam pelas diferentes tradições religiosas. Com certeza, esta recepção de Jesus pelos mais diferentes grupos religiosos pode ser contada com uma ação do Espírito na história, sem cairmos no cristomonismo ou no eclesiocentrismo.

3. Janelas abertas e sinalizações para aprofundamento

A Declaração *Dominus Iesus* sinaliza para alguns aspectos que merecem um aprofundamento posterior, indicando que a problemática do diálogo ecumênico e inter-religioso vai continuar. Queremos apontar alguns destes sinais.

3.1. Questões teológicas, objeto de livre debate

"No exercício e aprofundamento teórico do diálogo entre fé cristã e demais tradições religiosas, surgem novos problemas, que se tenta solucionar seguindo novas pistas de investigação, adiando propostas e sugerindo comportamentos, que carecem de um cuidadoso discernimento... Não se pretende tratar de forma orgânica a problemática da unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo e da Igreja, nem apresentar soluções aos problemas e questões teológicas que são objeto de livre debate..." (DI 3)

entimos, nesta afirmação da *Dominus Iesus*, uma abertura para se continuar buscando respostas para questões fundamentais para a vivência da fé cristã num mundo plural. Teremos que continuar usando de todas as mediações para uma compreensão maior do mistério de Deus presente nas diversas tradições religiosas, como se opera e se vivencia a salvação oferecida por Deus para todos (cf. 1Tm 2,4-6). Diante de questões teológicas em aberto, é preciso ter liberdade de pesquisa para que tais questões possam ser pensadas e que novos caminhos sejam descobertos.

3.2. Variegada cooperação

"A teologia hoje, meditando sobre a presença de outras experiências religiosas e sobre seu significado no plano salvífico de Deus, é convidada a explorar se e como figuras e elementos positivos de outras religiões entram nesse mesmo plano" (DI 14)

Esta afirmação da *Dominus Iesus* aponta para a necessidade de uma investigação teológica e, a partir de LG 62, indica que a única mediação do Redentor não exclui a possibilidade de uma variegada cooperação entre as criaturas. Mesmo restringindo a afirmativa, podemos notar uma certa brecha da *Dominus Iesus* se ligarmos a afirmação que *"se não se excluem mediações participadas de diverso tipo e ordem"* (DI 14), com a afirmativa de que Deus dá a graça salvífica *"por caminhos só por Ele conhecidos"* (DI 21). A *Ad Gentes*, que é citada no texto, assim se expressa: *"Deus pode por caminhos d'Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho"* (AG 7). O contexto fala da necessidade da atividade missionária, mas pode deixar uma janela aberta para a compreensão da salvação operada por Deus por caminhos ainda insondáveis e que o Espírito, através do diálogo inter-religioso pode estar suscitando nos tateios vivenciados nestas últimas décadas. Neste sentido, ainda continua

³² *Ibid.*

presente a afirmação da *Nostra Aetate*: “A Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões” (NA 2).

Certamente o caminho é difícil, mas é preciso lembrar que “*não existe caminho; o caminho se faz ao caminhar*”! O diálogo deve ser aberto e franco, guiado pelo amor à verdade e não excluindo ninguém, pois “*como Deus Pai é o princípio e o fim de todos (...), todos somos chamados a ser irmãos. Por isso, chamados a esta vocação humana e divina, podemos e devemos cooperar pacificamente, sem violência nem engano, na edificação do mundo na verdadeira paz*” (GS 92; cf. Mensagem para o Dia Mundial da Paz, Paulo VI e João Paulo II)” (Diálogo e Missão, 42).

Este nos parece ser o espírito presente no mundo de hoje, em busca de *um outro mundo possível* e que só será realmente viável na convivência das diferentes religiões, contribuindo na construção de uma convivência humana respeitadora das diferenças e que se deixa reger pela prática da justiça. Por isso o diálogo é fundamental. Ele é o caminho de um empenho pela paz no mundo: “*Não haverá paz entre as nações, se não houver paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não houver diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro*”³³.

4. Concluindo...

Depois de cinco anos, a *Dominus Iesus* continua exigindo reflexão cada vez mais aprofundada do desígnio salvífico de Deus. Os cristãos/ãs compreendem, cada dia mais, a necessidade do diálogo ecumênico e inter-religioso, pois o mundo se torna cada vez mais plural. Jesus continua interessando as pessoas de diferentes Igrejas cristãs e de diferentes religiões. Jesus tornou-se um personagem que representa a defesa dos pobres, dos marginalizados, dos excluídos. Seu anúncio do Reino aponta sempre para um horizonte nunca atingido e que se apresenta como utopia na história. O cristianismo tem como missão fundamental criar comunidades conseqüentes com a prática e a mensagem de Jesus de Nazaré, proclamado o Cristo, o Filho de Deus pela profissão de fé cristã. Os cristãos/ãs professam que Nele temos a salvação oferecida por Deus Pai pela ação do Espírito Santo que age na história. Nesta mesma fé, acreditamos que Deus, que o Senhor da Vida de todos os homens e mulheres e de todos os seres do cosmos, quer a salvação de todos. Em Jesus Cristo, nós cremos ter acesso a esta salvação. Por meio da ação evangelizadora, queremos anunciar esta salvação a todas as nações e culturas, para que possam conhecer, vivenciar a mensagem do Reino anunciado por Jesus de Nazaré. Este anúncio, porém, não deve obrigar as pessoas a renunciarem suas crenças, suas religiões. Não podemos pensar numa única religião, num “coquetel” de religiões. Através do diálogo inter-religioso queremos renunciar a todo tipo de superioridade e auto-suficiência, pois temos certeza de que somos peregrinos da verdade, companheiros de uma viagem fraterna, rumo à casa do Deus, Pai-Mãe comum. Neste diálogo, deve haver respeito à alteridade, acreditando na epifania de Deus presente nos diferentes povos, etnias e culturas. Queremos estar abertos/as às novas dimensões do mistério, acreditando que Deus pode, por caminhos insondáveis, oferecer a salvação a todos e todas. Sobre tudo, no diálogo ecumênico e inter-religioso, queremos manter as entranhas de misericórdia que marca toda a tradição bíblica (cf. Êx 3,7-10; Is 49,15-16; Mt 9,35-36), abrindo-nos ao sofrimento dos pequenos, dos pobres e excluídos do mundo inteiro, para, em comunhão com todos e todas que buscam um mundo novo, *um outro mundo possível*, fazer aquilo que mais agrada a Deus e que é a verdadeira religião: visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se da corrupção deste mundo (Tg 1,27).

Benedito Ferraro

Professor de teologia-PUC-Campinas
Assessor da Pastoral Operária de Campinas

³³ KÜNG, H., *Religiões no mundo: Em busca dos pontos comuns*, Campinas/SP, Verus Editora, 2004, p. 17.

Pedimos respeito para com as nossas tradições

Nossos povos de origem continuam celebrando a vida

Introdução

A respeito do documento *Dominus Iesus* (DI) podemos dizer que ele vai contra o nosso processo de reconstituição como povos de origem. Sem entrar em polemicas intelectuais – que não nos conduzem a nada – queremos expor nosso ponto de vista num plano mais bem de diálogo, para ir construindo e fortalecendo nosso ser transcendental.

Levamos mais de 500 anos da presença do Cristianismo em nossas comunidades de origem. Nesta longa história houve da parte do cristianismo violência e imposição sobre nossos saberes espirituais. Não obstante, nossos avós tentaram dialogar e respeitar. Logo, veio o silêncio, pois deixamos de ter valor estratégico para a sociedade colonial e republicana. Neste momento se renova em nós, a esperança de passar do medo, da clandestinidade, a sermos povos com identidade, espiritualidade e organizados. Não podemos retroceder, assim é o nosso tempo, e por isso exigimos respeito e abertura para que juntos com toda a Humanidade, irmos tornando possível um mundo mais humano, tolerante e sem dogmatismos e nem fundamentalismos que nos dividem.

1.– Estratégia de diálogo: a «re-significação»

Entendemos por re-significação, a maneira de dar um novo sentido a algo de nossa cultura ou espiritualidade, sem perder a sua essência. A seguir apresentamos dois relatos, cujas experiências contadas se aproximam desta prática da re-significação.

«Quando eu era criança visitei a minha avó Natividade, em São Bernardo (nos vales de Tumbaya). Ali, encontrei numa das casas, uma espécie de presépio de natal. Havia muitas figuras de animais (vacas, ovelhas, cabras, cavalos) modeladas com argila branca, cinza e azul. Pensei que realmente se tratava de um presépio, mas eu percebi que faltavam muitas figuras: os Reis Magos, os pastores, São José, Maria e o menino Jesus. Perguntei a minha avó porque faltavam as imagens principais do presépio, e ela me respondeu: que não era um presépio e que essas figuras eram seus *Illas*)».

Na maioria das versões que narram a aparição da Virgem de Copacabana de Punta Corral, as pedras aparecem como elementos recorrentes na elaboração da lenda.

«Fala-se que a Virgem era uma pedra, e que se transformou em uma imagem. Diz-se que na montanha ela chamou por um escravo. Ele viu que havia uma pedrinha e pegou-a . Ela foi se transformando na virgem. Eu a conheci quando ainda era pequena. Agora tem vinte ou trinta centímetros. Era pequenina, tão pequenina que quase não podia ser vista na procissão de Tilcara em 1923. A cada ano que passa está maior, pois vai crescendo. Puf! Então ela é milagrosa? Sim, por isso muitas e muitas pessoas vão à procissão e são celebradas as missas. Vem pessoas de lugares distantes» (Testemunho de Venâncio Segóvia 72 anos. Tilcara, 1968 comp., De Vidal de Batín, 1986, T.VII, p. 116).

Em nossa cosmovisão espiritual andina, a terra (o Pacha) está viva. O espírito de nossos avós e avôs se manifesta nos altos cumes de nossas montanhas. Toda a natureza que nos rodeia tem vida e espíritos. E é devido a isto que há o diálogo, a reverência e o respeito que sentimos por toda a criação, que concretizamos em nossas *Illas* (pedras de cor branca esverdeada que

representam os nossos seres protetores), hoje representadas pelos santos patronos: São João, Santo Antônio, São Tiago Apóstolo, etc.

Quando falamos de «re-significação» nos referimos a esta manifestação. Resistindo, nossos avós mudaram seus *Illas* pelos santos patronos, e esta vivência da fé é a mais pura expressão de nosso ser transcendental. Nas celebrações reúne-se toda a comunidade, e aí acontece a partilha, fazem-se as orações através de nossas danças, como a dos samilantes-suris (aves silvestres pertencentes à região de La Puna).

É na festa onde vivemos os valores do encontro, da alegria, do compartilhar, ou de fazer um parêntese, isto é, dar uma parada, para em seguida ter forças, para superar os desafios da vida cotidiana. Neste encontro, nesta manifestação, respiramos a presença de Deus Pai e Mãe.

Em todas estas manifestações de fé estão sempre presentes os elementos de nossa fé cristã, mas também os elementos de nossa fé ancestral de origem, sem nenhuma forma de desvalorização. Muito pelo contrário, é a vivência da mais pura síntese vital de nossa transcendência.

2.- O Respeito para com nossos povos

Começamos este trecho citando textualmente alguns parágrafos da Declaração:

Não há dúvida que as diversas tradições religiosas contêm e oferecem elementos de religiosidade, que procedem de Deus, e que fazem parte de «quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões». Com efeito, algumas orações e ritos das outras culturas podem assumir um papel de preparação ao Evangelho, enquanto algumas ocasiões e pedagogias que estimulam os corações dos homens a se abrirem à ação de Deus. Não se lhes pode porém atribuir a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, próprias dos sacramentos cristãos. Por outro lado, não se pode ignorar que certos ritos, enquanto independentes da superstição ou de outros erros (cf. 1 Cor 10,20-21), são mais propriamente um obstáculo à salvação (DI 21).

Com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse o instrumento de salvação para toda a humanidade (cf. Atos 17,30-31). Esta verdade de fé nada tira do fato de a Igreja nutrir pelas religiões do mundo um sincero respeito, mas ao mesmo tempo, exclui de forma radical a mentalidade indiferentista imbuída de um relativismo religioso que leva a pensar que tanto vale uma religião como outra. Se é verdade que os adeptos das outras religiões podem receber a graça divina também é verdade que objetivamente se encontram numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação (DI 22).

Estes parágrafos fazem alusão ao que não é cristão, não se salva. E ainda mais, chamam nossos ritos ou manifestações de fé como «supersticiosos» ou «erros», e dizem que seriam obstáculos para nossa salvação. Para nós, estas afirmações são consideradas superficiais. Nós, os andinos, somos mais práticos e podemos dizer que graças aos nossos ritos, e manifestações de nossa fé, e mesmo depois de 500 anos, ainda hoje continuamos vivos, tentando gerar projetos de vida nos quais contemplamos os valores do respeito a toda a Criação e a nossos irmãos/ãs, o valor da reciprocidade, o valor da alegria.

Por isso, para nós são estranhas estas afirmações nestes parágrafos, neles ainda nós vemos a intolerância, e um eclesiocentrismo que contraria a mensagem conciliadora e tolerante do *tayta* Jesus.

Por isso, pedimos respeito também para com nossas tradições, e manifestações de fé. Assim como povo hebreu teve suas manifestações de fé, êxodos, e a tradição oral... da mesma forma os nossos povos foram construindo sua cultura e sua maneira própria de descobrirem a presença divina em nosso meio. Passaram-se 500 anos e não nos compreenderam. Percebe-se que ainda hoje, eles não querem ver nossas manifestações de fé, escrevendo estes documentos que não constroem e que possuem um caráter mais dogmático e intolerante. Nos acusam de relativistas, quando o povo só quer compartilhar a partir de sua simplicidade a vida plena, a vida em harmonia que manifesta nossas maneiras de ser, com nossa Pachamama, com nossos Apus, Achachilas, Awichitas e todo o Pacha, que clama urgentemente sua restituição, não só para nós –porque não somos egoístas–, mas para toda a humanidade. Somos o oxigênio para a cultura ocidental, que se suicida pouco a pouco... Por isso exigimos respeito e tolerância.

3.- O Jilata-Wayq' e (Irmão) Jesus é parte de nossa vida originária

Não podemos negar a presença revelada de Jesus encarnado em nossos povos. Ele juntamente com nossas divindades nos apresenta o caminho para a libertação, que consiste em criar um mundo mais justo e harmonioso. O Cristo cósmico assume também a presença das divindades nas culturas e religiões. Em nosso caso Ele está junto com o nosso Wilka Nina, Mama Cocha, Tayta Wayra e com a nossa Sagrada Pachamama, gerando projetos de Vida.

4.- Deus Pai e Mãe estiveram desde sempre em nossas raízes originárias

Em nossa vivência espiritual, em nossos relatos, descobrimos o Deus da Vida, Pai e Mãe. Eles se manifestam em nossos rituais, como na veneração a nossa Mãe terra Pachamama, e em todos os nossos ritos, que nos ajudaram a resistir por mais de 500 anos.

«Eu quero os meus Deuses vivos, e não a um deus morto»... nos disse um senhor idoso, e com razão. Em nosso mundo andino os deuses estão vivos e nos orientam para viver em comunidade e em harmonia. Esta concepção não está de acordo com a concepção de um Deus único e salvador proposto pelo documento.

5.- Conclusão

Nós quisemos abordar nesta reflexão a experiência de nossos povos de origem, a partir da qual, neste novo tempo, chamado por nós Pacha-Kuti (Pacha = totalidade harmoniosa, Kuti = o retorno a esta harmonia), vamos descobrindo as riquezas espirituais por anos negadas por todos os sistemas de poder, mesmo o religioso, que com este documento reafirma essa prática intolerante e de fechamento.

Mesmo distantes das discussões teológicas elaboradas pela hierarquia do Vaticano, nós continuamos apostando nas vivências que experimentamos com nossos povos. Com nossos entes protetores, Apus, Achachilas, Awichitas, (espíritos de nossos avós, avôs nas altas colinas), Pachamama, (Mãe Terra) Wilka Nina (Fogo sagrado), Mama-Cocha (Água sagrada), Tayta Wayra (Avô Vento), vamos celebrando um novo tempo de muitas esperanças e afirmando que um mundo em diálogo e respeito é possível.

Wayra Suyay: Roberto Enrique González, e
Atipa: Ernesto Hugo Días,
sacerdotes católicos de origem Qolla
No Ayllu Karwa-Pampa Jallalla Tawaintisuyu.

Dominus Iesus e a hermenêutica da recepção

Segundo a chamada «hermenêutica da recepção», às vezes, o significado de um texto ou acontecimento pode ser determinado tanto pelo conteúdo de sua mensagem, quanto pela forma como foi recebido. De fato, a 'mensagem' pode ser de alguma forma, a 'recepção'. Utilizando esta hermenêutica, os teólogos podem encontrar o significado real da Declaração Dominus Iesus (DI) do cardeal Ratzinger, para a Igreja católica romana, não só analisando os matizes próprio texto, mas avaliando a forma pela qual foi imensamente criticada, ou até mesmo rejeitada, não só fora, mas inclusive na comunidade eclesial católica. Com este documento o cardeal provocou uma ampla discussão entre os católicos, mais precisamente sobre o que pensam a respeito das outras religiões. O «sentido dos crentes» (*sensus fidelium*) com relação aos outros crentes religiosos foi esclarecido, graças à declaração da Congregação para a Doutrina da Fé. É bom apoiar o esforço feito em levar adiante esta reflexão e este esclarecimento.

Gostaria de comentar uma particular forma de como a DI foi recebida na comunidade católica dos Estados Unidos. No dia 22 de dezembro do ano 2000, no conhecidíssimo jornal *The National Catholic Reporter*, o Padre Richard McBrien, um dos teólogos mais respeitado e mais notavelmente progressista, publicou uma coluna sobre a DI intitulada «Descobrir a Cristo em outras religiões». Ao comentar a DI ele e outros comentaristas disseram que a DI não era tão «feia» quanto parecia.

Para mim, seus argumentos foram muito mais convincentes do que a habitual resposta dada pelos oficiais da Igreja (incluindo o Papa), a saber, que a aversão que sentiram e expressaram as outras Igrejas cristãs e outras religiões é simplesmente o resultado de sua incapacidade em compreender a linguagem técnica e intraeclesial, apta só para ser utilizada no interior da Igreja, para o uso teológico cristão.

Na realidade, McBrien apontou que, apesar da linguagem ofensiva, a DI afirma o reconhecimento pós-conciliar de que a salvação não está limitada somente aos cristãos, e que o Espírito Santo está vivo, e muito vivo, em outras Igrejas e religiões. Em seguida procura explicar a aspereza da linguagem de Ratzinger. E é neste aspecto que percebo que a explicação de McBrien sobre as motivações do cardeal me parece que acaba por não fazer uma idéia exata da situação atual da teologia católica.

McBrien acredita que o Cardeal Ratzinger reagiu de maneira desproporcional com alguns teólogos católicos dissidentes. Em fim de contas, faz a sugestão de que, por causa de algumas «maças podres», Ratzinger declarou que todo o cesto da teologia católica estava contaminado. E parece que essas maçãs podres estão proliferando, sobretudo na Ásia. Em suas palavras:

Na última parte do século XX, alguns teólogos inovadores tentaram adaptar a doutrina cristã à cultura e à práticas de milhões de budistas e hindus na Ásia. Em dois ou três casos, alguns teólogos foram muito longe suprimindo toda a distinção válida entre Jesus de Nazaré e o Cristo da fé e outras chamadas «figuras de Cristo» (NCR, 22 de dezembro de 2000, p. 16).

Estes dois ou três teólogos «desencaminhados» –e sem nome– são para McBrien a razão real da severidade da DI: «Como consequência, o Vaticano adotou uma atitude inicialmente cética, depois abertamente de censura, para o trabalho da maior parte dos demais teólogos comprometidos nesta busca». McBrien chega a dizer como esses teólogos dissidentes chegaram a se «desencaminhare»»: «Há uma tendência (no Vaticano) em generalizar o grupo destes teólogos, como se de fato, todos eles estivessem negando a unicidade de Jesus Cristo como o único redentor e mediador da salvação para a humanidade».

Creio que McBrien tem razão: tal questionamento da unicidade de Jesus suscitou a preocupação, e a ira da CDF. Mas, tenho sérias reservas sobre a sua pretensão em afirmar que tal questionamento se reduz a «dois ou três casos», e, especialmente, sobre a conclusão de que merecem a censura, uma vez que extrapolam os limites da investigação da teologia católica.

Em minha experiência de vida na Igreja americana, e a partir de meu estudo de teologia asiática, e nas visitas ocasionais à Ásia, percebo que são muitos os católicos que estão lutando com sofrimento, devido aos ensinamentos tradicionais de que Jesus é o único salvador de todos os outros povos. Muitos católicos asiáticos ou americanos quando se deparam com a experiência religiosa de seus amigos não cristãos, encontram dificuldades em insistir para si e para os outros que a experiência salvífica de Deus deve vir somente através de Jesus, e que deve encontrar sua plenitude só nele e em sua Igreja. Que tal questionamento da unicidade de Jesus não está limitada à pessoas leigas, nem a teólogos dissidentes, já foi indicado no Sínodo dos bispos da Ásia. Em sua resposta aos «lineamenta» do Vaticano, os bispos japoneses, por exemplo, foram porta-vozes dos sentimentos de muitos, quando escreveram ao Vaticano: «Se nós acentuarmos demasiadamente que «Jesus Cristo é o único Salvador», não podemos dialogar, fazer amizades, ou sermos solidários com a outras religiões». Os bispos do Sri Lanka foram igualmente explícitos: «A unicidade de Jesus e da Igreja foi o eterno problema que apresenta suas próprias dificuldades específicas para um autêntico diálogo»³⁴.

Assim, a questão de como entender o papel salvador de Jesus num mundo de muitas outras religiões é real, e está presente em muitos níveis na Igreja católica.

A respeito das respostas que os «teólogos inovadores» estão oferecendo, McBrien simplifica exageradamente, a tal ponto que não consegue representar o verdadeiro pensamento da maior parte deles quando afirma que «negam a unicidade de Jesus Cristo como redentor único».

Arriscando-me também em simplificar em demasia, poderia apontar que tais teólogos não estão questionando se Jesus é o único, o que estão fazendo é se perguntarem como Ele é. E ao aprofundar o «como», não estão pondo em dúvida que Jesus é o «redentor e mediador de salvação para a Humanidade». Continuam afirmando –sobre a base de sua própria experiência e à luz da tradição cristã– que o que Deus fez e revelou através de Jesus é uma mensagem de salvação e força para todos os povos, de todos os tempos.

Porém, efetivamente, perguntam-se se Jesus é o tal único salvador. «Ele é verdadeiramente, mas talvez não somente Ele»: esta poderia ser a fórmula que estão propondo. Talvez existem outros através dos quais Deus entrou na história e revelou a verdade salvífica e a força mesmo que de maneiras diferentes do que foi revelado em Jesus, constituem também uma mensagem salvífica para todos os povos.

Mas, se há «muitos salvadores». Como podemos cataloga-los? Há um salvador superior, definitivo normativo a respeito de todos os outros? Como disseram os bispos e os teólogos asiáticos aos oficiais do Vaticano durante o Sínodo, isso é uma preocupação ocidental. Mais, ainda: é uma questão inútil, e talvez inclusive perigosa. Deixemos que cada comunidade religiosa vá adiante no seguimento, e na proclamação de seu salvador, ou de sua mensagem de salvação. Mas deixemos também, que cada uma delas admita que possa ter «verdades salvadoras» nos outros. E assim, deixemos que todas elas continuem dialogando, e colaborando para alcançar uma salvação mais plena para todos os povos.

De maneira que esses teólogos inovadores –chamados também de pluralistas– da Ásia e da América estariam de acordo com McBrien, quando no final de sua coluna afirma: «A necessidade surgiu agora, –inclusive com urgência– ‘descobrir’ Cristo também em de outras religiões e em toda humanidade, e como proclamá-lo aí». Só que eles estão igualmente dispostos a permitir e inclusive ajudar os budistas a descobrirem Buda no cristianismo.

É precisamente este tipo de diálogo, no qual os cristãos por sua vez estão descobrindo Cristo em outras religiões e a Buda (ou outros reveladores ou verdades) no cristianismo, o que está em tensão sim, se não em conflito, tanto com o tom como com a teologia da DI. A partir de sua experiência de diálogo com outros crentes, muitos católicos, simplesmente, não podem dizer que os esforços dos hindus e dos budistas por conhecer e viver o que os católicos chamam Vida Divina são «gravemente deficitários». E se os cristãos proclamam que os hindus, os budistas, os muçulmanos podem encontrar sua «plenitude» em Cristo e o Evangelho, também estão alcançando uma consciência mais clara de que os cristãos necessitam de «plenitude» do Dharma ou do Alcorão.

³⁴ Respostas encontradas na página de UCA News: <http://www.ucanews.com/~ucasian/AsianSynod-end.htm> Veja também as seleções do *National Catholic Reporter*, 10 de abril de 1998.

O que os cristãos estão percebendo através da prática do diálogo está em tensão com a teologia das religiões que encontramos na DI e outros pronunciamentos oficiais do Vaticano. Tal tensão ainda que dolorosa, é também vivificante. A DI elaborada pelo cardeal Ratzinger nos ajudou a ficarmos mais conscientes desta tensão. Só por isso já podemos estar-lhe agradecidos.

Paul F. Knitter

Xavier University, Cincinnati, Ohio

Eclesiologia relacional e ecumenismo

Uma leitura e perspectivas após cinco anos da Declaração *Dominus Iesus*

Introdução

Em agosto de 2000 a Congregação para a Doutrina da Fé, tendo por prefeito o então cardeal Joseph Ratzinger, publica a "Declaração *Dominus Iesus*: sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja". Como o subtítulo indica, ela pretende demarcar a identidade cristã da igreja católica a partir do centramento em Jesus Cristo e na Igreja. Como possui algumas afirmações polêmicas, sobretudo porque se apresenta de forma fechada e com tom exclusivista (algumas serão retomadas abaixo), provocou reações dos mais variados setores da sociedade. A revista Sedoc, de novembro-dezembro desse mesmo ano, publicou um número todo dedicado às reações à Declaração³⁵. São Conferências, Conselhos, Seminários, Encontros, Colégios de forte conotação ecumênica ou abertos ao diálogo entre os cristãos manifestando-se de forma contrária ao posicionamento da Declaração, além de tantos outros artigos publicados por teólogos do mundo todo nas mais variadas revistas. Portanto, foi uma Declaração que provocou reflexões e nova postura ecumênica.

A perspectiva da Declaração é de sinalizar aos católicos a identidade e os caminhos da igreja católica. Entretanto, pode-se perguntar se num mundo globalizado, em que a comunicação circula por toda parte e com uma 'rapidez telepática', é permitido uma determinada igreja cristã fazer declarações universais sem levar em consideração outras identidades cristãs e, até mesmo, outras identidades religiosas. Uma igreja, ao buscar caracterizar o seu ser sujeito na história, pode fazê-lo em detrimento de outros sujeitos históricos? Entretanto, foi dessa forma que a Declaração *Dominus Iesus* (DI) foi compreendida e por isso provocou as mais variadas reações.

Nesse artigo retomam-se algumas das questões teológicas da Declaração. Também se pretende sinalizar a parceria que começou a existir, nos anos que se seguiram à Declaração, entre a teologia das religiões e a teologia da libertação. Essa temática é rica por si mesma e também não menos polêmica. Daí a necessidade de o debate poder continuar para demarcar a identidade da igreja católica na atualidade, e, ao mesmo tempo, compreender que essa identidade é fruto de um processo em construção a partir do diálogo com os vários setores da sociedade. A consciência dessa dinamicidade é que torna a igreja católica significativa e com sentido no mundo contemporâneo.

Essa reflexão está dividida em dois momentos. Primeiro, uma retomada da Declaração DI recuperando algumas tensões teológicas que ficaram 'no ar'. Depois, o tempo após a Declaração: a parceria entre as teologias das religiões e da libertação.

1. A partir da Declaração *Dominus Iesus*: algumas questões teológicas

a) A Igreja de Cristo subsiste na Igreja Católica

Há alguns temas teologicamente polêmicos e controversos que perpassam a Declaração *Dominus Iesus*. Um deles diz respeito ao termo "subsistit in". Ele é retomado do Concílio Vaticano II, especificamente, da Constituição *Lumen Gentium*, que diz: "Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele" (n. 8). Para o então prefeito da

³⁵ Cf. SEDOC, *Ecumenismo*. Petrópolis, v. 33, n. 283, nov.-dez. 2000.

Congregação da Doutrina da Fé, Cardeal Joseph Ratzinger, é na diferença entre o "subsistit" e o "est" que "se esconde todo o problema ecumênico." Para ele, "o 'subsistere' é um caso especial de 'esse' [...]. O Concílio quis dizer-nos que a Igreja de Jesus Cristo como sujeito concreto nesse mundo pode ser encontrada na Igreja Católica." E continua: "com a palavra 'subsistit' o Concílio queria exprimir a singularidade e não a multiplicidade da Igreja católica"³⁶. Essa compreensão é apresentada em uma conferência feita sobre "*La natura della Chiesa*", no Congresso Internacional sobre a atuação do Concílio Vaticano II, de 25 a 27 de fevereiro de 2000, em Roma. Logo em seguida, essas idéias são confirmadas na Declaração DI, em agosto de 2000 (número 16).

A Declaração DI diz que "com a expressão 'subsistit in' o Concílio Vaticano II quis harmonizar duas afirmações: por um lado, a de que a Igreja de Cristo, não obstante as divisões dos cristãos, continua a existir plenamente só na Igreja Católica e, por outro, a de que 'existem numerosos elementos de santificação e de verdade fora da sua organização', isto é, nas Igrejas e Comunidades eclesiais que ainda não vivem em plena comunhão com a Igreja Católica." (n. 16).³⁷ O cardeal Ratzinger é claro em afirmar que a Igreja de Cristo só existe plenamente na Igreja Católica e, essencialmente, nas comunidades que se mantêm em plena comunhão. O 'subsistit in' é compreendido como 'est'. Isto se reporta à discussão entre igreja local e igreja universal. Igreja local é a articulação das várias comunidades de uma diocese com seu bispo e a igreja universal é articulação das várias dioceses com a igreja de Roma, com a Santa Sé. O Papa, que é bispo de uma igreja local, no caso Roma, passa a ser o elo de união da igreja universal. Essa articulação faz da Igreja Católica a Igreja de Cristo e vice-versa. Portanto, somente as igrejas que estão unidas e seguindo as orientações de seu elo (Papa) é que são plenamente Igreja de Cristo.

Leonardo Boff, em seu artigo "Quem subverte o Concílio?"³⁸, faz uma ampla discussão histórico-teológica em que busca apresentar as raízes desse problema. Aponta a diferença entre o "est" e o "subsistit in" dizendo que o "est" refere-se a uma visão essencialista, substancialista e de identificação e que o "subsistit in" denota uma visão concreta e empírica. Diz ele: "À base dessa compreensão, se entende que os Padres conciliares tenham substituído o 'est' ('é', expressão da substância e da identificação) por 'subsistit in' (ganha forma concreta, se concretiza). A Igreja de Cristo se concretiza na Igreja católica, apostólica, romana. Mas não se exaure nesta concretização [...]". Boff critica a análise feita por Ratzinger por não ser fiel ao espírito do Concílio Vaticano II e querer se reportar a antes dele.

Após apresentação do debate conciliar em torno desses termos, Boff mostra que o Concílio Vaticano II foi extremamente prudente em preferir o termo "subsistit in" ao "est", pois, assim, abre perspectivas para o debate ecumênico e, mais do que isso, possibilita que a Igreja de Cristo esteja presente na Igreja Católica, porém, aquela não se resume a esta. Assim, pode-se dizer que a Igreja de Cristo desborda da Igreja Católica e está para muito além dela. Enquanto o termo "est" identifica, pura e simplesmente, a Igreja de Cristo com a Igreja Católica e se fecha ao ecumenismo, o "subsistit in" é um convite ao encontro e ao debate aberto das igrejas convictas de sua sustentação em Jesus Cristo³⁹.

b) Comunidades eclesiais: episcopado e mistério eucarístico

Dando continuidade à interpretação tida como exclusivista ao "subsistit in", o número 17 da declaração DI diz: "As Comunidades eclesiais que não conservam um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico, não são Igrejas em sentido próprio." Essa é outra temática delicada, pois exclui várias comunidades que se consideram igrejas cristãs de não serem Igrejas, pois essas comunidades não 'conservam um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico'.

A organização institucional através da presença episcopal é, sem dúvida alguma, central para uma boa estruturação das comunidades espalhadas em várias partes do mundo. Possibilita

³⁶ RATZINGER, *La natureza della Chiesa*, p. 237. O 'subsistere' é sinônimo de 'permanecer, sustentar, resistir, firmar, consistir' e 'esse' significa 'é'.

³⁷ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração Dominus Iesus*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 26.

³⁸ Disponível em servicioskoinonia.org/relat/236p.htm

³⁹ Entretanto, essa maneira mais dialógica de compreender o 'subsistit in' é percebida pelo então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé como 'relativismo eclesiológico'.

articulação e troca de experiências entre elas mantendo um referencial e um suporte de identidade. Entretanto, fazer dela uma marca característica para toda comunidade que deseje ser Igreja de Cristo acaba por limitar outras formas organizacionais que podem ser tanto ou até mais eficazes do que a episcopal.

O mesmo raciocínio vale para o mistério eucarístico. Ele é essencial para a vida e crescimento das comunidades católicas. Entretanto, torná-lo marca característica para toda igreja que queira ser Igreja de Cristo termina por afastar dessa perspectiva comunidades que têm o centro referencial em Jesus Cristo. Assim, ao invés de afirmar que só são Igrejas aquelas comunidades que conservam 'a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico', por que não afirmar que são Igrejas aquelas comunidades que conservam 'a genuína e íntegra substância do mistério litúrgico'? O 'mistério litúrgico' resguarda a Palavra de Deus como centro e, especificamente, no caso católico, também o centro eucarístico.

Embora o cardeal Ratzinger tenha, nessa Declaração, restringido o conceito de igreja às que 'conservam um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico' é comum entre os teólogos atuais considerar, por exemplo, as igrejas protestantes também como Igrejas.

c) Pluralismo religioso de princípio e relativismo

A compreensão mais aberta que alguns teólogos têm feito ao pluralismo religioso atual é analisada pela DI de forma negativa. Diz a DI: "O perene anúncio missionário da Igreja é hoje posto em causa por teorias de índole relativista que pretendem justificar o pluralismo religioso não apenas *de facto*, mas também *de jure* (ou *de princípio*)" (n. 4). O pluralismo religioso é um tema que vem ocupando a reflexão teológica nos últimos anos. As expressões 'pluralismo religioso de fato' e 'pluralismo religioso de princípio ou de direito' participam ativamente. Ao falar em *pluralismo religioso de fato* aponta-se para a própria pluralidade ou diversidade de tradições religiosas existentes nas sociedades e, mesmo, aos movimentos religiosos que emergiram no final do século passado e princípio deste. E dizer *pluralismo religioso de princípio ou de direito* expressa o desígnio misterioso de Deus que quer, através das diversidades cultural e religiosa, expressar a plenitude de sua riqueza. A DI compreende que essa segunda maneira de pensar o pluralismo religioso é relativista e coloca em risco a identidade e a prática missionária cristã.

A nova consciência religiosa ante o pluralismo religioso advinda sobretudo a partir do Concílio Vaticano II tem propiciado não apenas novas reflexões teológicas, mas, também, novas posturas ante as diferentes tradições religiosas. Daqui emerge a prática do diálogo inter-religioso. Imbuído desse novo espírito é que o Papa João Paulo II convidou os líderes religiosos por três vezes para juntos orarem pela paz mundial.⁴⁰ Essa nova realidade tem proporcionado aos teólogos novas interpretações da fé cristã como, por exemplo, a compreensão de Jesus Cristo (cristologia), de igreja (eclesiologia), de missão (missiologia), de salvação (soteriologia). Verdades cristãs tidas como dogmáticas (verdades de fé), portanto, inquestionáveis, passam a ser reinterpretadas e, mesmo, reformuladas. Isso não é um simples modismo, mas é uma condição para o cristianismo continuar a ser significativo para os homens e as mulheres da atualidade. É nessa perspectiva que Claude Geffré afirma que o pluralismo religioso é "um novo paradigma teológico"⁴¹, pois tem provocado a teologia cristã a reinterpretar suas verdades de fé.

Pensar o pluralismo religioso como *de princípio* ou *de direito* não é relativizar a fé cristã, mas é pensar a pluralidade religiosa de forma positiva. Isso significa dizer que os seres humanos das diversas tradições religiosas não são limitados ou fechados à revelação divina, por não perceberem a autocomunicação plena e definitiva de Deus ocorrendo em Jesus Cristo e nem se trata de uma falha na missão da igreja cristã, que não consegue anunciar o mistério trinitário com eficácia. No dizer de teólogos como C. Geffré, M. Amaladoss, R. Panikkar, E. Schillebeeckx, J. Dupuis, F. Teixeira, é poder mergulhar na imensidão do amor misterioso de Deus. Trata-se de pensar o pluralismo religioso como um querer misterioso de Deus ou então como desígnio de

⁴⁰ O Papa João Paulo II convidou os líderes religiosos por três vezes para 'orar pela Paz' em Assis: em outubro de 1986, em janeiro de 1993 e em janeiro de 2002. O livro 'O espírito de Assis' traz os discursos proferidos por ele nos dois primeiros encontros. Cf. PINTARELLI, Ary E. *O espírito de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1996. 101 p.

⁴¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 132.

Deus para a humanidade. Assim, a pluralidade religiosa não é somente uma contingência histórico-cultural (*de fato*), mas pertence ao mistério de bondade que emana do divino e transborda para toda a humanidade (*de princípio*). Pensar no pluralismo religioso como *pluralismo de princípio* é fazer uma opção teológica no sentido de valorizar todas as tradições religiosas como estando, portanto, no desígnio misterioso de Deus.

2. Perspectivas pós *Dominus Iesus*: O diálogo entre Teologia das Religiões e Teologia da Libertação

A Declaração DI, mesmo sofrendo várias críticas por ter sido compreendida como uma afirmação da identidade católica de caráter exclusivista em relação às outras denominações cristãs e mesmo às tradições religiosas, não silenciou nem inibiu a criatividade da reflexão teológica nem o caminhar da igreja cristã. Nesse sentido, um diálogo que começou a existir e tem ganhado força nos últimos anos é entre a teologia das religiões e a teologia da libertação. Ambas se configuram na década de sessenta, embora em situações geográficas e sociológicas distintas: a primeira é europeia e a segunda latino-americana. Caminham paralelas por décadas e ultimamente sinalizam um encontro que parece ser promissor para a igreja cristã.

a) Teologia das Religiões

A teologia das religiões surge na Europa favorecida, sobretudo, pelos ventos do Concílio Vaticano II. Uma das primeiras tentativas de trabalhar esta nova consciência da pluralidade religiosa de sistematizar o problema da teologia das religiões, segundo Gibellini, foi elaborada por Heinz Robert Schlette no ensaio *As religiões como tema da teologia*, em 1963. Schlette afirmava estar “diante de um terreno dogmaticamente novo, comparável às zonas em branco dos antigos Atlas”⁴². Gibellini sugere que “o tema próprio da teologia das religiões não é, pois, a possibilidade da salvação para cada pessoa que, embora não professando a fé cristã, vive uma vida honesta e moral, e sim o significado humano e o valor salvífico das religiões enquanto religiões”⁴³. Dupuis entende a teologia das religiões como “parte integrante do discurso teológico da Igreja”⁴⁴, pois ela se pergunta sobre “o que é religião e tenta interpretar, à luz da fé cristã, a experiência religiosa universal da humanidade”⁴⁵. Bürkle propõe defini-la como tratando-se de um “estudo sistemático das religiões não cristãs que visa relacionar seus conteúdos essenciais à verdade revelada no cristianismo”⁴⁶, ante uma tradição que pretendia estampar a religião cristã como a única religião verdadeira, absoluta e universal à nova realidade em que as tradições religiosas também buscam ‘um lugar ao sol’. Assim, a teologia das religiões visa pensar a identidade cristã a partir de uma nova consciência do pluralismo religioso.

Nestas últimas décadas, a teologia das religiões tem suscitado a atenção de vários teólogos e cientistas da religião que buscam sua maior compreensão. Para Teixeira, por exemplo, “a teologia das religiões constitui um campo novo de estudo e seu estatuto

⁴² SCHLETTE, Heinz. R. *Le religioni come tema della teologia*, p. 19 apud GIBELLINI, *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 508.

⁴³ GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 508.

⁴⁴ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 17. E continua: “Enquanto as ciências da religião observam, avaliam e comparam os fenômenos religiosos exteriormente, com o distanciamento objetivo reivindicado pela ciência positiva, a teologia das religiões principia, e continua em todas as fases, dentro de uma perspectiva de fé, com os pressupostos que esta implica.” (p. 17). Ele inicia esse livro apresentando vários termos próprios da ‘teologia do pluralismo religioso’ e aponta também obras que trabalham essa problemática. Cf. p. 25, nota 35.

⁴⁵ DUPUIS. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 21.

⁴⁶ BÜRKLE, Heinz. Teologia das religiões. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p. 1514.

epistemológico vai sendo definido progressivamente⁴⁷. E sinaliza alguns fatores que contribuíram para sua emergência, como, por exemplo, a relação de proximidade inédita do cristianismo com as outras religiões, favorecida pelo avanço das comunicações nos últimos tempos; o crescente dinamismo de certas tradições religiosas e seu poder de atração e inspiração no Ocidente; a nova consciência e sensibilidade em face dos valores espirituais e humanos das outras tradições religiosas e a abertura de novos canais de conhecimento sobre elas; uma nova compreensão da atividade missionária da igreja católica.⁴⁸ A teologia das religiões vem se configurando como um estudo sobre a pluralidade religiosa a partir da reflexão teológica cristã.

b) Teologia da Libertação

A teologia da libertação⁴⁹ surge na América Latina entre o neocapitalismo marcado pela economia social de mercado, por um lado, e os movimentos de libertação, tanto no campo quanto na cidade, por outro. Gustavo Gutiérrez vive essa realidade e, à luz da fé, escreve o primeiro ensaio com o título "Teologia da Libertação", por isso é tido como o pai dessa teologia.

Na perspectiva latino-americana, a revelação de Deus será "tematizada sobretudo em sua conexão com a opção pelos pobres. Deus se auto-revela como um Ser profundamente apaixonado e interessado pelos pobres"⁵⁰. Ao escolher o pobre e optar por ele revela-nos sua vontade salvífica universal. O amor ao pobre é a expressão do amor humano universal, pois o pobre vale pela 'humanidade' que ele conserva e está, explicitamente, sendo desrespeitada. Optar por ele é optar pelo humano no fio tênue de vida que ainda conserva. É optar pela humanidade toda a partir deste *universal concreto*, pois é no reconhecimento de sua vida que a humanidade é humanizada. Essa humanização representa a sua libertação dessa condição de pobreza.

O amor de Deus pelo pobre é paixão que incentiva o compromisso com a libertação dos pobres e oprimidos. Como tantas vezes já foi sinalizado nos textos da teologia da libertação, trata-se de uma *opção pelos pobres, contra a pobreza*, pois "a pobreza significa a morte. Morte provocada pela fome e pela enfermidade ou, então, pelos métodos repressivos daqueles que querem defender seus privilégios diante de qualquer tentativa de libertação dos oprimidos."⁵¹ A história da salvação é interpretada, nesse contexto, como a própria história humana, por isso "rejeitar os pobres é excluir-se do plano da salvação"⁵². A salvação só acontece quando se sai de si e só se sai de si questionado pelo diferente. O pobre é o grande diferente que nos converte e nos convida à salvação. Trata-se de uma pedagogia salvífica desde o oprimido. Essa é a contribuição que a teologia latino-americana tem para apresentar à humanidade a partir da contemplação de Deus no pobre: Deus nos converte e nos salva *pelo* e *no* pobre.

O espaço para o exercício e para o aprofundamento dessa pedagogia – lugar em que confluem a reflexão teológica e a vivência cristã – são as Comunidades Eclesiais de Base:

⁴⁷ TEIXEIRA, Faustino. Teologia das religiões: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 11.

⁴⁸ TEIXEIRA, Teologia das religiões, p. 11.

⁴⁹ Na década 60, do século passado, emerge uma nova consciência na América Latina. É a consciência de que os seus países não estavam em fase de desenvolvimento, como acreditava a teoria desenvolvimentista – o atraso técnico, em relação aos países desenvolvidos, seria compensado com a injeção de capital estrangeiro – , mas que eram, sim, países subdesenvolvidos. Essa triste, porém real, análise possibilitou a edificação do binômio dependência-libertação. Ficou, assim, elucidado que os países da América Latina são dependentes do capital estrangeiro e que devem lutar por sua libertação. Essa dependência gerou o empobrecimento crescente, o analfabetismo, o aumento da violência. No interior dessa realidade é que surge a Teologia da Libertação visando à libertação das classes populares. O esforço de libertação, segundo Gutiérrez, "para que seja autêntico e pleno, deverá a libertação ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo. Só nesse contexto pode ser levada a bom termo uma verdadeira revolução cultural". Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 88.

⁵⁰ LIBANIO. Teologia da revelação a partir da modernidade. São Paulo: Loyola, 1992, p. 442.

⁵¹ GUTIÉRREZ. Beber do próprio poço. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 20.

⁵² LIBANIO. Teologia da revelação a partir da modernidade, p. 442.

comunidade, pois é o lugar propício para apreender a revelação de Deus; eclesial, pois são cristãos e explicitam a sua dimensão de fé participando da igreja e, de base, pois os pobres são o alicerce da pirâmide social.

A teologia da libertação é, portanto, uma "reflexão a partir da práxis histórica do homem. Busca pensar a fé na base dessa práxis histórica e a partir de como é vivida a fé no compromisso libertador"⁵³. Ela procura efetivar a salvação nas condições históricas da atualidade. O método utilizado pelas comunidades eclesiais de base como possibilidade do emergir dessa libertação ficou estruturado através de três mediações: a) mediação socioanalítica: trata-se de apreender criticamente a realidade, de elaborar o seu 'diagnóstico' (momento do Ver); b) mediação hermenêutica: trata-se de compreender a realidade apreendida à luz dos textos bíblicos (momento do Julgar); c) mediação prático-pastoral: trata-se de traduzir em ação concreta o que foi visto e julgado anteriormente (momento do Agir)⁵⁴.

Esse sujeito, particular e concreto – o pobre –, convoca a reflexão teológica universal a se debruçar sobre o sentido da criação e, portanto, da vida. É uma universalidade provocada pelo *não-humano* e a partir do *submundo*. "O universal deve ser entendido como aquilo que vale indistintamente para todos [...] é universal porque possui, intrinsecamente, uma intencionalidade para o concreto, e para todo o concreto"⁵⁵. Suas causas reivindicam uma universalidade evidente, é a busca de uma justiça mínima que faça valer os direitos humanos. Ter direito à vida digna é a reivindicação que os pobres da América Latina fazem por meio da voz da teologia da libertação, grito que ecoa universalmente e se fortalece à medida que se vai concretizando em outras expressões culturais em que o desprezo pela vida é tanto quanto ou até mais evidenciado do que no continente latino-americano.

c) A articulação

Tendo em vista a riqueza dessas duas teologias – teologia das religiões e teologia da libertação –, a parceria entre elas será teológica e eticamente frutífera para a humanidade. Tanto para a teologia das religiões quanto para a teologia da libertação o *cuidado com o humano* emerge como sendo ponto focal. Para a teologia das religiões o humano é o denominador comum, o grande facilitador para que o diálogo entre as religiões aconteça⁵⁶. Para a teologia da libertação o humano é a razão de ser de sua existência, sobretudo aquele que está com sua vida ameaçada. A expressão de Hans Kung que se tornou célebre e que vale repetir é: "Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem um diálogo entre as religiões"⁵⁷. O diálogo inter-religioso, além de já valer por ele mesmo ao propiciar que as tradições religiosas dêem à luz novas compreensões de Deus, deve também provocar vida para a humanidade. É dessa vida que está sendo espoliada que a teologia da libertação quer cuidar. De dentro da garganta do pobre e do oprimido é que emerge o grito divino pedindo vida. Os teólogos das religiões e da libertação sensíveis a esta escuta procuram, em parceria, formas para minimizar essa situação. Nesse sentido, já começam a surgir reflexões buscando dar vida a essa parceria e articulação como, por exemplo, os livros 'Pelos muitos caminhos de Deus' e 'Pluralismo e libertação'.⁵⁸

Essa parceria fortalece a fé cristã e torna explícita sua identidade. Ela faz uma ponte entre a mensagem bíblica e a realidade atual possibilitando uma interpretação da vida de Jesus Cristo

⁵³ GUTIÉRREZ. Teologia da libertação, p. 267. O fundamento místico dessa teologia, no entender de Leonardo e Clodovis BOFF, é "o encontro com o Senhor no pobre que hoje é toda uma classe de marginalizados e explorados de nossa sociedade caracterizada por um capitalismo dependente, associado e excludente." Cf. Da libertação. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 11.

⁵⁴ Para maior aprofundamento, ver: BOFF. Da libertação, p. 13-20; BOFF, Clodovis. Teologia e prática: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1982. 407 p.

⁵⁵ BOFF. A fé na periferia do mundo. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 83.

⁵⁶ "Parece cada vez mais que o critério comum a todas as diversas religiões é o que chamarei naturalmente de humano autêntico." Cf. Geffré. Crer e interpretar, p. 150.

⁵⁷ KÜNG, Hans. Projeto de ética mundial. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 146.

⁵⁸ Livros organizados já nessa parceria: ASETT (Org.). Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003. 160 p. e TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José M. Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã. São Paulo: ASETT/Loyola, 2005.

de forma significativa e profética para o mundo contemporâneo. Dar vida ao ser humano num diálogo entre os diferentes é tornar viva a mensagem cristã (cf. o bom samaritano). Isso é o que buscam efetivar a teologia das religiões e a teologia da libertação.

Conclusão: Por um cristianismo Policêntrico e Polifônico

Após cinco anos da DI, tanto a igreja católica quanto a reflexão teológica continuam em rico crescimento e expansão. Com relação à igreja católica, basta lembrar de forma ilustrativa a comoção internacional em torno ao funeral do papa João Paulo II e, com relação à reflexão teológica, destaca-se a apresentação acima, ou seja, a articulação entre teologia das religiões e teologia da libertação. Mesmo a DI tendo sido escrita para um público católico com a intenção de reforçar e resguardar a identidade da fé cristã, o que se percebe pós Declaração é que para atingir esse objetivo não há necessidade de essa identidade ser fechada e exclusivista. Pensando a identidade católica não como um bloco monolítico, portanto fechado às interpretações, mas compreendendo-a como identidade em construção, portanto aberta às relações e ao encontro, é que se torna significativa na atualidade. Assim, ela configura-se apta para dialogar com os seus fiéis, com os cientistas e com a sociedade de maneira geral.

É preciso pensar um cristianismo que seja policêntrico e polifônico para que seja fiel às suas origens e continue estimulando e provocando o diálogo e a vida no mundo contemporâneo. Policêntrico devido às várias realidades culturais e, ao mesmo tempo, polifônico, para que essas mesmas realidades expressem sua forma de compreender e viver a fé cristã. Como em uma orquestra a multiplicidade de instrumentos tocando simultaneamente na mesma tonalidade propicia encantamento e prazer aos seus ouvintes, a variedade de culturas e, a partir delas, de interpretações da fé cristã enriquece a reflexão teológica e possibilita que o cristianismo se encarne em todas essas culturas e seja significativo para elas. Uma igreja aberta ao diálogo (interno e externo), portanto, de forte cunho relacional, é que dará conta desse cristianismo (policêntrico e polifônico) e suscitará o ecumenismo, inclusive de caráter planetário (o diálogo inter-religioso).

Roberlei Panasiewicz

La Declaración Dominus Iesus del Cardenal Ratzinger

Queremos hacer aquí algunos comentarios e interpretaciones provisorios de la «Declaración Dominus Iesus. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia» (en adelante DI). Declaración redactada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmada por Joseph Card. Ratzinger y publicada el 6 de agosto del año 2000. Juan Pablo ya la había ratificado y confirmado «con ciencia cierta y con su autoridad apostólica» el 16 de junio del 2000.

1: Los textos claves de la declaración «Dominus Iesus»

Quisiera comenzar citando textualmente algunos textos claves de los capítulos III, IV y VI de la declaración DI. Para simplificar he citado los textos sin poner números y notas, pero en lo posible respetando el sentido global de la declaración.

Capítulo III: «UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL MISTERIO SALVÍFICO DE JESUCRISTO»

«...serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo».

«En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto».

«El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones».

Capítulo IV: «UNICIDAD Y UNIDAD DE LA IGLESIA»

«Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: una sola Iglesia católica y apostólica».

«Los fieles están obligados a profesar que existe una continuidad histórica -radicada en la sucesión apostólica- entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica: ésta es la única Iglesia de Cristo».

«La Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica».

«Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica, pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares. Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejerce objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma».

«Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio».

Capítulo VI: LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES EN RELACIÓN CON LA SALVACIÓN

«...es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación».

«Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones. A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, constituyen más bien un obstáculo para la salvación».

«La paridad, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo -que es el mismo Dios hecho hombre- comparado con los fundadores de las otras religiones. De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo».

2: Algunos comentarios e interpretaciones provisionales

No cabe duda de que la declaración DI es un texto muy duro, chocante, que contradice frontalmente los casi 50 años últimos de experiencias eclesiales y de desarrollo teológico. Es muy difícil dar una interpretación definitiva de este texto y de su contexto histórico, pero si podemos avanzar algunas interpretaciones provisorias. Mi análisis e interpretación quiere estar en armonía y continuidad con el concilio Vaticano II (1962-65) y las Conferencias del episcopado latino-americano de Medellín (1968) y Puebla (1979).

a) Contexto europeo y romano de la *Dominus Iesus*

La declaración DI está más cerca del Concilio de Trento (1545-1563) y del Vaticano I (1869-1870) que del Concilio Vaticano II (1962-65). En la historia de los 20 concilios ecuménicos, los 4 primeros fueron realmente *ecuménicos* (universales), los concilios de la Edad Media fueron más bien *occidentales* y el concilio de Trento y Vaticano I son ya concilios *romanos*, surgidos contra las tesis de la reforma protestante y contra la cultura moderna secularizada. El Vaticano II buscó superar esos 400 años de retroceso de la Iglesia Católica y adoptar una visión pastoral abierta al mundo actual (véase G. Alberigo: «Historia de los Concilios Ecuménicos», ed. Sígueme 1993). El documento DI nos lleva hacia atrás a ese período de 400 años de contra-reforma en la Iglesia católica romana.

El contexto de la DI es Europa, cuyo centro es Roma y más aun el mismo Vaticano. Frente a una Europa que pierde su identidad cristiana, en un proceso acelerado de secularización y ruptura con la Iglesia Católica, era necesario re-afirmar el carácter único y absoluto de Jesús y de la Iglesia católica. Sacralizar al máximo la Iglesia católica romana frente a los mesianismos salvíficos de la cultura moderna y frente a las promesas de salvación ofrecidas por la globalización, por el avance tecnológico y por la economía de mercado de corte neoliberal. La DI afirma que no hay salvación fuera de Jesucristo y fuera de la Iglesia. Con esto la Iglesia romana busca re-construir su legitimidad como institución absolutamente necesaria para la «salvación» del mundo moderno. Por lo menos así lo piensa, para sí mismo y hacia adentro, la Iglesia europea-romana en un heroico acto de auto-legitimación.

La crítica a la Iglesia católica, que se cree el centro del mundo, es verdadera, pero en la base de este eclesio-centrismo está el *euro-centrismo*. El horizonte de la declaración DI es Europa, no el Tercer Mundo y las grandes religiones del Tercer Mundo. Para la Iglesia católica romana, el Sur, *des-humanizado* por la violencia y la injusticia, no existe.

b) Conservadurismo de la declaración Dominus Iesus

Hay dos fenómenos cristianos, *modernos y occidentales*, que marcan profundamente la experiencia cristiana actual. El *fundamentalismo* y su correspondiente Teología de la Prosperidad se afirma preferentemente en el mundo protestante y evangélico. El conservadurismo, por el contrario, es propio del mundo católico. Las raíces del conservadurismo de la Iglesia Católica están ya en el «Sílabo de los errores modernos», publicado por el Papa Pío IX (+ 1878) en plena época de la industrialización de Europa, cuando emergía el racionalismo, el liberalismo y el socialismo modernos, que buscaban ahogar la fe católica. En este Sílabo se condenaba la separación de la Iglesia del Estado, y se condenaba también a los que negaban a la religión católica el privilegio de ser la única religión del Estado, con la exclusión de otros cultos. Se condenaba además la afinidad de la Iglesia con el progreso y la civilización moderna.

El Concilio Vaticano I tomó el Sílabo como documento base de sus definiciones dogmáticas y de sus cláusulas disciplinarias. La teología del concilio Vaticano I re-afirmaba, definía a la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y que el cristianismo sólo puede practicarse en la Iglesia católica. Afirmaba con fuerza que fuera de la Iglesia no hay salvación, que la Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural, que la Iglesia es indefectible, que el poder de la Iglesia se ejerce en la soberanía temporal de la Santa Sede, se afirman los derechos especiales de la Iglesia respecto a la sociedad civil, y que el derecho y el uso del poder civil debe ejercerse conforme a la doctrina de la Iglesia católica, etc.

Un dogma fundamental del concilio Vaticano I fue la *infalibilidad del Papa*. Se proclama como «dogma divinamente revelado, que el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando cumpliendo con su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define que una doctrina relativa a la fe o a las costumbres, esta doctrina tiene que ser acogida por toda la Iglesia y goza de infalibilidad» (cf. libro ya citado de Alberigo pág. 329). La declaración DI hunde sus raíces en este conservadurismo eclesiástico de finales del siglo XIX.

Entre las afirmaciones del conservadurismo moderno, como trasfondo de la declaración DI, podrían citarse tendencias actuales como el rechazo de la valoración positiva que el mundo actual hace de la sexualidad, la prohibición absoluta de la ordenación sacerdotal de la mujer, la imposición obligatoria del celibato a todos los presbíteros, reducción obsesiva de toda la moral cristiana al tema del aborto, del matrimonio de los homosexuales y de las prácticas anticonceptivas, marginando y silenciando los problemas relativos a la justicia social y la paz. El conservadurismo desconfía de los valores culturales y espirituales de los pueblos y es temeroso de la inculturación del Evangelio en todas las culturas no-europeas. Condena la Teología de la Liberación y todas las organizaciones cristianas populares. Rechaza las corrientes liberadoras de la mujer, de los jóvenes, y de las opciones hetero-sexuales.

Tanto el fundamentalismo protestante como el conservadurismo católico son fenómenos propios del *mundo cristiano occidental y desarrollado*. El fundamentalismo tiene su origen principal en Estados Unidos y el conservadurismo proviene mas bien de Europa. Hoy día se desnaturaliza estos fenómenos típicamente cristianos, reduciendo el fundamentalismo al fenómeno totalmente diferente del fundamentalismo islámico. El fundamentalismo protestante moderno, típico en Estados Unidos, está fuertemente relacionado con el capital, con el éxito en las finanzas y en el mercado. El conservadurismo católico moderno es mas bien de carácter ético y político, relacionado con el Estado y las ideologías y partidos políticos «cristianos» que luchan por el poder y por la construcción de una cristiandad católica. Un ejemplo extremo de este conservadurismo católico lo tenemos en organizaciones como el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, que hacen una opción por las élites católicas de las clases dominantes.

El contexto espiritual del conservadurismo presente en la declaración DI es este conservadurismo eclesial y católico, propio de la civilización cristiana occidental y del desarrollo actual de la modernidad ligado al poder económico y político de las clases católicas dominantes.

c) La declaración *Dominus Iesus* y el ecumenismo

En la declaración DI es evidente una teología que en forma radical y absoluta deslegitima el ecumenismo, activo sobretudo en el Tercer Mundo. Esto es gravísimo, pues esto nos pone en contra de uno de los movimientos espirituales más significativos en nuestro mundo moderno actual. El documento DI representa un dogmatismo intransigente y poderoso, propio de una Iglesia romana y eurocéntrica, segura de sí misma y de su poder teológico.

En primer lugar hay que decir que para nosotros el Ecumenismo tiene como fundamento no los dogmas y las teologías, sino *los cuatro Evangelios*, y en general todas las Sagradas Escrituras y la tradición apostólica. En el diálogo ecuménico no se trata de utilizar tal o cual versículo bíblico en forma fragmentaria, como hace la DI, sino de leer toda la Biblia con el Espíritu con el cual fue escrita. Además es importante rescatar *el pluralismo* de corrientes e Iglesias en el N.T. y en los orígenes del cristianismo (como dice el Padre R. Brown en su libro: «Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron» (Desclee, Bilbao 1986). En el tema Biblia y Ecumenismo somos fieles a la «Constitución dogmática sobre la Divina Revelación» (*Dei Verbum*) del Concilio Vaticano II, y al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la «Interpretación de la Biblia en la Iglesia», con un largo y excelente discurso de Juan Pablo II sobre el mismo asunto, y con un prefacio escrito por el cardenal Ratzinger.

El documento fue publicado en 1993 (por PPC de Madrid, y disponible en servicioskoinonia.org/biblioteca). Sobre el ecumenismo dice lo siguiente: «Si el ecumenismo, en cuanto movimiento reciente y organizado, es relativamente reciente, la idea de la unidad del pueblo de Dios, que este movimiento se propone restaurar, está profundamente enraizada en la Escritura»; y más adelante: «Puesto que la Biblia es la base común de la regla de fe, el imperativo ecuménico comporta, para todos los cristianos, una llamada apremiante a releer los textos inspirados en la docilidad del Espíritu Santo» (último apartado antes de la conclusión).

El diálogo ecuménico no se centra en temas dogmáticos, sino en la creación de una fraternidad cristiana y eclesial liberadora aquí y ahora en la tierra. El ecumenismo tiene como objetivo unir la fuerza ética y espiritual de las Iglesias en la lucha por los Derechos Humanos, por la Paz y la Justicia, desde la opción por los pobres. La visión dogmática de la declaración de la DI, que destruye todo ecumenismo posible, deslegitima todo el testimonio de las Iglesias cristianas en la construcción del Reino de Dios aquí sobre la tierra. Al declarar la DI que la Iglesia católica es la única Iglesia, y que las Iglesias protestantes y evangélicas «no son Iglesias en sentido propio», se destruye el trabajo ecuménico en favor de la Paz y la Justicia, especialmente en el Tercer Mundo, donde este testimonio cristiano ecuménico es fundamental. En este sentido la deslegitimación que hace la DI del ecumenismo no es inocente.

d) La declaración *Dominus Iesus* y el diálogo inter-religioso

El capítulo de la DI sobre la Iglesia, las religiones y la salvación, es el capítulo más ofensivo y peligroso de todo el documento. En el trasfondo hay un gran desprecio por las religiones no cristianas y una demostración de poder sobre ellas. Las grandes religiones están fundamentalmente en el Tercer Mundo, especialmente el cristianismo, el islam, el hinduismo, el budismo, el taoísmo y muchas otras. Además de las religiones autóctonas propias de África, Asia y América Latina. El catolicismo está sobretudo en América Latina y Caribe (Brasil es el país católico mas grande el mundo). Europa ha perdido su identidad cristiana y es hoy un continente descristianizado. Por estas razones el diálogo inter-religioso adquiere una importancia vital para el Tercer Mundo. Este problema no existe para un documento totalmente eurocéntrico y romano.

La DI dice en síntesis que la salvación ofrecida por Dios a toda la humanidad, necesita de la Iglesia católica para que esta salvación sea posible; que las diferentes tradiciones religiosas no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica; que los ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores, son un obstáculo par la salvación; que los

no cristianos se hallan en una situación «gravemente deficitaria» frente a la plenitud de medios salvíficos que se encuentran en la Iglesia católica (ver las citas completas al comienzo de este artículo). Con estos presupuestos dogmáticos el diálogo del cristianismo con las religiones llega a ser casi imposible.

En el Tercer Mundo el diálogo inter-religioso tiene como temas «teológicos» las situaciones de guerra, hambre, violencia y la explotación colonial de las grandes empresas transnacionales. Dialogamos sobre la riqueza humana, cultural y espiritual de los pueblos de los tres continentes del Tercer Mundo. El cristianismo llegó a América Latina, África, Oceanía y Asia con la expansión del colonialismo de una Europa fundamentalmente cristiana. Esta es una situación objetiva, que no niega las intenciones evangelizadoras de muchos misioneros y de algunos profetas que denunciaron la crueldad de la explotación colonial. Todas las religiones del Tercer Mundo, incluido el Cristianismo, deben afirmar su identidad y unir sus fuerzas espirituales para romper con el colonialismo, inicialmente europeo y luego norteamericano. Para los católicos la ruptura con el colonialismo europeo, no significa romper nuestra comunión universal con el obispo de Roma.

En este diálogo inter-religioso todos dan testimonio por la vida y nadie busca «convertir» a nadie. No se tratan temas dogmáticos, sino la «salvación» de la muerte masiva en los tres continentes del Sur. Este diálogo inter-religioso ya comenzó, cuando desde los años 70 se reúnen periódicamente teólogos de Asia, África y América Latina para repensar la fe, las religiones y las teologías desde el Tercer Mundo, en ruptura con el colonialismo europeo. Cuando la DI deslegitima el diálogo inter-religioso desde un dogmatismo cristiano eurocéntrico, destruye todas las fuerzas religiosas y espirituales que buscan la liberación del Tercer Mundo y la salvación de la vida de millones de seres humanos en el Sur del planeta. Es en este contexto donde la Iglesia católica debe definir su identidad y misión.

Conclusión

El documento DI no es un artículo de un teólogo cualquiera, sino un documento del Magisterio de la Iglesia que busca con autoridad definir la fe y el dogma católico. Ya muchos teólogos han declarado que este documento ha sido un grave error en la Iglesia católica. Yo quisiera ir más lejos y afirmar que la declaración DI hace visible la crisis que vive actualmente nuestra Iglesia. En forma más específica creo que vivimos *una crisis irreversible de un modelo determinado de Iglesia*. Esta crisis es irreversible, porque sólo puede ser superada en la construcción de *otro modelo de Iglesia* al interior de la misma Iglesia católica. Insisto que no se trata de *otra* Iglesia, sino de *otro modelo* de Iglesia, al interior de ella y sin romper su unidad fundamental. Este nuevo modelo de Iglesia tiene sus raíces en las Sagradas Escrituras y en la tradición apostólica de la iglesia, y más recientemente en el concilio Vaticano II y los sínodos de Medellín y Puebla y toda la inmensa corriente teológica liberadora surgida y todavía viva en América Latina y el Tercer Mundo. Esta crisis irreversible del modelo conservador de Iglesia se hace aún mas grave, pues es una parte fundamental de la crisis mucho mayor de la misma civilización cristiana occidental y del Imperio actual, el más poderoso en la historia de la humanidad, que se declara explícitamente cristiano. Cuando un imperio se identifica con el cristianismo, ello es una derrota para la Iglesia. Urge pensar al Señor Jesús desde los pobres y excluidos del Tercer Mundo.

Pablo Richard

A missão da Igreja

Quando um texto não é «*recebido*» pela comunidade eclesial, algo quer dizer. Pode-se pensar que alguns escolhem atuar marginalmente, fazer uma espécie de «seleção» e não levar em conta determinados elementos para não ter a obrigação de mudar; porém isso seria pensável se se tratasse de uma atitude ou de um grupo muito determinado ou específico, não quando é algo que parece ser universal (católico). Também se pode pensar, então, que se trata de algo que a comunidade eclesial não reconhece como próprio, que aparece como externo, ou imposto. Nesse caso, muito mais teológico, responde ao «*sensus fidelium*» (o modo de pensar dos fiéis); o mesmo Catecismo afirma que: «*Guiado pelo Magistério da Igreja, o modo de pensar dos fiéis (sensus fidelium) sabe discernir e acolher o que nestas revelações constitui um chamado autêntico de Cristo ou de seus santos à Igreja*» (nº 67). Nessa mesma direção, todavia há um ponto central: como recebe ou não a comunidade cristã um texto ou doutrina. Na história da Igreja houve dezenas de casos em que a hierarquia propôs ou impôs coisas, ou elementos teológicos que se afastavam da fé, e não foram aceitos pelo Povo de Deus. O teólogo J. Ratzinger coloca como exemplo disso a tendência ariana, praticamente unânime na hierarquia que, sem dúvida, só graças à «*infalível atitude dos fiéis assegurou a vitória da fé nicena*»⁵⁹. O mesmo poder-se-ia dizer dos concílios da era chamada «conciliarista», como os de Constância, Basileia e Florença (s. XV), que com o tempo, totalmente, ou em parte, não foram aceitos pela Igreja.

O ponto de partida para compreender isso é, sem dúvida, o Espírito Santo. É ele que inspira a Igreja para crer (*dom da fé*), para a qual a «Igreja» discerne sua presença em textos (para começar, nos mesmos textos bíblicos, conformando assim o cânon, o «*textus receptus*») e ações. É esse Espírito, «*alma da Igreja*» (EN 75), que permite reconhecer sua própria presença ou ausência. Essa sensibilidade do Povo de Deus permite-lhe saber-se na mesma frequência do falar de Deus por uma sintonia comum. É isso que se chama teologicamente «*recepção*», quer dizer a atitude do povo de Deus de receber ou não um escrito ou um tema. Isso revela uma clara concepção dialogal da revelação: se o Espírito está presente no Magistério quando pronuncia uma palavra, também deve estar presente no Povo de Deus para que essa palavra seja recebida. Quando esses dois momentos estão presentes, então nos encontramos com um pé na fé da comunidade eclesial.

Para uma melhor compreensão dessa idéia, coloquemos um clássico exemplo bíblico: os profetas. Com muita frequência os profetas sofreram rejeição do povo ao qual foram dirigidas suas palavras. Os profetas estão convencidos de que têm uma palavra de Deus para dizer («assim diz o Senhor», «oráculo do Senhor», «palavra de Deus dirigida ao profeta»... são terminologias características); o profeta, diante da realidade que vê (os profetas às vezes são chamados também de «*videntes*») sabe descobrir se o que observa é ou não conforme a vontade de Deus. E o sabe porque está em sintonia com Deus (ou melhor, por sua grande *simpatia* com Deus, de *syn*, 'com' e *pathos*, 'sentir'... o profeta sente o mesmo que Deus sente diante da realidade, sente com Ele). Assim, o profeta fala em nome de Deus, porém o povo não o escuta; sem dúvida, tempos depois, esse mesmo povo reconhece que o que esses profetas disseram realmente era algo que Deus mesmo lhes dizia, e segue dizendo, e assim vai reconhecendo os livros proféticos entre os livros inspirados. Quando o povo os recebeu, esses textos se incorporaram ao cânon bíblico, coisa que não ocorreu com dezenas de outros textos da mesma época, ou inclusive anterior.

⁵⁹. - El nuevo Pueblo de Dios, Barcelona 1972, p. 168.

Por que um texto como a *Dominus Iesus* não foi recebido pelo conjunto da comunidade eclesial? Poderíamos dizer que é porque ela não nasceu inspirada pelo Espírito, antes pelo temor, ou o autoritarismo, ou uma espécie de fundamentalismo; porém, olhemos o que parece ter sido o «sentir do povo fiel»: há vários elementos que parecem ter influído, alguns antigos, outros modernos. O velho adágio: «*fora da Igreja não há salvação*», que tantos males causou à mesma Igreja, que se pretende ver como «dona da verdade» (e «única dona») parece estar latente em todo o texto (ver nota 82); frases como «*deve ser firmemente crido*» (nn. 5, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 20) parecem recordar os velhos «anátemas» e excomunhões, ressaltando coisas que aparecem como «contrárias à fé» (nn. 6, 10, 12, 14, 19, 21); e outros aspectos contemporâneos, como o pluralismo religioso, ou celebrações ecumênicas com comunhão, muito freqüentes, especialmente em países onde há uma importante diversidade religiosa; essas atitudes são qualificadas de «*relativismo*» (nn. 4, 5, 22).

É interessante notar que uma das justificações dadas para fundamentar a idéia de «ter a verdade» se fundamenta no ser *missionário* da Igreja, e inclusive argumenta-se biblicamente com os textos do Ressuscitado: a Igreja tem uma missão que nasce do mandato de Jesus e que é proclamar o mistério de Deus, que é Uno e Trino. Em Mc 16,15-16; Mt 28,18-20; Lc 24,46-48; Jo 17,18; 20,21; At 1,8 a Declaração fundamenta o princípio de toda sua exposição (DI 1).

Porém, que dizem realmente esses textos? Dizem verdadeiramente isso que o texto afirma? Vejamos brevemente, usando os critérios que o mesmo Magistério propõe – referendado pelo então Cardeal Ratzinger – na Interpretação da Bíblia na Igreja (1993), a fim de que não se diga que pretendemos «*ler e interpretar a Sagrada Escritura fora da Tradição e do Magistério da Igreja*» (DI 4).

***Mt 28,18-20:** Não há dúvida que o Evangelho de Mateus é um evangelho que desenvolve uma importante eclesiologia. O conflito com Israel se desfechou e Mt pretende apresentar ao novo povo como o verdadeiro Israel, e às autoridades e escribas cristãos como os verdadeiros intérpretes da «*Lei e dos profetas*». Na aparição do Ressuscitado, as mulheres, só têm por missão comunicar aos discípulos, uma vez que não são valorizadas como testemunhas. Sem dúvida, o texto como se encontra é tardio, como a fórmula trinitária do Batismo o indica. Como é freqüente em Mt, o texto parece estar aludindo a textos do AT; nesse caso, foram propostas referências a Dn 7,14 e a Jos 1,1-9. O paralelismo dos termos e elementos teológicos característicos de Mt nos convidam a preferir esta última possibilidade (sem excluir, necessariamente, a primeira): Jesus aparece como Moisés, inclusive o encontramos, uma vez mais, no monte. Os seus, como Josué, devem «ir», recebem «tudo», se convida a «ensinar» a fazer e operar como lhes foi ensinado, e se lhes afirma que não serão abandonados... O poder que Jesus recebe é provável que se refira ao que Deus lhe deu (passivo divino: «me foi dado» – por Deus) a partir da ressurreição. Tampouco, há unanimidade entre os estudiosos se «todas as gentes» supõem só os não judeus, ou se inclui também aos judeus. A teologia do «novo Israel» não indica que «todo Israel» tenha rechaçado a Jesus, ao que parece é preferível entender que os judeus estão incluídos nesse envio. O «fazer discípulos» tem duas partes: batizar e ensinar (de modo semelhante, mesmo que na ordem inversa, encontramos na Didaqué). O que devem ensinar os discípulos que fazem discípulos? Devem ensinar o que Ele ensinou (não um aspecto, mas seu ensinamento e sua vida) e ser assim «*uma extensão do seu ministério*»⁶⁰. Isso não é senão expressar de modo sintético e conclusivo o que o Evangelho havia mostrado ao longo de toda a obra. A Igreja deve mostrar-se como continuadora da obra de Jesus, só que agora, ampliando-a a todas «as gentes».

***Lc 24,46-48 / At 1,8:** é sabido que a forma do *kerigma* tem dois momentos: morte e ressurreição de Jesus. Lucas, ao final do seu evangelho, prepara sua obra seguinte, o livro dos Atos, e acrescenta um terceiro momento: a *pregação*. Na realidade esses textos constituem o gonzo que une ambos os livros, o primeiro, e o programa literário de Atos, o segundo. Hoje em dia é difícil desconectar Lc de At, especialmente o final daquele do começo deste; ambos são, sem dúvida, uma obra literária conjunta. Assim, «*assegura-se que a obra de Jesus de Nazaré se*

⁶⁰.- W. D. Davies-D.C. Allison, The Gospel According to Mathew (vol. 3), Edimburgh 1997, p. 686.

perpetua através da missão de seus discípulos»⁶¹. De fato, enquanto a característica do ressuscitado em Mateus é «estarei com vocês», a característica em Lucas-Atos é o envio do Espírito Santo como continuador na Igreja da obra de Jesus; é para isso que incorpora narrativamente a «ascensão», como ausência teológica que remarca o «tempo da Igreja». O texto de Atos, serve de «programa» para mostrar a progressão, o crescimento da palavra conduzida pelo Espírito. Não há dúvida que «a Igreja cristã que Atos apresenta é uma Igreja missionária»⁶².

***Mc 16,15-16:** o final abrupto do evangelho de Marcos, e a falta de comunicação da parte das mulheres do anúncio da ressurreição, levou a que se acrescentassem tardiamente fragmentos; muitos deles inspirados nos evangelhos restantes. Inclusive os textos não são unânimes nos diferentes manuscritos (ainda que já conhecidos por Santo Irineu no século II). As características maravilhosas que ocorrerão entre os Onze parecem inspiradas em Atos, e algumas aparições parecem inspiradas em Lucas. Sem dúvida, tantos sinais extraordinários têm como finalidade «*apresentar de maneira gráfica a atuação de Cristo exaltado, que está na sua comunidade*»⁶³. O batismo recebido com fé aparece em relação à salvação e ao juízo futuro, com isso o texto se torna promessa e ameaça, com coloração deuteropaulina. Como Jesus, que no começo do Evangelho anunciou «o Evangelho» (1,14), agora são os seus os que devem anunciar também a mesma mensagem de Jesus em todo o mundo.

***Jo 17,18:** é parte importante da teologia do Quarto Evangelho apresentar Jesus como o «enviado» (do Pai). A maior parte dos autores coincide em afirmar que nesta temática subjaz a imagem do *šelíaj*, a instituição judia daquele que goza da mesma autoridade que tem aquele que o envia ou que têm aqueles que o enviam (ver 13,20) ; ainda que recentemente A. Bash propôs levar em conta a instituição greco-romana do 'embaixador'. Nesse sentido, quase poderíamos dizer que Jesus é o «*único apóstolo*» do Evangelho de João. Este texto da «oração sacerdotal», aparenta ser anacrônico, porque até aqui não há «enviados» (isso ocorrerá em 20,21); o que ocorre é que aqui se reconhece aos que – no tempo do autor do evangelho – são reconhecidos como enviados. O termo «*como*» revela que o envio de Jesus é modelo do envio dos discípulos; porém esse envio ocorrerá, como dissemos, mais adiante;

***Jo 20,21:** novamente o envio é «*como*» o do Pai, com o que se pretende apresentar «*a comunidade intrínseca de uma missão única*»⁶⁴; assim, «*as atitudes que o mundo adote em relação aos discípulos serão consideradas como referidas ao mesmo Jesus Cristo*»⁶⁵. A missão-envio de Jesus continua nos discípulos; assim como a presença permanente do Pai se descobre na vida do Filho, assim o Filho «permanece» nos discípulos. Na conjunção de dons escatológicos dados «aos seus» pelo Ressuscitado (paz, alegria, perdão, Espírito) o envio ressalta a continuidade da presença de Cristo na vida da comunidade do discípulo amado. A missão do Paráclito, que continua a obra de Jesus, uma vez que este se «foi», reforça o sentido e missão «dos que crêem» e são por sua vez enviados.

*A passagem *do Jesus histórico à Igreja*: é muito difícil questionar que o Jesus histórico reuniu em torno a si um grupo, e que de um modo particular elegeu '12' como sinal evidente de sua pretensão de reunir o Israel disperso; o sinal é certamente escatológico. Também é mais provável que a comunidade dos seguidores de Jesus (que provavelmente era mais ampla que os 12), e que incluía mulheres, tenha experimentado um envio do Ressuscitado para continuar sua missão. Os mesmos que acompanharam a Jesus em sua missão se sabem continuadores dessa missão depois da páscoa.

Sem dúvida, entre a pregação de Jesus e a pregação da comunidade pós-pascal há um salto bem expresso na velha frase de Loisy, depois repetida com freqüência: «*Jesus pregou o Reino, e veio a Igreja*». Por outro lado, também se diz com certa razão que «*Jesus pregou o Reino e a Igreja pregou a Jesus*». Isso levou a encontrar soluções muitas vezes distanciadas da

⁶¹- O. Mainville, De Jésus à l'Église: Étude rédactionnelle de Luc 24, «NTS» 51 (2005) 207.

⁶²- E. Haenchen, The Acts of the Apostles. A Commentary, Oxford 1971, p. 93.

⁶³- J. Gnllka, El Evangelio según Marcos (vol II), Salamanca 1986, p. 418.

⁶⁴- X. Léon Dufour, Lecture de l'Évangile selon Jean (vol. 4) Paris 1996, p. 234.

⁶⁵- L. H. Rivas, El Evangelio de San Juan. Introducción. Teología. Comentario, Buenos Aires 2005, p. 530.

bíblica como a frase de Orígenes de que Jesus é a «autobasiléia» (o «auto-Reino»). É indiscutível que a Igreja primitiva viu em Jesus, em sua Páscoa, o início do reinado de Deus, e a pregação tendeu a unir os dois aspectos, como se vê em textos dos Atos: «*Ele (Paulo) lhes ia expondo o Reino de Deus, dando testemunho e tentando persuadi-los sobre Jesus, baseando-se na lei de Moisés e nos Profetas, desde a manhã até a tarde*» (28,23; ver 8,12; 28,31). Certamente, a Igreja primitiva descobriu uma estreita conexão entre o reino pregado por Jesus e sua pessoa, e reconhece sua missão como *pregar este reino e pregar Jesus*.

Obviamente temos que reconhecer, todavia, um salto mais amplo. Em um acontecimento certamente extraordinário, a comunidade cristã «vai mais além» tanto do Antigo Testamento, como do dito pelo mesmo Jesus, e – movida pelo Espírito Santo – se lança (certamente com dificuldades, conflitos e rejeições) a anunciar a «Boa Notícia do Reino» também aos pagãos. Isso representa, claramente, uma ruptura com a pretensão de Jesus de ir «às ovelhas perdidas do povo de Israel» para ir, agora, «até os confins da terra». Ir «por todo o mundo» anunciar o mesmo reino de Deus que Jesus pregou. Isso é, anunciar aos «sobrecarregados e angustiados», «aos pobres e coxos», aos excluídos de todos os sistemas, a Boa notícia de que Deus se aproximou com «entranhas de misericórdia», de que lhes vai ao encontro e pretende sua felicidade, sua «bem-aventurança».

Paulo VI dizia que a Igreja «*existe para evangelizar*» (EN 14), quer dizer, para mostrar ao mundo a Boa Nova do Deus que se revela como Pai, e que nos faz irmãos. A comunidade cristã não poderia deixar de anunciar o Evangelho do Reino sem ser infiel a seu serviço diante dos varões e mulheres de seu tempo; e certamente não seria «cristão» renunciar à convicção de que temos uma Boa Notícia que é necessária para a felicidade da humanidade. Porém, isso não significa que esta Boa Notícia é «a única boa notícia», nem que a Igreja é «a única» que pode comunicar ao mundo «a» Boa Notícia. Disso não falam os textos bíblicos, e seria forçá-los pretender que o digam (ou «fazê-los dizer»).

Há outro elemento a que queremos aludir, ainda que brevemente, já que a teologia – nesse caso a expressa pela *Declaração* – parece distanciar-se do que a Bíblia nos apresenta: há vários anos, o teólogo J. Ratzinger afirmou que a Igreja se apóia no Jesus histórico⁶⁶, e é evidente que do seu ministério e do que os evangelhos expressam, podemos reconhecer como originais, dois sacramentos, o Batismo e a Eucaristia. O Batismo é o que nos incorpora a Cristo, nos «mergulha em Cristo». Por isso não se compreende que a *Dominus Iesus* radique a verdadeira «eclesialidade» de uma ou outra comunidade na Sagrada Ordem Episcopal (DI 17). Nada mais semelhante nessa atitude à eclesiologia piramidal do pré-concílio, ou o esquecimento do sacerdócio do povo de Deus. Negar o nome de «Igrejas» a comunidades às quais reconhecemos o Batismo pelo fato de não lhes reconhecer o Episcopado, parece centrar a eclesialidade onde evidentemente não está. O Povo de Deus é o povo dos filhos, e a filiação adotiva não vem por nenhuma cadeia de sucessão senão pela ação gratuita de Deus que nos recebe como filhos, que nos torna «filhos no Filho». Para a Igreja Católica romana, a Ordem sacra é um ministério e um serviço ao Povo de Deus e finalmente a hierarquia⁶⁷. Para Paulo é no Batismo que recebemos a plenitude dos bens, é no Batismo onde «já não há judeu, nem grego, nem escravo nem livre, homem e mulher, porque todos somos um em Cristo Jesus» (Gl 3,18). É o Batismo que nos faz estar «em Cristo», porém a *Dominus Iesus* parece dizer que sem o ministério ordenado, o estar em Cristo é parcial, não há verdadeira fraternidade nem verdadeira Igreja.

Que é a Igreja no NT? Não podemos desenvolver aqui extensamente este tema tão importante, porém é claro que se prosseguimos sustentando que «*a Bíblia é a alma da teologia*» (Vaticano II, João Paulo II), não parece sensato oferecer uma eclesiologia que se afaste tanto da bíblica. A Igreja se vê como continuadora de Israel (Mt), o Povo crucificado (Mc), a comunidade conduzida pelo Espírito (Lc e At), os ramos que permanecem unidos à vide para dar frutos de amor (Jo), o mesmo Cristo que atua, porque nos submergimos «Nele» (Paulo), a comunidade escatológica conduzida por Cristo Cabeça de seu Corpo (Cl - Ef), uma «comunidade organizada» com dirigentes que são servidores –não sacerdotais– (cartas Pastorais), a comunidade da Nova

⁶⁶.- J. Ratzinger, Implicações pastorais da doutrina da colegialidade dos bispos, «Concilium» I(1965)63.

⁶⁷.- Cf. Y. Congar, A Igreja como Povo de Deus, «Concilium» 1(1965)10.

Aliança (Hb), o lar – pelo batismo – dos que não o têm (1Pd), os fiéis e testemunhas ante a crise (Apocalipse).

É verdade que há diferentes eclesiologias nas *«Igrejas que os apóstolos nos deixaram»*, e que determinado tempo histórico pode recomendar levar em conta mais uma eclesiologia que a outra, porém sem deixar de reconhecer a todas as demais como verdadeiras e «eclesiais». Uma eclesiologia baseada na Ordem Sacra parece uma eclesiologia do poder, e não uma eclesiologia de irmãos com um Pai comum, uma eclesiologia que pretende olhar o Reino de Deus para converter-se; *«a lei própria da Igreja na terra, em virtude de sua estrutura sacramental, está caracterizada pela tensão entre Igreja e reino de Deus»*⁶⁸. Uma leitura da Bíblia usada para «provar», e não para deixar que seja uma Palavra de Deus na história, não toma a Bíblia como *«a alma da teologia e da Igreja»*⁶⁹, e por mais que o proclame não é fiel ao Vaticano II.

A Declaração Dominus Iesus não teve uma recepção eclesial, e, com certeza, teve muito má recepção nas Igrejas irmãs. E não parece que a causa tenha sido uma 'ditadura do relativismo', senão uma oposição a uma outra ditadura, aquela das vozes que erigem-se em donas únicas da verdade, como únicos e autorizados intérpretes do Concílio Vaticano II, e como 'Vox Dei' que não soube escutar previamente a 'Vox Populi'.

Eduardo de la Serna
Quilmes - Argentina

⁶⁸. - M.-J. Le Guillon, art. «Iglesia» em *Sacramentum Mundi* (vol. 3), Barcelona 1976, col. 611.

⁶⁹. - W. Kirchschräger, *Das Studium der Bibel als Seele der Theologie*, «BuK» 60(2/2005)115.

Lá em casa há muitas moradas!

Episódio 1: Padre Lima está radiante de alegria. Já são 5 anos! A Igreja parece que, agora sim!, entrou nos eixos. Sua *Comunidade Católica Apostólica de Nosso Senhor do Bonfim* finalmente sente-se segura porque confia em seu Pastor maior. Não, não estamos falando da *Dominus Iesus*; dela, ele e seus fiéis nada sabem! O que lhes importa é que seu líder, José Carlos de Lima – também conhecido como Pai Simbá –, a fim de melhor servir as necessidades espirituais de seu povo umbandista, decidiu formar-se em teologia e chegou a ser ordenado padre católico. Tempos depois, pediu oficialmente afastamento e fundou a Igreja espiritualista supramencionada. Uma pequena obra que já celebrou o 1º quinquênio! E é lá que, numa missa mensal de rito muito semelhante ao católico romano, Pe. Lima «recebe» durante a homilia o espírito do Pe. Gregório, morto há mais de uma década, e que tinha fama de ser, além de vidente e milagreiro, um verdadeiro «pai dos pobres».

O projeto de Pe. Lima é extremamente iluminador. Ele ilustra um movimento importante em parcelas significativas da população latino-americana: ancoradas em sua religião e cultura de origem – ou nos traços mais profundos que delas restaram – vão ao encontro do cristianismo para extrair dele tudo aquilo que possa enriquecer sua própria experiência de origem. Não ligam a mínima para nosso orgulho ocidental ferido. Imaginam que, se há algo bom e verdadeiro na tradição cristã, eles também têm o direito de saborear. A seu modo!

Episódio 2: Na manhã de 23 de janeiro de 2003, João Paulo II recebeu em visita *ad limina Apostolorum* os membros do Regional Sul 1 – São Paulo, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Em seu discurso de saudação, o papa recomendou vivamente aos bispos que cuidassem da participação ativa dos fiéis na vida sacramental da Igreja. Destacou a religiosidade popular como tema importante e o sincretismo religioso como uma das principais ameaças. Mesmo admitindo a presença, no Brasil, «de vários grupos culturais, que são uma manifestação a mais da catolicidade da Igreja», João Paulo afirmava «não ser possível descurar aqui a consideração da cultura afro-brasileira no quadro mais amplo da evangelização *ad gentes*». Detendo-se no universo dos cultos afro-brasileiros, Sua Santidade concluía:

A Igreja Católica vê com interesse estes cultos, mas considera nocivo o relativismo concreto de uma prática comum de ambos ou de uma mistura entre eles, como se tivessem o mesmo valor, pondo em perigo a identidade da fé católica. Ela sente-se no dever de afirmar que o sincretismo é danoso *quando* compromete a verdade do rito cristão e a expressão da fé, em detrimento de uma autêntica evangelização⁷⁰.

Ora, o que entende o papa ao dizer que o sincretismo «é nocivo *quando...*»? Haveria aqui uma brecha para deduzir que, se o sincretismo não comprometer a verdade do rito, etc., então ele seria bem-vindo? Estaria o papa admitindo que a verdade do rito e a expressão da fé não surgem de uma hora para a outra e que uma autêntica evangelização pressupõe um longuíssimo processo de encarnação do espírito evangélico na vida das pessoas e das comunidades? Estaria o papa reconhecendo perante seus pares brasileiros que o único acervo de critérios que o povo possui para julgar se o evangelho é, de fato, «notícia boa» é sua própria cultura autóctone e, portanto, não pode automaticamente largá-la para se tornar «evangélico»? Será que os bispos brasileiros ensinaram ao papa, naquela ou em outras ocasiões, que o povo do Candomblé só pode dizer sim a Jesus quando o compara com Oxalá e os outros orixás – e só compara quem reconhece a pertinência dos dois termos de comparação? Teriam nossos prelados argumentado que, em vez de largar o cristianismo para ficar somente com seus deuses, o povo-de-santo preferiu – num ímpeto de amor gratuito – continuar com o orixá Jesus e respeitando as rezas

⁷⁰ © L'Osservatore Romano - 1 de Fevereiro de 2003. O grifo no *quando* é meu!

católicas? A condescendência afro-popular não seria mais uma dessas surpresas da maneira como Deus se revela, sempre soprando inesperadamente onde quer?

Talvez, todas as perguntas acabem recebendo um sonoro «não» do magistério oficial; e tal se deve a outro acontecimento esclarecedor, que destacarei a seguir.

Episódio 3: Alguns anos antes, a Congregação para a Doutrina da Fé trazia a público a Declaração «Dominus Iesus» (DI), não conseguindo disfarçar certo tom pessimista com relação ao potencial revelacional presente nas outras tradições religiosas. Nas palavras de F. Teixeira, no texto transpira «o medo das conseqüências e implicações teológicas de uma maior aproximação com outras comunidades de fé», quem sabe pelo «receio de descobrir que Deus possa falar de formas diversificadas, enquanto dom de gratuidade e surpresa permanente»⁷¹.

Do ponto de vista cristológico, DI contrapõe o caráter pleno e definitivo da revelação de Jesus Cristo ao pluralismo religioso de princípio. Quanto a sua eclesiologia, esta retoma a clássica relação indissolúvel (ou já seria, de novo, identificação) entre Igreja e Reino de Deus. A ponto de garantir que «a verdade que é o Cristo se impõe como autoridade universal» e «a única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica e Apostólica, governada pelo sucessor de Pedro» (n. 23). Enfim, da perspectiva do Diálogo Inter-religioso (DIR), voltamos a litigar com a conhecida afirmação da necessidade da Igreja para a salvação.

Se, de um lado, houve quase unanimidade na época ao se reconhecer que o documento apenas ratificava teses tradicionais do magistério da Igreja, de outro, não deixou de simbolizar uma tremenda «pá de cal» na esperança de que se avançasse na trilha aberta pelo Vaticano II.

Falando especificamente do diálogo inter-religioso, DI envereda por um caminho bastante tortuoso ao cassar a qualidade de revelação das demais tradições religiosas. Sua proposta de distinção entre fé teologal e crenças religiosas reedita a presunçosa separação entre religiões naturais e sobrenaturais, que desqualifica as primeiras como meros movimentos humanos em direção ao Absoluto, que não chegariam a experimentar o Absoluto enquanto tal. É difícil, hoje em dia, encontrar um teólogo cristão de bom senso que ainda admita tais categorias para explicar o histórico processo da autocomunicação de Deus à humanidade.

Se a DI estiver totalmente correta, só resta mesmo à Igreja «proclamar a necessidade de conversão a Jesus Cristo e a adesão à Igreja através do Batismo e dos outros sacramentos, para participar de modo pleno na comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo» (DI 22). Porém, seria essa a única maneira de encarmos o pluralismo religioso de fato?

Episódio 4: Para a nossa sorte – de cristãos e teólogos deste início de século –, há quase 40 anos, já no apagar das luzes do grande Concílio Vaticano II, vinha a público a dogmática (sim, dogmática – basta ver toda a sua primeira parte doutrinal!) Constituição *Gaudium et Spes*. Para J. L. Segundo, a grande novidade eclesiológica do Concílio está justamente nos 45 primeiros parágrafos dessa *Constituição*. Destacarei a seguir as asserções mais alvissareiras do texto:

a) GS 22e: O que vale para os cristãos, em ordem à salvação, vale igualmente para todos os homens e mulheres de boa vontade;

b) GS 22f: A única diferença está em conhecer pela fé o destino global que Deus confere ao ser humano;

c) GS 11: Esta fé se destina a ajudar a humanidade a encontrar soluções mais humanas a seus problemas históricos;

d) GS 19c, 21b.f: Têm razão as pessoas que, de boa fé, aceitam ou não a Deus e a seu evangelho, na medida em que os vejam traduzidos em soluções humanizadoras. Portanto, a Igreja se compromete a averiguar com seriedade até onde as realizações devidas a cristãos possam levar a uma negação da fé;

e) GS 16: O cristão deve, portanto, se unir aos demais homens e mulheres na busca da verdade, já que a verdade revelada só pode ser cumprida ao se tornar verdade humanizadora;

f) GS 43b: Os leigos protagonizam esta função eclesial sem buscar soluções prontas nas autoridades da Igreja, nem mesmo em assuntos graves, uma vez que esta não é a missão delas;

⁷¹ Para esta e outras reações ao citado documento, emitidas na ocasião, ver:
<http://www.redemptor.com.br/~soter/SOTER10.html>.

g) GS 44a.c: A Igreja, nesta função de oferecer elementos humanizadores procedentes de sua fé, reconhece a dívida que tem para com o desenvolvimento da humanidade e ainda para com seus históricos oponentes e perseguidores⁷².

É claro que muita coisa ficava ainda por ser esclarecida ou formulada de modo mais preciso. Por exemplo, da letra *b* se poderia inferir que só os cristãos sabem; os demais jazem na ignorância invencível. Todavia, o principal a reter aqui é o tom positivo de quem quer ir logo ao diálogo com os demais começando pelas urgências de nossa sociedade. Só nessa perspectiva podemos nos deleitar – jamais temer ou entristecer-se – com o que descobriremos nas demais tradições espirituais.

Episódio 5: Aliás, não parecia temeroso ou desanimado o papa João Paulo II, quando afirmava, em diversas ocasiões, que «a crença dos membros das outras tradições religiosas é efeito do Espírito de verdade que opera além dos confins visíveis do Corpo Místico do Cristo» (RH 6), ou ainda que «toda oração autêntica, seja em qual for a tradição religiosa, é inspirada pelo Espírito Santo»⁷³. Todavia, a DI garante que «não se podem atribuir [aos ritos e cultos de outras religiões] a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato* própria dos sacramentos cristãos». Mais: «certos ritos, enquanto dependentes da superstição ou de outros erros (cf. 1 Cor 10,20-21), são mais propriamente um obstáculo à salvação» (DI 21).

Em vez de propormos a constrangedora pergunta sobre qual dos dois papas se equivoca (que, talvez, nem fosse esclarecedora), melhor seria optar por um *mea culpa*: quando é que nossos próprios ritos e «sacramentos» cristãos traem ou corrompem o sentido mais profundo do Evangelho? Não seria também verdade, como admitia *Gaudium et Spes* há 4 décadas, que até mesmo as realizações cristãs podem deformar a imagem de Deus (GS 21)?

Episódio 6: Os episódios anteriores esclarecem bastante porque, em muitos setores cristãos latino-americanos, ainda soe estranho falar de Diálogo Inter-Religioso (DIR) entre nossos povos, resultando numa teologia cristã do pluralismo religioso que apenas engatinha. Durante séculos, e até mesmo nas primeiras décadas que sucederam ao Vaticano II, tal esforço teológico-pastoral era pífio, em razão da absoluta «ausência» de interlocutores para o diálogo – já que, pensava-se, o povo latino-americano era essencialmente cristão e católico. Setores e práticas da população que se mostrassem mais heterodoxos eram tolerados como superstição e religiosidade popular ou atacados como perversões demoníacas herdadas de nossos ancestrais indígenas e africanos.

O caso brasileiro é lapidar a esse respeito. Desde o início do século passado, e com a permissão mais ou menos tácita da hierarquia católica, as casas de candomblé e, posteriormente, as tendas de umbanda foram sistematicamente perseguidas pela polícia. A diversidade político-religiosa era assim fichada e relegada aos dossiês de crimes comuns. Alguns autores afirmavam, até mesmo, que as religiões de origem africana eram fonte de criminalidade. A nascente psiquiatria nacional rapidamente elencou a umbanda na lista das causas de doença mental – juntamente com a sífilis, o alcoolismo e os males contagiosos. O fenômeno do transe místico em rituais do candomblé foi mal traduzido como possessão e associado à loucura e a sintomas histéricos. Além disso, a secular convivência entre religião e poder político gerou entre nós o fenômeno sociológico dos dois tipos de católico: o praticante e o não-praticante. Imaginar que sob essas práticas «católicas» existissem dezenas de sistemas religiosos autônomos – e com direito à plena visibilidade – era inadmissível.

Esse retrospecto situa as coordenadas em que se delineiam os problemas do Diálogo Inter-religioso (DIR) na América Latina. Há basicamente duas abordagens possíveis para a questão: uma considera os percalços históricos desse diálogo do ponto de vista do magistério eclesial e das reflexões teológicas que o subsidiaram – é o fio que nos traz aos impasses verificados com a DI. Outra abordagem acompanha o encontro de fato havido dos povos pré-colombianos e africanos com os europeus que aportaram nestas terras com seu catolicismo (ainda) medieval. Embora a primeira tenha sido até hoje a perspectiva que obtém mais espaço nos encontros oficiais e nas academias teológicas, seria auspiciosa uma interação maior de ambas em vista de uma compreensão menos preconceituosa e menos maniqueísta deste secular fenômeno dos encontros e desencontros religiosos entre nós.

⁷² Segui aqui um exercício hermenêutico proposto por J. L. Segundo em: *Teología abierta - v. III: Reflexiones críticas*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 33, n. 15.

⁷³ João Paulo II, Discurso de 22 de dezembro de 1986, *Osservatore Romano* 29/12/96, p. 1.

A primeira abordagem é herdeira dos ventos ecumênicos soprados a partir do último Concílio, e que por aqui deitaram raízes nas Conferências Episcopais de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). A *Dominus Iesus* (2000) deixa-a em situação delicada, pois, de fato, muitos de nós seguimos a exortação dos padres conciliares para que «seus filhos, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e a vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram» (NA 2).

Entretanto, e a bem da verdade, apesar do sinal verde conciliar, e do progresso verificado pelo DIR na Ásia e na África, a questão cultural mal foi tocada por Medellín, entrou em Puebla pela porta da religiosidade popular (de matriz católica) e adquiriu, por assim dizer, certa cidadania somente nas revisitações ensejadas pelas comemorações dos 500 anos e que culminaram em Santo Domingo.

Quase uma década antes da DI, as tensões em torno da Conferência de 1992 já mostravam a direção do vento. A Comissão 26, que discutiu a «Unidade e pluralidade das culturas indígenas, afro-americanas e mestiças» deu passos decisivos ao reconhecer nosso «continente multi-étnico e pluricultural», com uma pluralidade de «identidades sociais e religiosas» (n. 226). Todavia, o documento final alterou a conclusão ao trocar «identidades religiosas» por «cosmovisão de cada povo», e acrescentar que estas «buscam, porém, uma unidade a partir da identidade católica» (SD 244). Aceita-se, portanto, a pluralidade cultural e social desde que esta não implique em pluralidade religiosa.

Santo Domingo revela – bem antes que a futura DI – uma chaga que permanece aberta: a busca e a preservação da "identidade católica" parecem conflitar com o desafio do diálogo ecumênico e do diálogo inter-religioso. A Comissão 26 já afirmara a «ininterrupta ação de Deus, através do seu Espírito, em todas as culturas» (225-1), entendendo a inculturação como «um processo conduzido a partir do interior de cada povo e comunidade» (225-2).

Entretanto, o documento final reivindica o protagonismo da Igreja universal como juíza de "um processo que vai do Evangelho ao coração de cada povo e comunidade com a mediação e linguagem de símbolos compreensíveis e apropriados, segundo o juízo da Igreja" (SD 243). Assim, onde os bispos reunidos em Santo Domingo haviam escrito que «a tarefa da inculturação é própria das Igrejas particulares, sob a direção dos seus pastores, com a participação de todo o povo de Deus», a revisão final romana acrescentou que «os critérios fundamentais neste processo são a sintonia com as exigências objetivas da fé e a abertura à comunhão com a Igreja universal» (SD 230).

Esses *flashes* dos documentos oficiais do magistério mostram claramente que – independentemente dos «esclarecimentos» que seriam proporcionados pela DI – houve entre nós avanços, mas também permaneceram não poucas áreas de tensão no tema ainda embrionário do DIR.

Episódio 7 (Ou: Como seguir a vida apesar da *Dominus Iesus*): O ponto mais delicado e controverso, tanto para os teólogos mais afinados com o paradigma romano quanto para os mais sensibilizados pelas CEBs, é a realidade do sincretismo e da dupla pertença religiosa, quando inteiras comunidades espalhadas pelo continente vivem seu cristianismo popular sem abrir mão de milenares tradições religiosas.

Para muitos teólogos afeiçãoados às causas libertadoras populares, esta é uma questão «apenas» pastoral. Não creio que seja apenas isso. O problema é essencialmente teológico, pois recoloca em novas coordenadas a reflexão sobre o objeto e os processos da revelação de Deus à humanidade. Para mim, o sincretismo é a história da revelação em ato.⁷⁴ Porque faz parte da revelação também a maneira como os povos foram chegando aos dogmas⁷⁵, isto é, em meio a avanços e retrocessos, erros e acertos, gestos amorosos e pecaminosos.

Ademais, essa realidade dá um toque muito especial à discussão sobre os percalços do DIR na América Latina. Por isso mencionei acima a necessidade de complementar seu estudo com uma segunda abordagem. Esta deve acompanhar o encontro de povos pré-colombianos e africanos com europeus católicos, procurando dar voz e vez à perspectiva de seus protagonistas. Quando assim o fazemos, e simplesmente nos colocamos à escuta do fenômeno em si, nos

⁷⁴ Trato longamente deste tema em meu livro: *Interfaces da revelação* (São Paulo: Ed. Paulinas).

⁷⁵ Dogmas nada mais são do que traduções simbólicas da experiência da revelação divina.

damos conta de que, na verdade, durante os séculos nos quais o catolicismo se impôs de forma hegemônica, os diversos povos que aqui se encontravam ou para cá vieram, entabularam, a seu modo, seu próprio DIR. E, graças a Deus, não tiveram acesso a nenhuma DI em seu trajeto.

A ortodoxia católica continua dialogando mal com o fenômeno do sincretismo, porque quase sempre pressupõe a existência de um cristianismo acabado, definido, prefixado, pretendendo, a partir dele, se confrontar com suas versões imperfeitas, mal acabadas ou mesmo deformadas. Tal postura tem impedido até hoje que teólogos e magistério oficial levem em consideração um dado evidente: muitos praticantes de liturgias provenientes de religiões tradicionais africanas ou pré-colombianas não se sentem na obrigação de renunciar à fé cristã (majoritariamente católica). Aliás, em alguns casos (como no candomblé brasileiro), ser católico é *conditio sine qua non* para que o noviço seja admitido no processo iniciático. Várias vezes, constatei este fenômeno até mesmo nas CEBs; e as pessoas implicadas pareciam sentir-se bastante à vontade. Como mãe Sônia, sacerdotisa de um *terreiro* umbandista, que me dizia: «Eu sou católica, apostólica, romana e espiritista, graças a Deus».

Outro fenômeno, bem mais recente, completa o quadro: muitos Agentes de Pastoral Negros ultrapassaram a fronteira católica numa busca legítima de suas raízes africanas e do resgate da própria auto-estima. E começaram a cultivar concomitantemente dois amores: a tradição cristã recebida e a tradição ancestral (re-) descoberta.

Como abordar isto, não digo pastoralmente, mas antes, teologicamente? Antes de falar em deformação do cristianismo autêntico, seria prudente recordar a hegemônica ideologia católica de então, que se mostrava, quase sempre, desumanizadora e anti-evangélica, com seu vistoso desprezo pelo corpo e pela dimensão terrena. Se a cosmovisão original africana a influenciou, foi, por sorte, no sentido de frear sua tendência maniqueísta.

Os desafios que o sincretismo religioso suscitam poderão ser, afinal, benéficos para uma releitura bíblico-teológica do próprio cristianismo – ensinamento sussurrado por nossos antepassados numa prática dialogante que já dura cinco séculos. Um pequeno exemplo, em geral não levado em conta nos DIR oficiais, é a total indiferença de tais religiões ancestrais pelo que chamaríamos de ideologia da «guerra santa» e seus similares. Nas pesquisas que realizei no Brasil ficou patente que o povo fiel às origens africanas, e mesmo aqueles setores da população que levam avante e simultaneamente «duas religiões», não pretendem, em geral, desafiar ou apostatar da ortodoxia cristã. Na realidade, lidam há séculos, com variações populares do catolicismo. Um catolicismo sincrético, enfim. Portanto, as críticas e/ou a condenação de tais fenômenos são, afinal, ineficazes por serem demasiado assépticas; a saber, partem de um catolicismo imaginário que ninguém jamais viu.

Fica, porém, a questão: o que há de positivo, complexo e criativo nas construções sincréticas? E que há de preconceituoso ou simplesmente equivocado nos estudos que se têm realizado sobre este assunto? S. Ferretti, que estudou detidamente o sincretismo afro-católico no Brasil, cataloga três graus ou variantes dos principais significados desse conceito. Partindo de um hipotético caso zero de separação ou não-sincretismo, chega ao nível três, da convergência ou adaptação, passando por dois níveis intermediários: a mistura, junção, ou fusão (nível um) e o paralelismo ou justaposição (nível dois). Desse modo, «existe convergência entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; (...) existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; (...) mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e (...) separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou *axexê*, no *arrambam* ou no *lorogum*, que são diferentes dos rituais das outras religiões»⁷⁶.

Um olhar menos apologético propiciará à reflexão teológica sobre o sincretismo um dos principais eixos do DIR na América Latina. Afirmar essa *fé sincrética popular* é postular, de certa forma, que o sopro do Espírito já está agindo nas demais tradições culturais antes, contra ou apesar do contato com as comunidades cristãs. Tomando emprestado um termo caro a meu amigo Torres Queiruga, o povo *inreligioso* o que pode ou quer acolher da tradição cristã. De fato, muitos praticantes da tradição dos *orixás*, da *umbanda* ou de outras variáveis religiosas de nossa herança indígena e africana se sentem – como no caso da Comunidade liderada pelo citado Padre Lima/Pai Simbá – sinceramente católicos. Acolheram em suas tradições de origem o enxerto cristão, expurgaram o que lhes pareceu desumano ou sem-sentido, misturaram o que não tinha mesmo muita importância e mantiveram o que julgaram positivo e enriquecedor para sua própria cosmovisão.

⁷⁶ *Repensando o sincretismo*, Edusp, 1995, p. 91.

Portanto, se o diálogo já está seguindo seu trajeto, resta à teologia e ao magistério cristãos o desafio de adotar a atitude mais adequada para levar adiante o que já existe. Em vez dos esclarecimentos prepotentes e presunçosos de DIs e similares, a tarefa ineludível da comunidade cristã é oferecer, sempre que lhe for pedido, aquilo que de mais genuinamente cristão (= evangélico) nossa Tradição simbólico-litúrgica soube preservar.

Afonso Maria Ligorio Soares⁷⁷

⁷⁷ Especialista em Diálogo inter-religioso, é membro do Centro Atabaque de Teologia e Cultura Negra. Autor de: *Interfaces da revelação – pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso*, (Paulinas, São Paulo 2003).

A propósito da evangelização explícita

A Declaração *Dominus Iesus* revisitada⁷⁸

O Decreto sobre o *Múnus Pastoral dos Bispos na Igreja*, do Vaticano II (28.10.1965), e a Declaração sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus, da Congregação para a Doutrina da Fé (6.8.2000), têm nomes semelhantes. Ambos falam do «Senhor» que caminha. Mas o Senhor caminha, nesses documentos, em direções diferentes. O Decreto do Concílio inicia seu discurso em nome do «Cristo Senhor» (*Christus Dominus*), que desceu do céu e veio, enviado pelo Pai, para salvar o seu povo (cf. CD 1). A Declaração da Congregação invoca o «Senhor Jesus» (*Dominus Iesus*), que subiu ao céu e, ao despedir-se dos seus, deu ordens e falou com «toda a autoridade» (DI 1). No Decreto, os bispos do mundo inteiro se lembram da responsabilidade para com toda a Igreja e com o mundo; e essa responsabilidade se desdobra na partilha e no especial cuidado «pelos pobres e humildes» (CD 6; 7; 13). Na Declaração, a Congregação para a Doutrina da Fé dirige-se a um público interno e enfatiza a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja Católica. Falando em nome da Igreja, da qual é um setor minoritário, porém hegemônico, adverte aos «Bispos, teólogos e todos os fiéis católicos» (DI 3a) sobre «posições errôneas ou ambíguas» (DI 3b). Seus destinatários parecem, na Declaração, propensos ao «relativismo religioso» (DI 22a) e negligentes com o anúncio obrigatório de Jesus Cristo que é «caminho, verdade e vida» (Jo 14,6; cf. DI 22a).

Ao falar em duas linguagens diferentes – o *Christus Dominus* falando *ad extra* e a *Dominus Iesus*, *ad intra* –, o leitor se pergunta se essas linguagens representam brigas entre setores internos da Igreja Católica ou meramente linguagens táticas que não comprometem a estratégia comum de anunciar ao mundo a salvação em Jesus Cristo. Mas esse mundo tem fome de pão e sentido que façam parte de sua salvação, e não de sentenças. Com a sua sensibilidade particular, a Congregação para a Doutrina da Fé não se dirige aos pobres; nem os menciona uma única vez, certamente, por ter a consciência de que se trata de uma «correção interna», de uma «briga de brancos» que não atinge os pobres, cujo problema não é a fé, mas a fome. Em todo caso, o mundo das religiões que é, mormente, o objeto da *Dominus Iesus*, é o mundo dos pobres.

I. Sete advertências

Nas sete afirmações destiladas da Declaração *Dominus Iesus*, essa procura separar o trigo, representado pela Igreja Católica, do joio, representado por outras religiões e denominações cristãs. Tendo feito esse «discernimento», aparecem, na leitura dos autores da Declaração, os contornos da Igreja Católica como única Igreja de Cristo.

1. Pluralismo religioso sem legitimidade eclesial

Na Igreja Católica existem pessoas que confundem o pluralismo *de facto* com o pluralismo *de jure* (DI 4a). O pluralismo das religiões que de fato existe não pode alegar um direito ou uma certa legalidade à sua existência. O pluralismo de fato, no interior de um estado leigo, é legal; no interior da Igreja Católica, porém, ele é ilegítimo e mentiroso, porque a sua legitimidade passaria pela coincidência com a verdade.

⁷⁸ CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. A data de sua publicação, 6 de agosto de 2000, é não só a Festa da Transfiguração do Senhor, mas também o dia da triste comemoração de 55 anos da bomba atômica sobre Hiroshima.

2. A verdade absoluta e única

A partir de Platão, passando por Plotino, Agostinho, pela filosofia medieval subordinada à Teologia Escolástica e por alguns místicos, assumiu-se na Igreja Católica o princípio da unicidade e veracidade do ser. Tudo o que realmente existe é *um e verdadeiro, é belo e bom*⁷⁹. Em tudo o que é dividido pode se pressupor uma falta de ser, uma deficiência ontológica, uma falta de veracidade, de beleza e de bondade. Portanto, a «verdade absoluta» da fé é única e universal. Ela vale para toda a humanidade. Não pode haver duas ou mais verdades nem duas ou mais igrejas, credos ou religiões que, internamente dividam entre si a verdade. Portanto, a verdade absoluta é única e o pluralismo religioso é um ajuntamento de múltiplas inverdades.

3. A subsistência da verdade definitiva de Cristo na Igreja Católica

O lugar da verdade definitiva e completa é a Igreja de Cristo. A única Igreja de Cristo é a Igreja Católica (DI 16c). Prova disso é a objetividade e totalidade da verdade encontrada na revelação, transmitida na Bíblia. A posse e reta interpretação da Palavra de Deus é garantida pela sucessão apostólica. Esta garante a continuidade histórica entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica (ib.). Sucessão apostólica, tradição doutrinária, revelação divina e «toda a autoridade» garantida por Jesus «até a consumação dos tempos» (Mt 28,18ss; cf. DI 1a; 17c) garantem a verdade da fé ensinada pela Igreja Católica. As comunidades cristãs que não aceitam «a doutrina católica do Primado que, por vontade de Deus, o Bispo de Roma objetivamente tem e exerce sobre toda a Igreja» (DI 17a) não são Igrejas⁸⁰.

4. As religiões sem eficácia salvífica

Entre as religiões não-cristãs e a Igreja Católica existe uma diferença essencial, não gradual. Nas religiões, podem-se encontrar fragmentos de eclesialidade e «lampejos» de verdade (DI 2b; *Nostrae Aetate* 2), «elementos de religiosidade que procedem de Deus», como as «sementes do Verbo» (AG 11; NA 2; cf. DI 21b), saberes populares, meia-verdades e inverdades, que em seu conjunto são insuficientes para alcançar a salvação. Determinadas orações e ritos das outras religiões podem assumir um papel de preparação ao Evangelho; «não se pode, porém, atribuir-lhes a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos. (...) Certos ritos, enquanto dependentes da superstição ou de outros erros (cf. 1 Cor 10,20s), são mais propriamente um obstáculo à salvação» (DI 21b).

5. Assimetria estrutural entre fé teologal e crenças humanas

Em decorrência da assimetria entre Igreja Católica e religiões não-cristãs, existe também uma assimetria importante entre os adeptos da Igreja Católica e os seguidores de outras religiões. Os católicos têm uma fé teologal. Os não-católicos seguem apenas crenças duvidosas (cf. DI 4a; DI 7c). A fé significa a aceitação da verdade revelada, na graça, enquanto a crença dos outros, sua *credulitas*, é uma construção cultural, portanto, meramente humana (ib.).

6. Salvação dos não-católicos mediada pela Igreja

O fato de que a Igreja Católica é o único «instrumento de salvação para toda a humanidade» (DI 22a) e Jesus Cristo o único mediador e caminho da salvação, não anula a vontade salvífica universal de Deus. Como se deve pensar a vontade salvífica universal de Deus para com os mais de 5 bilhões de pessoas que «não são formal e visivelmente membros da Igreja»? Para eles está prevista uma especial «graça» que provém de Cristo; uma graça misteriosamente concedida por Deus e mediada pela Igreja Católica (DI 20b, c; cf. AG 7). Ela, com seus mais de um bilhão de adeptos, é mediadora de uma graça especial para os demais. Através dessa construção, a *Dominus Iesus* garante virtualmente a unicidade e unidade da Igreja Católica que não é «um» caminho entre outros, mas «o único» caminho de salvação. As

⁷⁹ *Omne ens est unum, verum, pulchrum et bonum.*

⁸⁰ *Communitates ecclesiales (...) Ecclesiae non sunt* (DI 17b).

religiões não são caminhos complementares à Igreja. Nessa perspectiva, deve-se interpretar a fórmula: fora da Igreja não há salvação.

7. O diálogo inter-religioso como instrumento da missão *ad gentes*

O diálogo inter-religioso acontece entre posições de fé verdadeira e crenças duvidosas. Esse diálogo não substitui, mas conserva na íntegra, a necessidade do «perene anúncio missionário da Igreja» (DI 4a) e sua missão *ad gentes* (DI 22b), rumo ao «mistério da unidade» católica (DI 2b). A finalidade da missão é a participação e incorporação plena de toda a humanidade, de todas as religiões e de todos os cristianismos na Igreja única de Cristo, que é a Igreja Católica. O diálogo que faz parte da missão evangelizadora da Igreja é um instrumento da missão *ad gentes* (DI 22b). A negação do valor salvífico às religiões e a afirmação de sua «situação gravemente deficitária» não diminuem o «sincero respeito» da Igreja Católica por elas (DI 22a).

II. Cinco canteiros de obra

Para o conjunto das afirmações da *Dominus Iesus*, não existe uma evolução teológica entre o tempo antes e depois do Vaticano II, embora essas se apresentem como leitura autêntica do Vaticano II. Continuam os ressentimentos contra o *aggiornamento*, pensado por João XXIII e os padres conciliares, como princípio estruturante de uma leitura teológica inserida no tempo e no espaço, marcados pela presença de Deus, e de uma nova ética missionária no mundo.

Ressentimentos e o medo simplificam as causas e procuram respostas lineares no passado. Nas entrelinhas da Declaração escutam-se lamentações, como essas: O *aggiornamento* e as aberturas iniciados pelo Vaticano II não trouxeram nenhum benefício para a Igreja Católica. As estatísticas nos campos sacramental, vocacional, moral e social estão em livre queda. Apontam para falhas de disciplina, firmeza e clareza do anúncio. As falhas produziram, pelo relativismo como espírito do tempo e pela indefinição na pertença eclesial, uma crise de identidade. Ao pluralismo e relativismo pós-modernos, a *Dominus Iesus* tem poucas respostas: unicidade universal, identidade fundamental e doutrina compacta e compactada, como o chamado Catecismo Universal, agora na forma de um vade-mécum. Sendo assim, a *Dominus Iesus* dá a «tendências relativizantes uma resposta fundamentalista»⁸¹.

Nesse contexto, o diálogo inter-religioso parece um conchavo entre perdedores sem perfil eclesial e identidade. Os grandes vitoriosos, no campo religioso, as seitas, rejeitam o diálogo. Apostam, com certo sucesso estatístico, ao anúncio explícito que apresentam com um conteúdo fundamentalista e, em sua forma, com agressividade. Os autores da *Dominus Iesus* sabem do risco da violência inerente ao anúncio militante dos fundamentalistas. Não incentivam a violência, mas, tampouco promovem a paz, ao apontar, basicamente, só para aquilo que separa a Igreja Católica das religiões, numa perspectiva inversa à *Nostra Aetate*, que considera «o que é comum aos homens e os move a viver juntos o seu destino» (NA 1a).

A seguir aponta-se para alguns canteiros de obra eclesial, onde a conectividade retrospectiva e linear da *Dominus Iesus* não dá conta do seu propósito de se apresentar como a leitura única da tradição cristã; não dá conta das práticas eclesiais autorizadas, nem do mundo em que vivemos.

1. Conectividade colonial

A *Dominus Iesus* reabilita argumentos e práticas missionárias da época colonial, sem explicitamente falar delas. É o método da substituição de «crenças» pela «fé católica». A missão dos Doze Franciscanos, por exemplo, que em 1524 chegaram à terra de Tenochtitlan/México para converter os Astecas, está plenamente respaldada pela *Dominus Iesus*. Fragmentos dessa catequese foram resgatados por Bernardino de Sahagún: «Por causa dos vossos pecados Deus enviou seus vassalos, os espanhóis, que vos conquistaram e fizeram miseráveis (...). Com isto

⁸¹ Kessler, Hans, *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von «Dominus Iesus» und pluralistischer Religionstheologie*. Em: *Theologische Quartalschrift* 181(2001/3)212-237, aqui 223.

fostes castigados, para que terminásseis as não poucas ofensas a seu coração (...). Muitos são vossos enganos que vos deixaram vossos pais. Nisso nada há reto, nada verdadeiro, nada digno de se crer, tudo isso são só palavras vãs. Mas tudo o que vos dizemos, tudo está no livro divino»⁸².

Ao legitimar, teologicamente, a maioria das práticas missionárias pré-conciliares, a *Dominus Iesus* desautoriza qualquer «complexo de culpa» ou atitude penitencial, causados por essas práticas. Pelo contrário, cobra essas práticas, novamente, e denuncia a sua ausência como relativismo e laxismo.

2. Conectividade contemporânea

A Igreja Católica respeita e aproveita hoje a legalidade teórica do pluralismo, que é a base das democracias modernas, sem reconhecer a sua legitimidade concreta. A democracia moderna garante um espaço público a cada denominação religiosa para dizer a sua verdade, desde que ela não seja uma bandeira de guerra contra os que não partilham essas convicções. A democracia liberal permite, por exemplo, publicar e citar os Atos dos Apóstolos, onde Estevão chama os judeus de deicidas (cf. At 7,52). Mas os cristãos de hoje não podem mais chamar os judeus de deicidas e, ao mesmo tempo, prometer defendê-los contra qualquer forma de racismo. A linearidade bíblica pode tornar-se fundamentalismo grosseiro. Sob esse aspecto, a *Dominus Iesus* se torna refém de muitas de suas citações bíblicas.

Hoje, pode-se dizer sobre o Dalai Lama, em *off* ou num livro dirigido a um público interno, que ele está, sob o ponto de vista da fé católica, numa «situação gravemente deficitária». Ao convidar esse mesmo Dalai Lama a Assis para rezar junto com o papa e outros líderes religiosos, já não se pode dizer a mesma coisa. E João Paulo II confessou, corretamente, depois do encontro de Assis, a sua convicção de que «toda a oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo, que está misteriosamente presente no coração dos homens» (RM 29a). Segundo o espírito da *Dominus Iesus*, João Paulo II teria tido a obrigação de um anúncio explícito diante dos representantes religiosos em «situação gravemente deficitária» e de convidá-los para aceitar «a doutrina católica do Primado que, por vontade de Deus, o bispo de Roma objetivamente tem» (DI 17a).

Hoje, a *Dominus Iesus* pode abertamente dizer que as religiões dos povos indígenas não têm «a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos» (DI 21b). Como fica, porém, a situação do missionário e da missionária que convivem com um determinado povo indígena? Essa «verdade» não pode ser dita em público nas aldeias através de uma suposta evangelização explícita.

A luta pelo projeto indígena não se resume somente na luta pela terra como medida compensatória. O projeto indígena e a luta por sua autonomia incluem também a sua autonomia religiosa e teológica, hoje articulada na Teologia Índia. Recorrer ao Concílio de Trento para opor a «eficácia salvífica *ex opere operato* própria dos sacramentos cristãos» às religiões indígenas revela desprezo e desconhecimento: desprezo à gratuidade embutida na realidade sacramental pela ação do Espírito Santo e desconhecimento sobre a eficácia e gratuidade da vida ritual entre os povos indígenas e a presença das «sementes do Verbo» e do Espírito Santo em suas culturas (RM 28a).

Hoje existe um «consenso dos fiéis» (cf. LG 12a) de que seria ridículo o papa dizer ao Dalai Lama que este, sob o ponto de vista religioso, está numa «situação gravemente deficitária». Também seria ridículo se os missionários entre os yanomami dissessem que a religião yanomami é salvificamente irrelevante. A verdade que não pode ser dita ou que pode ser dita somente a um determinado público interno já não corresponde ao critério da verdade, que é a unicidade, a universalidade e a simplicidade. Se não corresponde ao critério da unicidade, dúvidas sobre a sua deficiência ontológica são compreensíveis. A verdade divina não fala com duas línguas. Ela é simples (*simplex*) como a flor indefesa no campo.

Num belo artigo sobre *O diálogo das religiões e a relação judeu-cristã*, o Cardeal Ratzinger lembrou a vinculação que existe entre «verdade» e «pobreza». E ele cita a Apologia de Sócrates em que este aponta para a sua credibilidade ao defender um Deus cuja defesa não lhe traz nenhuma recompensa social ou material: «Eu disponho de uma testemunha qualificada para a

⁸² Cf. SUESS, Paulo. *Conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – Século XVI*, Vozes, Petrópolis 1992, p. 434s; 470.

verdade do meu discurso, minha pobreza»⁸³. No cristianismo, é a pobreza do próprio Deus, a pobreza da *kénose*, da encarnação, do presépio, da cruz e do pão eucarístico. A avalista da verdade absoluta de Deus é a pobreza e não a eficácia. «A pobreza é a verdadeira aparição divina da verdade»⁸⁴, escreveu o então Cardeal Ratzinger, e, a partir da teologia latino-americana acrescentaríamos: a pobreza na sua concretude dos pobres. Lugar da epifania de Deus, por excelência, são eles os crucificados da história, os que caíram nas mãos dos ladrões, os leprosos, os famintos e os irmãos e as irmãs menores de Jesus. Neles a Igreja reconhece «a imagem de seu Fundador pobre e sofredor» (LG 8c).

3. Conectividade terminológica

Na Igreja Católica subsiste, segundo *Dominus Iesus*, a única Igreja de Cristo que é mediadora da salvação de todos os povos. Essa afirmação se baseia na *Lumen Gentium* (8b), em que não é dito que a única Igreja de Cristo é a Igreja Católica (identificação), mas que ela «subsiste na Igreja Católica». O texto prévio apresentado aos padres conciliares ainda dizia que a Igreja de Cristo é a Igreja Católica. Esse texto foi modificado pela votação na aula conciliar que afirma a subsistência da Igreja de Cristo na Igreja Católica. Qual é a diferença?

A palavra «subsistência» está enraizada nas discussões sobre a Santíssima Trindade⁸⁵. Nessas discussões se reservou a palavra «substância» ou «essência» para expressar o ser divino em sua unidade, e a palavra «subsistência» para expressar a sua trindade. A «substância» de Deus, sua unidade, se desdobra nas três pessoas divinas da Santíssima Trindade (Pai, Filho, Espírito Santo) em três diferentes «subsistências»⁸⁶.

A palavra «subsistência» abre a possibilidade de expressar a essência (a substância) da única Igreja de Cristo em diferentes expressões históricas. A palavra «subsistência» deixou, portanto, um espaço hermenêutico aberto para diferentes maneiras históricas da catolicidade *ad intra* (o catolicismo romano é diferente do catolicismo latino-americano) e *ad extra* (a catolicidade que abrange outros cristianismos do movimento ecumênico) que o Concílio não preencheu. Afirmar, como a *Dominus Iesus* faz, que a Igreja de Cristo só está na Igreja Católica significa fechar a questão com a palavra errada. Invocar o verbo *subsistit in* e o substantivo «subsistência», que nas discussões trinitárias foram escolhidos para caracterizar o Deus Trino, para expressar a unicidade entre Igreja de Jesus Cristo e Igreja Católica, significaria uma ruptura semântica, tanto com as discussões trinitárias originais como com o espírito do Vaticano II que, visando uma conectividade analógica, não fechou a questão.

Subsistir, portanto, quer dizer que a Igreja de Cristo encontrou uma maneira histórica de existir na Igreja Católica. A *Lumen Gentium* admite que também fora da visível estrutura da Igreja Católica se encontram vários elementos de eclesialidade, como «santificação e verdade» (LG 8b). A palavra «verdade» foi acrescentada no decorrer do debate conciliar. O Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*) acrescenta a esses elementos de eclesialidade ainda outros, como a palavra revelada, os sacramentos e alguns ministérios⁸⁷. «Estes elementos, como dons próprios à Igreja de Cristo, impelem à unidade católica», conclui a *Lumen Gentium* (LG 8b); impelem, quer dizer, desafiam a pensar a «unidade católica» como unidade na «Igreja da Nova Aliança que fala todas as línguas, compreende e abraça na caridade todos os idiomas e assim supera a dispersão de Babel» (AG 4), uma unidade, na diversidade do Espírito Santo, mais ampla e universal do que a unidade da Igreja Católica de hoje. A catolicidade tem, como o Reino, uma dimensão escatológica. No momento em que ela é alcançada, nos confins do mundo

⁸³ Platão, *Apologia*, 31c.

⁸⁴ RATZINGER, Joseph Kardinal, *Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis*, em: IDEM, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3. ed., Urfeld, Bad Tölz 2003, p. 93-121, aqui 116.

⁸⁵ *Mía ousía, treis ùpostáseis*: uma substância, três subsistências (*una substantia, tres subsistentiae*) ou uma essência (homousios = consubstancial) e três maneiras de existir que são as três pessoas da Santíssima Trindade. Cf. BEIERWALTES, Werner, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, p. 25-40.

⁸⁶ Cf. loc. cit.: A substância subsiste de três maneiras: «*substantia subsistit tripliciter*».

⁸⁷ Cf. o respectivo comentário de Aloys Grillmeier, em: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 12, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil I, Sonderausgabe, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986p. 173-175.

e do tempo, ela também é superada e libertada de suas amarras, porque Deus será tudo em todos.

A *Lumen Gentium* fala da subsistência da Igreja de Cristo na Igreja Católica no capítulo sobre o «mistério da Igreja». Não falar demais sobre o mistério pode ser uma maneira de respeitá-lo, ou, como Wittgenstein dizia: «Depois de superar as sentenças, vê-se o mundo corretamente. Sobre aquilo que não se pode falar, a gente deve se calar»⁸⁸.

4. Conectividade apostólica

Na história da humanidade e da Igreja nada funciona na pura linearidade ou pela ruptura dicotômica. Entre linearidade e ruptura se instala a dialética histórica que assume os opostos através de um terceiro que novamente há de ser para liberar a sua energia histórica. Nessa dialética, deve-se compreender a conexão com as origens da Igreja e sua inserção nos processos históricos. A transmissão das origens não passa por um oleoduto, mas por campos abertos. Na transmissão da história não existe magia, mas dialética. Isso vale para todos os elementos apontados para provar que a Igreja Católica é a verdadeira Igreja de Cristo; vale para os textos bíblicos, pelas tradições e definições doutrinárias; vale também para a própria sucessão apostólica. Se a posse e reta interpretação da Palavra de Deus são garantidas pela sucessão apostólica, como *Dominus Iesus* afirma, então parece que essa sucessão é o divisor das águas entre aqueles que pertencem e aqueles que não pertencem à Igreja de Cristo (cf. DI 16c).

Depois da morte e ressurreição de Jesus, o primeiro anúncio era o anúncio oral de testemunhas. Quando esse testemunho se tornou controvertido, nos meados do segundo século, surgiu a questão da legitimidade das testemunhas. O grupo dos «gnósticos» que afirmou ter uma mensagem secreta desde os tempos de Jesus se colocou contra os «eclesiásticos». Irineu de Lion (+ 202), que se tornou decisivo nessa discussão, estabeleceu o princípio de que a verdadeira tradição estaria nas comunidades que podem estabelecer uma linha sucessória com um dos 12 apóstolos. A tradição apostólica, a verdadeira doutrina, segundo Irineu, está garantida na sucessão apostólica. Sucessão, como estrutura, e tradição, como conteúdo, são sinais, não automatismos mecânicos, da apostolicidade da Igreja. Mas, já no tempo de Irineu, houve brigas entre bispos que corresponderam ao critério da sucessão apostólica, e que se excomungaram reciprocamente da comunhão eclesial. Em resumo, a história mostra que pode haver bispos, sem linha sucessória, que se mantenham firmes na fé (China!), e que bispos, cuja linha sucessória até os apóstolos era comprovada, se tornaram heréticos. Portanto, a sucessão apostólica não funciona como um oleoduto que automaticamente garante a continuidade histórica entre a Igreja fundada por Cristo e a Igreja Católica.⁸⁹ Na construção conceitual da Igreja Católica e de sua ortodoxia, o *sensus fidelium* – dispensado pela *Dominus Iesus* – era um elemento importante, reassumido pela *Lumen Gentium*: «O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1 Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato de fé» (LG 12a).

5. Conectividade prospectiva

Também um documento, que visa disciplinar e corrigir práticas consideradas relativizantes no interior da Igreja, não pode perder totalmente a perspectiva *ad extra* na dupla dimensão de servir a Deus e ao mundo.

O diálogo inter-religioso não pode ser abolido nem assumido como um anexo metodológico da missão *ad gentes*. O diálogo inter-religioso tem estatuto próprio. O Vaticano II «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 a vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores socioculturais que entre eles se encontram» (NA 2c).

A *Dominus Iesus* deve ser lida não como um documento substitutivo dos textos conciliares, mas no interior do espírito do Vaticano II, que reconhece nas religiões a experiência de Deus e o valor salvífico (cf. LG 16; AG 7; GS 22). Sem esse reconhecimento, a Igreja Católica abriria mão de sua catolicidade, se isolaria e atestaria a si mesma a incapacidade de dialogar. O

⁸⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*, n. 6,54 e 7.

⁸⁹ Cf. NEUNER, Peter. *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, p. 229ss.

medo da dissolução pós-moderna da identidade, em benefício de uma arbitrariedade casual e experimental sem limites e sem rumo, é, de um certo modo, a negação da presença de Deus no barco da história. Entre a determinação de testemunhar a própria fé e de evangelizar explicitamente os outros, e o fanatismo intolerante e o fundamentalismo guerreiro, muitas vezes, há apenas uma tênue linha de separação⁹⁰.

Ao traçar linhas normativas, no mapa da moralidade pública, para a relação entre Igreja Católica e religiões não-cristãs, deve-se conhecer os extremos e seus perigos: o realismo substancialista da afirmação de valores e o relativismo subjetivista de sua negação. Como sabedoria pedagógica e pastoral se impõe

a) enfatizar questões e soluções comuns entre Igreja Católica e as religiões não-cristãs em articulação com a comunidade ecumênica; é a conectividade evangélica de S. Paulo no Areópago (At 17,23.27);

b) esclarecer questões e soluções não-aceitáveis por ambas ou por uma das partes que exigem, subjetivamente, a «conversão» dos outros; como os ídolos e os falsos deuses estão por toda parte, essa conversão é não somente uma exigência *ad extra* (cf. AG 13), mas também *ad intra*: a Igreja que vive «sempre na necessidade de purificar-se, busca sem cessar a penitência e a renovação» (LG 8c);

c) aprofundar questões e soluções de uma conectividade analógica possível que podem gerar uma aproximação progressiva no caminhar comum pelo mundo.

Preceitos ou normas de identidade que ultrapassam o discurso de um etnocentrismo privatizado, endogâmico e ufanista, estão necessariamente ancorados em relações afetivas e jurídicas, em relações de amor e justiça, com a esfera pública da alteridade. O mapa das múltiplas identidades da sociedade pluricultural é um bem comum e é um subsídio importante para uma agenda política mais ampla.

Pablo Suess

⁹⁰ Cf. Cf. a contribuição importante do cardeal Lehmann, por ocasião da abertura da Conferência Episcopal Alemã, no dia 23.9.2002. LEHMANN, Karl Kardinal, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?* Zum interreligiösen Dialoga aus katholischer Perspektive, sobretudo p. 4-8.12-20, em: <http://dbk.de/presse/pm2002/pm2002092301.html> (8.8.2005).

***Dominus Iesus*: o temor do pluralismo religioso**

Introdução

A Declaração *Dominus Iesus*, da Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), no ano 2000, completou já cinco anos. Para todos nós teólogos que temos dedicado o nosso trabalho ao tema do pluralismo religioso, esta Declaração significou um forte impacto. Na ocasião, as repercussões foram muito negativas entre as instâncias que trabalham os temas do ecumenismo e do diálogo inter-religioso.

Vale registrar a posição do teólogo luterano Walter Altmann, que na ocasião respondia pela direção do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI): «Trinta e cinco anos de história ecumênica desde o Vaticano II – para não mencionar os esforços ecumênicos do mundo protestante já anteriores àquele conclave católico – passam em brancas nuvens, como se nenhum avanço tivesse havido».

Outra importante reação veio do cardeal Walter Kaspers, para quem o documento levou muitas pessoas a duvidar do empenho ecumênico da Igreja católica. Sublinhou que em razão de seu tom e estilo, a Declaração provocou desilusões e feridas. Reconheceu que muitos de seus amigos nas diversas Igrejas cristãs sentiram-se ofendidos e magoados com o documento, e incluiu-se entre eles.

Os efeitos negativos da Declaração fizeram-se igualmente sentir na comunidade teológica. Nos anos que se seguiram à publicação da Declaração, as obras de dois teólogos jesuítas católicos foram notificadas por contrariarem as indicações doutrinárias presentes na Declaração. Poucos meses depois da publicação da *Dominus Iesus*, ocorreu a notificação do livro «Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso», de Jacques Dupuis; e em 2004 a notificação do livro «Jesus, símbolo de Deus», de Roger Haight. Em apenas cinco anos de existência da *Dominus Iesus*, sua virulenta ação se fazia sentir na comunidade acadêmica.

Uma semelhante ação era de se esperar numa conjuntura eclesial que ao longo de quase três décadas firmou uma linha decisiva de ação em favor de uma restauração da Igreja católica e de restrição à dinâmica de abertura pós-conciliar. E o cardeal Ratzinger, então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, tinha um olhar atento e crítico ao desenvolvimento das reflexões de uma teologia cristã do pluralismo religioso. Logo no início da *Dominus Iesus* chamava a atenção para o risco das «teorias de índole relativista» que acompanhavam a defesa de um pluralismo religioso de princípio e que na sua visão colocavam em risco o «perene anúncio missionário da Igreja». Na apresentação à imprensa da Declaração *Dominus Iesus*, o cardeal Ratzinger justificou a importância do documento em razão da afirmação crescente e problemática de uma teologia do pluralismo religioso. E define como um dos objetivos propostos pela Declaração a afirmação das bases doutrinárias vinculantes e «irrenunciáveis» de orientação da reflexão teológica e da ação pastoral e missionária das comunidades católicas espalhadas pelo mundo.

Neste breve artigo não visaremos abordar todos os eixos da Declaração *Dominus Iesus*, mas exclusivamente os tópicos que envolvem a questão específica da relação do cristianismo com as outras tradições religiosas. Uma abordagem mais ampla já foi realizada em trabalho anterior.

O enquadramento do pluralismo religioso

Não é fácil reconhecer o valor do pluralismo religioso e a dignidade da diferença religiosa. Mas só sob estas condições é que pode acontecer uma abertura autêntica ao diálogo inter-

religioso. Como bem sublinhou o teólogo Paul Tillich, um dos pressupostos essenciais para o diálogo é o reconhecimento do valor da convicção religiosa do outro e de que esta convicção se funda numa experiência de revelação. Mas para que haja uma tal abertura requer-se uma especial cortesia espiritual, e isto nem sempre acontece. Na realidade, o pluralismo religioso provoca ainda muita resistência e oposição, sobretudo em razão de concepções teológicas exclusivistas ou absolutistas, que não conseguem perceber a presença da luz e do mistério a não ser nos estreitos limites do domínio religioso particular. Como bem mostrou o sociólogo Peter Berger,

o pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que conta verdadeiramente na vida. Quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo volta a exercer um grande fascínio.

Não é de se estranhar que todos os projetos restauradores incluem necessariamente em sua pauta a supressão ou limitação do pluralismo, e isto para evitar o contágio de possíveis alternativas que acabam ampliando o olhar e suscitando novas perspectivas. Há na Declaração *Dominus Iesus* um claro temor diante do pluralismo religioso, e do risco relativizador que pode acompanhar o reconhecimento de sua positividade. Mas na verdade o que ocorre é um desconforto diante de uma perspectiva que quebra ou questiona um conhecimento «auto-evidente» e que abre novos e inusitados horizontes de interpretação.

A reticência ao valor do pluralismo religioso já se expressa na firme distinção que a Declaração estabelece entre *fé teologal* e a *crença* nas outras religiões (DI 7). Estamos aqui diante de uma tradicional reflexão teológica herdada no pensamento de Karl Barth. É a clássica distinção entre revelação e religião, que ganhará continuidade em âmbito católico-romano na teologia de Jean Daniélou, Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar. De acordo com a *Dominus Iesus*, na experiência da fé teologal ocorre uma aceitação na graça da verdade revelada. Esta aceitação inexistente nas crenças das outras tradições religiosas, que constituem «tesouros humanos de sabedoria e de religiosidade», mas que se encontram ainda em busca da verdade absoluta, carecendo de «assentimento a Deus que se revela» (DI 7).

Seguindo a linha tradicional do pensamento católico-romano, o documento estabelece uma nítida distinção entre fé sobrenatural e expressões religiosas naturais. Isto já tinha sido feito pelo papa Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* (1975), quando demarca a distinção entre a religião cristã, em sua relação autêntica com Deus, e as outras religiões naturais, marcadas pela procura de Deus «às apalpadelas», como se estivessem apenas com os «braços estendidos para o céu». E também o papa João Paulo II, na encíclica *Redemptoris missio* (1990), quando fala da presença de uma «ânsia – mesmo se inconsciente – de conhecer a verdade acerca de Deus» entre os fiéis das outras tradições religiosas, e da resposta positiva a tal ânsia que vem oferecida pela convicção missionária do anúncio de Cristo.

A restrição ao ecumenismo

A Declaração *Dominus Iesus* instaura uma recepção particular do Vaticano II, onde a tônica dominante são as colocações mais restritas e fechadas da minoria conciliar. A nota dominante é aquela que define como «única verdadeira religião» a Igreja Católica e Apostólica (DI 23).

Esta tônica mais reticente e pessimista da Declaração se expressa com muita transparência no momento em que se apresenta a questão da unicidade e unidade da Igreja, em particular a interpretação feita por Ratzinger da expressão «*subsistit in*», presente no número 8 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, do Vaticano II. Para os grandes analistas do Concílio, a mudança processada na *Lumen Gentium*, quando se substitui o «est», anteriormente vigente, pelo «*subsistit in*», reflete um dos passos de maior alcance na abertura conciliar. Com esta decisão, o Concílio rompe com uma perspectiva eclesial anterior que simplesmente identificava a Igreja de Cristo com a Igreja católico-romana, abrindo um campo significativo para o reconhecimento de uma presença eclesial no mundo não católico.

O Concílio Vaticano II conheceu uma evolução interna na elaboração desta espinhosa questão. Inicialmente, fazia uma afirmação de identidade pura e simples entre Igreja de Cristo e a Igreja romano-católica (...). Mas a consciência ecumênica criada pelo diálogo com as demais Igrejas e também o fato de existirem nela tantos elementos eclesiais, como os sacramentos, a

celebração da ceia do Senhor, o cultivo da Palavra de Deus, os vários ministérios, o compromisso com a justiça e a caridade, a manifesta santidade de muitos membros, fizeram com que se nuançasse a compreensão. Cortou-se o taxativo é, em seu lugar se colocou a expressão «subsiste» (...). O sentido dos padres conciliares era estender o caráter de Igreja às demais denominações cristãs que comungam da mesma fé.

Contrariando as Atas conciliares e o esclarecimento da Comissão Teológica do Concílio, o cardeal Ratzinger retoma na *Dominus Iesus* uma interpretação restritiva da *Lumen Gentium*, reiterando a idéia de que o «subsistit in» traduz uma identificação pura e simples da Igreja católico-romana com a única Igreja de Cristo. Trata-se igualmente de uma visão que deslegitima os avanços alcançados até então na reflexão teológica comum e na caminhada ecumênica desta últimas décadas. Confirma-se na Declaração que a Igreja de Cristo existe plenamente «só na Igreja Católica» (DI 16), enquanto que nas outras Comunidades eclesiais, que não podem – segundo Ratzinger – ser identificadas como Igrejas em sentido próprio, o que existe são «numerosos elementos» da Igreja de Cristo. E isto pelo fato de não «conservarem um válido episcopado e a genuína e íntegra substância do mistério eucarístico» (DI 17).

A questão ecumênica fica, assim, meio comprometida na Declaração *Dominus Iesus*, pelo fato de se restringir à Igreja católico-romana a plenitude da eclesialidade da Igreja de Cristo e de limitar a experiência de comunhão entre as Igrejas cristãs. Na prática, como pode ser verificado em documento anterior do mesmo dicastério romano, há ainda, segundo a CDF, uma «ferida» na condição de Igreja particular das chamadas Comunidades eclesiais. E isto exige um «empenho ecumênico», que se traduz por um movimento em favor do reconhecimento «do Primado de Pedro nos seus sucessores, os Bispos de Roma». Como se percebe, trata-se de um «ecumenismo» em tom menor, que não consegue honrar a dignidade do interlocutor. Em distinta perspectiva, o cardeal Walter Kaspers, sublinhou que

o fim da atividade ecumênica não é a anexação das outras Igrejas, mas a realização da plena *communio* e da plenitude da unidade, que não pode ser uma Igreja única, mas só uma unidade na diversidade. A estrada que conduz a ela não é a conversão de todos à Igreja católica, mas a conversão de todos a Jesus Cristo.

A menoridade das outras tradições religiosas

A Declaração *Dominus Iesus* carece de um olhar mais ampliado sobre a positividade do pluralismo religioso. É um documento que se restringe a reiterar as teses tradicionais da Igreja católico-romana, que falam da «necessidade» da Igreja para a salvação e da necessária «ordenação» dos outros fiéis à mesma Igreja. A Declaração harmoniza-se com uma tendência muito presente na atual conjuntura eclesial, marcada pela afirmação da identidade, com ênfase na centralidade do anúncio explícito. O novo «entrincheiramento identitário» revela um temor polifônico: do relativismo, do indiferentismo, da dessubstancialização da fé, de uma nova reforma da Igreja. Mas também o medo das consequências e implicações teológicas de uma maior aproximação com outras comunidades de fé. De modo particular o receio de descobrir que Deus possa falar de formas diversificadas, enquanto dom de gratuidade e surpresa permanente: não só o Deus que era e que é, mas também o Deus que vem.

A forma como o documento trata as outras religiões é extremamente pobre, revelando uma teologia que não é capaz de ver na outra tradição senão um momento de passagem para uma outra considerada superior, que se arroga único canal de experiência reveladora de Deus. Nesta «teologia do acabamento», os «valores» das outras religiões são vistos como «marcos de espera» (*pierres d'attente*), enquanto destinados a encontrar o seu remate no cristianismo. Evita-se falar da autenticidade da experiência de Deus nas outras religiões para poder garantir a excepcionalidade do caminho de salvação presente na Igreja católico-romana. A *Dominus Iesus* não pode admitir qualquer hipótese que advogue complemento ou enriquecimento favorecido pelo aporte das outras tradições religiosas. É o temor de restringir o valor único da Igreja e entendê-la como «um caminho» ao lado de outros (DI 21). Daí o cuidado em delimitar o «patrimônio» espiritual das outras tradições, reconhecendo nelas unicamente «elementos de religiosidade», ou simplesmente um papel de «preparação ao Evangelho» (DI 21).

Em texto fundamental sobre a questão da identidade católica, publicado em 1986, o antropólogo Pierre Sanchis já mencionara a força e vigor do tradicional axioma «Fora da Igreja não há salvação». Por mais que a caminhada teológica dos últimos anos tenha insistido na linha da universalidade da graça e da ênfase na Igreja significada, ou seja, da Igreja invisível, da

comunhão do amor-agapé; os que defendem o peso estrutural da Igreja significativa, entendida como estrutura visível e «sociedade perfeita e desigual», reagem de forma viva a qualquer tentativa de ampliação de horizontes. Assim eles reagiram contra a teoria de Karl Rahner sobre os «cristãos anônimos», e assim continuam a reagir contra as novas tendências da teologia do pluralismo religioso. O que está em questão para eles é a salvaguarda do papel universal da Igreja visível e significativa. Em sua clássica obra sobre o catolicismo, Henri de Lubac havia antecipado o debate futuro reagindo contra aqueles que defendiam a abertura da porta da salvação aos «infiéis»:

Se um cristianismo implícito é suficiente para a salvação daqueles que não conhecem outro, porque então nos colocar em busca de um cristianismo explícito? Se todo ser humano pode salvar-se pela adesão a um sobrenatural anônimo, como poderemos estabelecer que ele tem o dever de reconhecer expressamente este sobrenatural na profissão de fé cristã e na submissão à Igreja católica?

É esta salvaguarda da Igreja significativa que De Lubac defende, e que continua a valer hoje em dia. As novas reflexões seja na teologia das missões, seja na teologia do pluralismo religioso, apontam perspectivas que incomodam e provocam, necessariamente, a reação da «sensibilidade católica». Parte-se, então, para a denúncia do que se considera «eclipse da visibilidade institucional». Como bem mostrou Sanchis, este «eclipse» vem identificado como uma «amputação», ou em menor escala, um «desequilíbrio» no caminho de fidelidade à «plenitude católica». E esta «plenitude» não pode ser alcançada exclusivamente no exercício e vivência dos valores evangélicos ou de uma fé implícita, mas exige a inserção no «corpo social e sacramental da Igreja».

Retomando a discussão, a demarcação da diferença entre as outras tradições religiosas e a Igreja católico-romana vem pontuada de forma nítida no número 22 da *Dominus Iesus*, quando se afirma que os adeptos das outras religiões encontram-se objetivamente numa «situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação». Aqui delineia-se uma perspectiva extremamente reticente, e que na verdade traduz uma ofensa às outras tradições religiosas. Deixa-se de honrar a alteridade e a irredutibilidade das outras religiões e afirma-se a arrogância de uma religião entendida como «mônada isolada» e surda ao apelo de outros valores: «a solidão dos que têm razão».

Não se deixa de falar do diálogo na *Dominus Iesus*, mas este vem enfraquecido na sua compreensão mais profunda e digna, reduzido ao reconhecimento da «dignidade pessoal» dos interlocutores, sem porém levar ao exercício essencial da humildade do «recolhimento» para poder se abrir ao patrimônio doutrinal do outro.

Há ainda um «embaraço eclesiológico» que dificulta o acesso à compreensão autêntica do diálogo. Não há como aceitar, neste tempo de pluralismo religioso, de forma tranquila e sem resistência a visão de diálogo passada pela *Redemptoris missio*, de João Paulo II: «O diálogo deve ser conduzido e realizado com a convicção de que a Igreja é o caminho normal de salvação e que só ela possui a plenitude dos meios de salvação» (RM 55). O diálogo requer outra postura, não a da superioridade, mas a da cortesia espiritual e de abertura do coração. Requer igualmente a conversão ao universo do outro. E isto não é uma tarefa fácil, mas um processo que pressupõe um indispensável estado espiritual de desapego e hospitalidade.

O diálogo verdadeiro implica não só a «arte de compreensão» da alteridade, mas também o «mútuo enriquecimento». Não pode haver diálogo se os interlocutores não se deixam «transformar pelo encontro». O diálogo é «intercâmbio de dons». Trata-se de um «lugar inquietante» onde cada interlocutor é provocado a arriscar sua auto-compreensão atual diante do desafio que acompanha a alteridade. No processo de encontro dialogal sempre acontece uma mudança, onde o que era estranho, diferente e distante torna-se verdadeiramente possível.

Como mostrou recentemente o teólogo Roger Haight, injustamente notificado pela CDF, a abertura cristã para o reconhecimento das religiões como mediações da salvação de Deus é um desdobramento natural do encontro com Jesus, que manifesta e traduz a presença amorosa de Deus aos seres humanos, do Deus da vida que selou com Noé uma aliança envolvendo todos os povos (Gn 9, 9-13). Para Haight, «as pessoas que não conseguem reconhecer a verdade salvífica das outras religiões podem implicitamente estar operando com uma concepção de Deus distante da criação».

Faz parte da arte do diálogo ser capaz de reconhecer e celebrar a universalidade da graça e sua presença em todo o canto. É saber reconhecer com o salmista que «a terra está cheia do

amor de Iahweh» (SI 33), ou com o Corão, sobre a presença universal da «face de Deus» (Corão 2,115). Um grande místico da tradição islâmica, Jâmî, que viveu no século XV, mostrou de forma magnífica a riqueza desta universalidade da graça:

Aquela encantadora menina permanecia
em seu quarto nupcial:
Uma amada amável na sua solidão
Jogava sozinha o jogo do amor;
Bebia solitária o vinho da própria beleza.

Ninguém sabia nada sobre ela.
Nenhum espelho jamais havia revelado o seu semblante.

Mas a beleza não sabe permanecer celada longamente.
A graça não suporta o grilhão do ocultamento:
Se lhe fechas a porta,
Mostrará seu rosto na janela.

Assim, ela armou sua tenda fora dos recintos sagrados,
Revelando-se na alma e em toda a Criação.
Em cada espelho manifestou a sua imagem,
E a sua história foi contada em todo lugar

Faustino Teixeira
PPCIR-UFJF

O debate atual da Teologia do Pluralismo

depois da Dominus Iesus

Cinco anos depois da publicação da *Dominus Iesus* (DI), o debate está vivo, mesmo que pareça surdo e calado. Muitos não o percebem. Não dá sinais externos, nem informação pública sobre ele. A maior parte dos teólogos prefere calar e continuar estudando e refletindo. Mas a consciência de que a atual situação não é sustentável, continua a crescer.

Tudo pareceria indicar que o pontificado de Bento XVI não seria o momento propício para avançar nele. Mas uma teologia responsável deve dizer sua palavra oportuna e inoportunamente, inclusive no inverno.

No mais, se fazemos caso à letra da DI, está proclamado oficialmente um cordial convite a explorar novos caminhos, a abordar novos campos, a encontrar novas explicações teológicas para os problemas também novos que têm se apresentado em todo este campo do significado teológico do pluralismo religioso (DI 3). Sob o amparo destes convites proclamados, farei algumas considerações muito breves.

I. Um mínimo inegociável

No atual debate da TPR existe um núcleo fundamental que deveria ser sinalizado como uma base mínima comum, não negociável, com a qual devemos todos concordar, e à qual não devemos renunciar. Em se tratando de um mínimo, podemos reduzi-la a dois princípios elementares.

1. Não podemos desprezar as outras religiões

Não é aceitável nem legítima uma posição teológica que não tenha como ponto de partida a aceitação sincera e cordial de todas as religiões – em princípio ao menos - em sua plena dignidade. Todas as religiões merecem de nossa parte uma consideração tão positiva quanto a nossa. Damos, de início, a elas, a acolhida tão sem preconceitos e uma valoração tão positiva como a que reclamamos para nossa própria religião⁹¹.

À altura desde terceiro milênio, uma TPR correta não pode pensar que só sua religião é «a» verdadeira, que só ela é revelada, que as outras são simples criações humanas, que só nela «Deus sai ao encontro da Humanidade», enquanto as outras expressam simplesmente a procura humana da divindade, ou que todo bem que as outras religiões têm, é uma participação do próprio patrimônio religioso, ou que as outras religiões são uma «preparação» dos outros povos para se aproximarem da nossa religião... Uma TPR correta não pode ser construída sobre a convicção confessada de que Deus quer que uma religião absorva finalmente todas as outras, e de que para essa situação devamos caminhar missionariamente.

Todas essas posições teológicas desvalorizam a validade das outras religiões, não valoram devidamente a ação de Deus nos outros povos, e nesse sentido, não podem ser afirmações teologicamente corretas, porque são ética e espiritualmente incorretas. Não podem participar da Verdade, porque é evidente que não participam do Bem. Não são verossímeis, porque não são «bonossímeis».

Se até agora as considerávamos como verdadeiras (em muitas culturas da Humanidade pareciam ser verossímeis), estamos numa nova etapa histórica na qual temos uma perspectiva melhor, que nos permite descobrir a deficiência daquelas posições teológicas: talvez tenham sido mal formuladas, ou mal compreendidas, ou mal colocadas. Sem dúvida, hoje devem ser reconsideradas.

2. Não podemos absolutizar nossa religião

É um princípio complementar do anterior. Não é suficiente «não desprezar» os outros: é preciso «renunciar à consciência de privilégio».

A consciência de que nossa religião é a única, de que nós somos os queridos por Deus, os prediletos, os «eleitos», aqueles aos quais Deus confiou a «missão» da salvação das outras

⁹¹ Vale aqui a conhecida «regra de ouro», que está presente em muitas religiões: «não tratar aos outros, como não se deseja ser tratado».

religiões e do mundo em geral, é um fenômeno que aconteceu em quase todas as religiões. As condições precárias de conhecimento nas quais a Humanidade tem vivido nos últimos milênios, possibilitou essa aparência. Muitas religiões tiveram como revelada essa predileção de Deus para com elas essa missão exclusiva. Hoje, porém, também aqui temos uma perspectiva melhor, com a qual faz-se evidente para nós que essa consciência, mesmo que sincera, tem sido um produto das limitações do conhecimento no qual vivemos historicamente.

De outra parte, em quase todas as religiões, a história já vivida nos mostra os erros a que essa consciência de privilégio levou os seus protagonistas: guerras por motivos religiosos, imperialismo, conquistas e avassalamentos justificados até com razões teológicas, inescrupulosa escravização de povos de outras religiões, motivada inclusive com o zelo pela salvação eterna dos vitimados, condenações e execuções de dissidentes religiosos ou simplesmente de seguidores de outras religiões, violência em geral contra as outras religiões em nome da própria.

Nesta altura da história, com tudo o que já aprendemos, e com as novas luzes que as ciências e a consciência moderna da Humanidade possibilitam para nós, sentimos a necessidade de renunciar a toda pretensão de «privilégio» ou de «eleição»⁹². Uma nova imagem de Deus exige de nós que respeitemos mais amplamente sua Paternidade Universal. Deus não privilegiou nem excluiu a ninguém. Devemos «fazer justiça à sua presença salvadora nas outras religiões»⁹³, reconhecendo que não seria Deus se tivesse deixado alguém (ou a maior parte da Humanidade) em «situação gravemente deficitária». Para Deus não pode haver nem privilegiados nem marginalizados, nem entre os indivíduos, nem entre os povos, nem entre as culturas nem entre as religiões. Deus é maior que as estreitas perspectivas com as quais o fizemos pequeno no passado. Continuar pensando em termos de privilégio religioso e discriminação cremos que é, pelo menos, um erro, se não um pecado. Hoje não é justificável continuar com a mesma pretensão.

II. Dominus Iesus: um documento *non receptus*?

Diz Paul Knitter no seu livro: «Utilizando a 'hermenêutica da recepção'», os teólogos podem encontrar o significado real da Declaração *Dominus Iesus* (DI) do cardeal Ratzinger para a Igreja católico-romana, não só analisando as nuances do próprio texto, senão avaliando a forma como sido tão amplamente criticada –rejeitada, poder-se-ia dizer inclusive - ao longo e na amplidão da comunidade católica. Com esse documento, o cardeal provocou uma ampla discussão entre os católicos a respeito precisamente do que eles pensam sobre as outras religiões. O 'sentido dos crentes' (*sensus fidelium*) a respeito dos outros crentes religiosos tem sido clarificado, graças à declaração da CDF».

Com certeza, a «recepção» de um documento do magistério, a longo prazo, é medida em unidades históricas mais amplas, inclusive em gerações. Mas isso não impede que sejam feitas avaliações mais próximas no tempo, que, mesmo sendo provisórias, expressem o que nesta hora parece poder ser olhado.

É voz comum que a DI tem suscitado uma rejeição especial, não só fora do catolicismo, senão também dentro. Pode-se afirmar que a comunidade teológica pensante e livre, unanimemente, partilha essa rejeição. Não se sente refletida no documento. E no mesmo sentido reagiu o Povo de Deus.

Mas, curiosamente, não foi uma rejeição paralisante, senão benfazeja: suscitou uma reação contrária, entendeu o questionamento explícito a setores inteiros que não se tinham ainda confrontado com essa problemática, e que agora a estudaram, refletiram, e a fizeram matéria da sua oração. Como mostrei em outra parte⁹⁴, está se estendendo pelo Povo de Deus uma difusa, mas explícita «espiritualidade do pluralismo religioso», inclusive em setores onde não existe experiência de diálogo inter-religioso. Acontece com frequência – é experiência comum no campo da formação teológica - que pessoas cristãs que não se confrontaram nunca

⁹² A. TORRES QUEIRUGA, «El diálogo de las religiones en el mundo actual», en Joaquín GOMIS (coord.), *Vaticano III. Como lo imaginan 17 cristianos y cristianas*, pág. 70ss.

⁹³ A. TORRES QUEIRUGA, em José Maria VIGIL, «Teología del pluralismo religioso», El Almendro, Córdoba 2005, pág. 8. Próxima aparição pela Paulus.

⁹⁴ *Espiritualidade do pluralismo religioso*, en ASETT, *Pelos muitos caminhos de Deus*, Editora Rede, Goiás 2003, pág. 120-134.

com os temas explícitos da teologia do pluralismo religioso, manifestam um profundo sentido intuitivo para antecipar respostas que nunca ninguém passou para eles. Uma poderosa intuição acompanha hoje a muitas pessoas cristãs, como um claro *sensus fidelium*⁹⁵: é a presença ubíqua desse novo espírito, dessa «espiritualidade do pluralismo religioso», que permeia a Igreja e inclusive a sociedade civil, e que se estande e cresce lenta mas incontinentemente⁹⁶. É, na linguagem do Vaticano II, um novo «sinal dos tempos», que nos faz lembrar o que disse Neruda: «mesmo que tirem as flores, não poderão deter a primavera».

Nesta situação, creio que, com a mesma humildade e claridade, com o mesmo respeito e liberdade, pode-se dizer que, hoje em dia, tudo parece indicar que a *Dominus Iesus* é um documento até agora «non receptus», e que isso deveria ser levado a sério pelo Magistério eclesiástico⁹⁷. São de agradecer os convites que a DI (n. 3) faz aos teólogos para explorar novos caminhos, tentar novas explicações, dar novas respostas. Os teólogos e teólogas estão aí, para ajudar. Encontrarão um ambiente que permita a eles prestar seu serviço? A instituição será capaz, mesmo na sua situação atual, de deixar abertos os caminhos que a comunidade cristã e teológica está abrindo sob o impulso do Espírito?

José Maria Vigil

⁹⁵ Diz Paulo Suess neste próprio livro digital que a *Dominus Iesus* ignora o *sensus fidelium*.

⁹⁶ Inclusive depois da DI, o cardeal Walter KASPER defendeu com força: «...O Concílio já não dizia 'a Igreja católica é a Igreja de Jesus Cristo'; já não continuava dizendo que Igreja católica e Igreja de Cristo se identificam. O Concílio afirmava, mais prudentemente, que a Igreja de Cristo subsiste (*subsistit in*) na Igreja católica... mas que fora de sua realidade visível encontram-se elementos da Igreja de Jesus Cristo, e, no caso das Igrejas orientais e ortodoxas, ademais, Igrejas verdadeira e propriamente tais. As chamamos de Igrejas hermanas. O decreto sobre o Ecumenismo chega a dizer: o Espírito Santo serve-se destas igrejas e comunidades eclesiais como instrumento salvífico para seus membros». Walter KASPER, «Adista» 64(17 setem 2001)9.

⁹⁷ Pedro Casaldàliga afirma no prólogo a este livro que a DI «foi apenas um capítulo a mais, inoportuno, lamentável». E no seu momento, cuando apareceu, no ano 2000, que era ano de jubileu e de pedidos de perdão em nome da Igreja pelos pecados históricos antigos, declarou em uma famosa entrevista que ele pedia perdão a partir de agora, sem espeerar vários siglos a que chege o momento em que se pida oficialmente perdão pela DI.

Bibliografia sobre pluralismo religioso

Uma bibliografia de teologia do pluralismo religioso pode ser encontrada nesta página mantida pela Agenda Latino-americana: <http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm>

Recomendamos também toda a **coleção «Tiempo Axial»**, especializada no tema da teologia libertadora do pluralismo religioso, um encontro entre a teologia do pluralismo religioso e a teologia da libertação, na editora **Abya Yala**, de Quito, Equador. Veja o catálogo em: [\[http://latinoamericana.org/tiempoaxial\]](http://latinoamericana.org/tiempoaxial)

E a coleção **«Religiones en diálogo»**, da editora **Desclée**, de Bilbao, Espanha. Veja o catálogo em: [\[http://www.edesclée.com/Formularios/Colecciones.asp?idColeccion=29&inicio=1\]](http://www.edesclée.com/Formularios/Colecciones.asp?idColeccion=29&inicio=1)

Também, em Google, solicite:
-teología del pluralismo religioso
-bibliografía de teología del pluralismo religioso

- AEBISCHER-CRETTOL, Monique, *Vers un oecuménisme interreligieux; jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 2001.
- ALEMANY, José Joaquín, *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia*, Desclée, Bilbao.
- AMALADOSS, Michael, *Le Royaume, but de la mission*, «Spiritus» 36/140(1995)302.
- AMALADOSS, M., *Rinnovare tutte le cose: dialogo, pluralismo ed evangelizzazione in Asia*, Arkeios, Roma 1993.
- AMALADOSS, M., «O pluralismo das religiões e o significado de Cristo», em TEIXEIRA, F. *Diálogo de pássaros*, (cfr infra) 91-92.
- AMALADOSS, M., *Diálogo y misión. ¿Realidades en pugna o convergentes?*, «Selecciones de Teología» 108 (1988) 243-244.
- AMALADOSS, M., *Pela estrada da vida; prática do diálogo inter-religioso*, São Paulo: Paulinas 1996.
- ANDERSON, G. / STRANSKY, T. (eds), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis Books, NY 1981.
- ARTIGAS, L., *Teologia della religione*, em CANTONE, C., (ed), *Le scienze della religione oggi*, LAS, Roma 1978, 225-296.
- ARTHUR, Chris, *Religious Pluralism, A Metaphorical Approach*, The Davies Group Publishers, Aurora (USA), 2000.
- ASSET, *Por los muchos caminos de Dios*, vol. I, Aby Yala, Quito, Ecuador, 2003, pp 187. *Pelos muitos caminhos de Deus*, Editora Rede, Goiás, 2003, pp 160.
- BALASURIYA, Tissa, *Teologia planetaria*, EDB, Bologna 1986.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Dare We Hope that All Men Be Saved?*, San Francisco 1988.
- BALTHASAR, H.U. von, *Das Christentum und die Weltreligionen*, Friburgo 1976.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, Zolikon-Zürich 1948, 306-397.
- BASSET, Jean Claude, *El diálogo interreligioso*, Desclée, Bilbao 1999, colección Teoría, 3. Original: *Le dialogue interreligieux: histoire et avenir*, Cerf, Paris 1996.
- BERNHARDT, Reinhold, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Desclée, Bilbao 2000, colección Teoría, 6. Con abundante bibliografía.
- BERNHARDT, J.C., *Deabsolutisierung der Christologie?* In M.v.BRÜCK, J. Werbeck (eds.), *Der einzige Weg zum Heil?*, Quaestiones Disputatae 143, Herder, Friburgo de Brisgovia 1993, pp. 144-200.
- BEVERSLUIS, Joel, *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, Novato (USA), 2000.
- BOFF, Leonardo, *Quem subverte o Concílio?*, em RELaT <http://servicioskoinonia.org/relat/236p.htm>; *¿Quién subvierte el Concilio?*, em RELaT: <http://servicioskoinonia.org/relat/236.htm>
- BOUBLIK, V., *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973.

- BOSCH, David, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll 1991, ¹²1997; *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 801 pp; *Dynamique de la mission chrétienne*, Ed. Haho Karthala Labor et Fides, París 1995, 774 pp.; *Missão transformadora. Mudanças de paradigmas na teologia da missão*, Sinodal, São Leopoldo 2002, 609 pp. *Misión en transformación: cambios de paradigma en la teología de la misión*, Libros Desafío, Grand Rapids (EEUU).
- BÜHLMANN, W., *God's Chosen Peoples*, Orbis Books, Maryknoll 1983.
- BÜRKLE, H., *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- CAMPS, A., *Partners in Dialogue: Christianity and Other World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1983.
- CANNOBIO, Giacomo, *Chiesa perché: salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- CARRUTHERS, Gregory H., *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Roma 1988, tesis doctoral bajo la dirección de J. DUPUIS.
- CASALDÁLIGA, P. – VIGIL, J.M., *Espiritualidad de la liberación*, capítulo *Macroecumenismo*, Sal Terrae, Santander 1992; Paulinas, Bogotá 1992; CRT México 1993; Envío, Managua 1993; Nueva Tierra, Buenos Aires 1993; UCA, San Salvador 1993; Conferre, Santiago de Chile 1993; Guaymuras, Honduras 1993; Lascasiana, Guatemala 1993; Amigo del Hogar, Santo Domingo 1993; en la Biblioteca de Koinonía; *Espiritualidade da libertação*, capítulo: *Macroecumenismo*, Vozes, Petrópolis 1993, ⁴1996; *Spirituality of Liberation*, Burn & Oates, Londres 1994; *Political Holiness. A Spirituality of Liberation*, Orbis, New York 1994; *Liberating Spirituality*, Claretian Publications, Manila 1996. *Spiritualità della liberazione*, Cittadella Editrice, Assisi 1995.
- CESAREA, Eusebio De, *Praeparatio evangelica*, PG 21, Migne, Paris 1987.
- COBB, John, B., *Christ in a Pluralistic Age*, 1975.
- COBB, J.B., *¿Es el cristianismo una religión?*, «Concilium» 156(1980)314-328.
- COMBLIN, J., *La actual discusión sobre la universalidad del cristianismo*, «Concilium» 16(1980). *El debate actual sobre la universalidad cristiana*, «Concilium» 150(1979)248-257.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, EDIM Ediciones, Valencia, España, 1996; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, «Civiltà Cattolica» 148(1997/1)146-183.
- CONGAR, Yves, *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1964, págs. 385-399.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración 'Dominus Iesus': documentos, comentarios y estudios*, Libros Palabra, Madrid 2002, 185 pp
- CORBÍ, Mariano, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.
- COWARD, H., *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York 1985.
- CRAGG, Kenneth, *Islam and Incarnation*, in John HICK (ed), *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-claims*, Philadelphia, Westminster 1974.
- CROCIATA, M., *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001
- CUSA, Nicolás de, *De pace fidei*, en *Opera Omnia*, vol. VII, edición de R. Klibansky y H. Bascour, Hamburg 1959.
- D'COSTA, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- D'COSTA, G., *The Meeting of Religions and the Trinity*, Faith Meets Faith Series, Orbis, Maryknoll 2000.
- D'COSTA, Gavin (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of religions*, Orbis Books, Maryknoll 2000 (Sixth Printing); *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*, Desclée, Bilbao 2000, colección «Teoría», nº 10. *La teología pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella Editrice, Assisi 1994.
- DANIELOU, Jean, *Le mystère du salut des nations*, Éditions du Seuil, Paris 1946. *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1954.
- DE AQUINO JÚNIOR, Francisco, *Diálogo inter-religioso a partir dos pobres*, «Revista Eletrônica Latinoamericana de Teologia», RELaT, número 311 (<http://servicioskoinonia.org/relat/311.htm>).
- DELUMEAU, Jean, *De religiões e de homens*, Loyola, São Paulo 2000.

- DHAVAMONY, Mariasusai, *Teologia delle religioni*, San Paolo, Milano 1997; *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1997, 292 pp.
- DULLES, A., *Models of Revelation*, New York 1983.
- DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1989, pp 363.
- DUPUIS, J., *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp 583.
- DUPUIS, Jacques, *El pluralismo religioso en el plan divino de la salvación*, «Selecciones de teología» 151/38(1999)241-253.
- DUPUIS, J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001.
- Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Orbis, New York 2002.
- El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae 2002, 360 pp
- DUPUIS IN HONOR, by Daniel KENDALL and Gerald O'COLLINS (eds.), *In Many and Diverse Ways*, Maryknoll, NY 2003, pp 256.
- DUPUIS, J., *Pluralisme religieux et mission évangélisatrice de l'Église*, «Spiritus» 122 (1991) 72.
- DUQUOC, Christian, *O cristianismo e a pretensão à universalidade*, «Concilium» 155/5 (1980)63-64.67-68.
- ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid 1978 y 1979. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vols I-III, Paris 1976-1983.
- ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristianand, Madrid ³2000 (primera ed. 1974, original francés de 1949).
- ELIADE, Mircea, «Paul Tillich e la storia delle religioni», en TILLICH, Paul, *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia 1970.
- FABRIS, Adriano - GRONCHI, Maurizio, *Il pluralismo interreligioso. Una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Cinisello-Balsano 1998, 231 pp.
- FÉDOU, Michel, *Les religions selon la foi chrétienne*, Du Cerf, Paris 1996. Trad.: *Las religiones según la fe cristiana*, Desclee, Bilbao 2000.
- FIORENZA, Francis Schüssler, *O desafio do pluralismo e da globalização à reflexão ética*, «Concilium» (289(2001-4)79-96.
- FRANÇA MIRANDA, Mário de, *Igreja e pluralismo religioso no Brasil*, Ed. Paulinas, São Paulo.
- FRANÇA MIRANDA, M., *Jesucristo, ¿un obstáculo al diálogo interreligioso?*, «Selecciones de teología» 151/38(1999)219-230.
- FREDERICKS, James L., *Faith Among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, Mahawah, New York 1999, 188 pp
- GAIFFI, F., *Il pluralismo religioso nella riflessione teologica recente: appendice bibliografica*, in A. Fabris - M. Gronchi (edd.), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, San Paolo, Milano 1998.
- GARAY, Joaquín, *Teología del pluralismo religioso y teología de la liberación*, RELaT nº 310 (<http://servicioskoinonia.org/relat/310.htm>).
- GEFFRÉ, Claude, *Le Coran, une parole de Dieu différente?*, «Lumière et Vie» 32 (1983) 28-29, Bruselas.
- GEFFRÉ, Claude., *La mission comme dialogue de salut*, "Lumière et vie" 205(1992)33-46.
- GEFFRÉ, C., *La place des religions dans le plan du salut*, "Spiritus" 138(febrero 1995)78-97. Trad. português: *O lugar das religiões no plano da salvação*, en TEIXEIRA (org), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, págs. 111-137.
- GEFFRÉ, C., *La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso*, en «Selecciones de Teología» 146 (1998) 138.
- GEFFRE, C., *Pour un christianisme mondial*, «Recherches de Science Religieuse» 86(1998)53-75; *Para un cristianismo mundial*, «Selecciones de teología» 151/38(1999)203-213.
- GEFFRÉ, C., *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, «Angelicum» 74(1997)171-191; *La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso*, «Selecciones de Teología» 37/146(abril-junio 1998)135-144.
- GEFFRÉ, C., *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?*, Editions Albin Michel, Paris1999, pp 312.
- GEFFRÉ, C., *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, en «Revue théologique de Louvain» 31(2000)3-32; *Pluralismo religioso e indiferentismo. El auténtico desafío de la teología cristiana*, en «Sal Terrae» 158(abril-junio 2001)83-98; y en <http://servicioskoinonia.org/relat/277.htm>
- GEFFRÉ, C., «Le pluralisme religieux comme question théologique» en «Vers une théologie du pluralisme religieux», *La Vie Spirituelle* 151/724 (1997) 585

- GEFFRÉ, C, «Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux», 778 *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 77(1993)3.
- GRELOT, Joseph, *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes*, «Islamochristiana» 2 (1976) 31-35.
- GÓMEZ SALAS, Benjamín, *La oración, base del diálogo interreligioso*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2002, pp 95.
- GRIFFITHS, Bede, *Casamento do Oriente com o Occidente. Hinduísmo e Cristianismo*, Paulus, São Paulo 2000.
- HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, Orbis, NY 1999, june 2000 second printing.
- HAKER, Hille, 'Compaixão' como um programa universal da cristandade?, *Concilium* 292(2001-4)60-78.
- HICK, John, & KNITTER, Paul F., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987, pp. 227. *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*. Assisi: Cittadella Editrice, 1994.
- HICK, J., *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989, pp 412.
- HICK, J., *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp 140. *Britain's New Religious Pluralism*, Macmillan, London 1980.
- HICK, J., *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, Londres 1993. Westminster John Knox, Louisville 1993. *A metáfora do Deus encarnado*, Vozes, Petrópolis 2000, pp 230. *La metáfora del Dios encarnado*, colección «Tiempo Axial» nº 2, Abya Yala, Quito 2004. Dos capítulos de este libro están -en castellano y en portugués- en la RELaT: <http://servicioskoinonia.org/relat> , nº 305,
- HICK, J., *The Myth of God Incarnate*, Westminster Press, Philadelphia 1977.
- HICK, J., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Londres 1973.
- HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires – México – Barcelona 1997, 422 pp.
- JASPERS, Karl, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949; *The origin and goal of History*, Yale University Press, 1953. *Origen y meta de la historia*, Editorial Revista de Occidente, Madrid 1950, 1965, 308 pp; Altaya, Barcelona 1955, col. «Grandes obras del pensamiento», 363 pp; Alianza, Madrid 1980. *Origine e senso della storia*, Ed. di comunità, Milano 1965.
- JAYANTH, Mathew, *De la pluralidad al pluralismo*, en «Selecciones de Teología» 163(sept. 2002)163-176; original: *From Plurality to Pluralism: Constructing a Sociological Theory of Religious Pluralism*, «Vijayyoti» 64(2000)807-824.
- JOSAPHAT, Carlos, *Evangelho e diálogo inter-religioso*, Loyola, São Paulo 2003.
- JÚNIOR, Francisco Aquino, *Diálogo inter-religioso a partir dos pobres: Por uma teologia da libertação das religiões*, en REB 63(2003)515-554, Petrópolis, Brasil. También en: <http://servicioskoinonia.org/relat/311.htm>
- JUSTINO, *Apología*, I y II, en PG 6, Migne, París 1857. (En español en *Padres Apologistas Griegos, siglo II*, BAC Madrid 1954, edición de Daniel Ruiz Bueno).
- KEPEL, Gilles, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris 1991.
- KERN, W., *Ausserhalb der Kirche kein Heil*, Friburgo 1979.
- KNITTER, P., *O Cristianismo como religião verdadeira e absoluta?*, «Concilium» 156(1980)19-33; *El cristianismo como religión absoluta*, «Concilium» 156(junio 1980)329-347. RELaT 323: <http://servicioskoinonia.org/relat/323.htm>
- KNITTER, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; twelfth printing june 2000 pp. 288. *Nessun altro nome?*, Queriniana 1991.
- KNITTER, P. *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, «Concilium» 203(enero 1986)123-134.
- KNITTER, *Hacia una Teología de la Liberación, de las religiones*, <http://servicioskoinonia.org/relat/255.htm>; también en inglés: <http://servicioskoinonia.org/relat/255e.htm>; en HICK, John, & KNITTER, Paul F., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1987, pp. 178-200.
- KNITTER, P., *Missionary activity revised and reaffirmed*, in MOJZES, P. & SWINDLER, L. (coord.), *Christian mission and interreligious dialogue*, The Edwin Mellen Press, USA, 1990, pp 61-76.

- KNITTER, P. (ed.), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Citadella Editrice, Assisi 1994
- KNITTER, P., *One Earth, many religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Book, New York 1995; *Una terra, molte religioni. Dialogo interreligioso e responsabilità globale*, Citadella Editrice, Assisi 1998, pp 330.
- KNITTER, Paul F., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll 1996, second printing 2001.
- KNTTER, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pp 256.
- KRAEMER, H., *The christian message in a non-christian world*, Londres 1947, original de 1938; reelaborado en *Religion and the Christian Faith* (1956); recogido con modificaciones en la edición francesa *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (1956).
- KRIEGER, David J., *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, Orbis Books, Maryknoll 1991, pp 219
- KUHN, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1975. Original de 1962. Postscriptum 1969 incluido a partir de 1970.
- KUNG, H., *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1986
- KUNG, H., *Em busca de um 'ethos' mundial das religiões universais*, «Concilium» 228(1990)113-134
- KUNG, H., *Paz mundial – religião mundial – ethos mundial*, «Concilium» 253(1994)159-173
- KÜNG, H., *Projeto de Ética Mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, Paulinas, São Paulo ³2001.
- KÜNG, H., *Uma ética mundial e responsabilidades globais*, Loyola, São Paulo 2001.
- KÜNG, H., - KUSCHEL, K.J. (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1994.
- KÜNG, H., *Ser cristiano*, Editorial Cristiandad, Madrid ⁵1983, pp. 105-141
- KÜNG, H., *Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987
- KUNG, Hans, *Para una teologia ecumênica das religiões*, «Concilium» 203(1986)124-131
- KUSCHEL, Karl-Josef, *Discordia en la casa de Abraham; lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996.
- KUSCHEL, Karl-Josef, *Cristología y diálogo interreligioso*, «Selecciones de Teología» 123(1992)211-221. Original: *Christologie und interreligiöse Dialog. Die Einzigartigkeit Christi in Gespräch mit den Weltreligionen*, «Stimmen der Zeit» 209(1991)387-402.
- LE SAUX, H. et alii, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, Editrice CENS, Milano 1994
- LOPES, Paulo César, *Pode um cristão ser budista?*, Paulus, São Paulo 2004.
- LUBAC, Henry de, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967.
- LULL, Raimundo, *El llibre del gentil e dels tres savis*, en *Obres essencials*, vol. I, Barcelona 1957, pp. 107-272, *O livro do gentio e dos três sábios*, Vozes, Petrópolis 2001.
- MAGNANI, Giovanni, *Storia comparata delle religioni; principi fenomenologici*. Citadella Editrice, Assisi 1999.
- MARTIN VELASCO, J., *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1998
- MAURIER, H., *The Chrstian Theology of the Non-Christian Religions*, «Lumen Vitae» 21(1976)59-74
- MENEZES, Rui De, *El pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de teología» 163(sept 2002) 177-183.
- MERTON, Thomas, *O diário da Ásia*, Vega, Belo Horizonte 1978.
- MOINGT, Joseph, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, 1993; *El hombre que venía de Dios*, 2 vols., Desclée, Bilbao 1995, pp 206 y 327.
- MOINGT, J., *Rencontre des religions*, in «Etudes» 36(1987)97-110.
- MOLTMANN, J., *No hay dos monoteísmos iguales*, «Selecciones de Teología», 43/169(2004)54-62. Original: *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichem Begriffs*, «Evangelische Theologie» 62/3(2003)112-122.
- NASR, Seyyed Hossein, *O islã e o encontro das religiões*, en BARTHOLO, R., CAMPOS, A. E. (eds.), *Islã. O credo é a conduta*, Iser/Imago, Rio de Janeiro 1990, 259.
- ODASSO, Giovanni, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Vatican City, Rom 1998, ²2002.
- O'MURCHU, Diarmuid, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, NY 1997, 197 pp
- O'MURCHU, D., *Quantum Theology. Spiritual Implications of the New Physics*, Crossroad, NY 2000, 227 pp

- O'MURCHU, D., *Religion in Exile. A Spiritual Homecoming*, Crossroad, NY 2000, 241 pp
- O'MURCHU, D., *Evolutionary Faith*, Orbis Books, Maryknoll 2002, 231 pp
- PALÁCIO, Carlos, *A originalidade singular do cristianismo*, en «*Perspectiva teológica*» 70 (1994) 333, Belo Horizonte, Brasil.
- PANASIEWICZ, Roberlei, *Diálogo e revelação. Rumo ao encontro inter-religioso*, Editora Arte, Belo Hoorizonte 1999.
- PANASIEWICZ, Roberlei, *Elección y exclusivismo*, «*Misiones Extranjeras*» 169-170(1999)25-45
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio de Dios*, Guadiana de publicaciones, Madrid 1970; *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla Edizioni, Roma 1985.
- PANIKKAR, R., *L'incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 75 pp
- PANIKKAR, R., *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1978; *Il diálogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 1988, ²2001.
- PANIKKAR, R., *Toda religião autêntica é caminho de salvação*, in VARIOS, *Ecumenismo das religiões*, Vozes, Petrópolis 1971.
- PANIKKAR, R., *El mundanal silencio*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, 174 pp.
- PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, NY 1981, revised edition. Original de 1964. *El Cristo desconocido del hinduismo*, Marova y Fontanella, Madrid 1970.
- PIERIS, Alouysius, *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, NY. *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- PIERIS, A., *Há lugar para Cristo na Ásia? Visão Panorâmica*, «*Concilium*» 246(1993)41-58
- PIERIS, A., *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of the Third World Theology*, in V. FABELLA/S.TORRES (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Maryknoll, NY 1983, 113-139.
- PIERIS, A., *Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas en Asia*, «*Concilium*» 173(1982)391-399; *Como falar do Filho de Deus em culturas não cristãs*, Concilium 173(1982)89-97.
- PIERIS, A., *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Orbis, Maryknoll 1996, 150-151.
- PIERIS, A., *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formula*, Sri Lanka, Tulana Research Center 1998.
- PIERIS, A., *Christ beyond Dogma: Doing Christology in the Context of Religions and te Poor*, en «*Louvain Studies*» 25(2000)187-231.
- PUTHIADAM, I., *Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista*, «*Concilium*»155(1980)274-288.
- RACE, A., *Christians and Religious Pluralism*, London 1983.
- RAHNER, K., *Escritos de teología*, Madrid 1964.
- RAHNER, K., *Die anonymen Christen*, en *Schriften zur Theologie*, VI, Zürich 1965. pp. 545-554.
- RAHNER, K., *Das Christentum und die nichchristlichen Religionen*, en *Schriften zur Theologie*, V, Zürich 1962. pp. 136-158; *El cristianismo y las religiones no cristianas*, Escr. Teol. 5, Taurus, Madrid 1964, 135-156.
- RAHNER, K., *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1976.
- RAHNER, K., «*La Chiesa, le chiese e le religioni*», en *Nuovi Saggi III*, 437, 439 y 441
- RATZINGER, J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971 (parte IV, sobre "La Iglesia y el mundo no cristiano", 349-434). *O novo povo de Deus*, Paulinas, São Paulo 1974.
- RÖMER, Thomas, *El tema de la elección en el Antiguo Testamento: lo que está en juego*, en «*Selecciones de Teología*» 38/152(1999)323-330.
- ROSSANO, P., *Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective*, in ANDERSON, G./STRANSKY, T. (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Maryknoll, NY 1981, 96-110.
- ROSSANO, P., *Il problema teologico delle religioni*, Paoline, Catania, 1975.
- ROUNER, L. (ed), *Religious Pluralism*, University of Notre Dame Press, South Bend 1984.
- RUETHER, Rosemary, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism*, Crossroad, NY 1981.
- SALVINI, G. (ed.), *Il dialogo tra le religioni*, Elle Di Ci/La Civiltà Cattolica, Roma/Torino 1996.
- SAMARTHA, S., *One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, Orbis Books, Maryknoll 1991.
- SCHILLEBEECKX, E., *Iglesia y humanidad*, «*Concilium*» 1(1965)64-94.
- SCHILLEBEECKX, E., *Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Natzareth*, «*Laval Théologique et Philosophique*» 50/2 (1994) 273.

- SCHINELLER, J.P., *Christ and the Church: a Spectrum of Views*, «Theological Studies» 37(1976)545-566; reimpresso en la obra de J. BURGHART – W.C. THOMSON, *Why the Church?*, New York 1977, 1-22.
- SCHLETTE, Heinz Robert, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1963; *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968; *Towards a Theology of Religions*, London 1966 / Herder and Herder, New York 1966; *As religiões como tema da teologia*, Herder, São Paulo 1969, 111 pp
- SCHLETTE, Heinz Robert, *Die Konfrontation mit den Religionen. Eine Philosophische und Theologische Einführung*, Bachem Verlag, Köln 1964; *Encontro com as religiões não cristãs*, Paulinas, São Paulo, Caxias do Sul 1966, pp 103.
- SCHOONENBERG, P., *The Church and Non-Christian Religions*, in D. FLANAGAN (ed.), *The Evolving Church* (Staten Island 1966) 89-109.
- SMITH, Huston, *Las religiones del mundo*, Kairós, Barcelona 2000, 402 pp
- SMITH, W.C., *The Meaning and End of Religion: a New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1962, 1963.
- SMITH, Wilfred C., *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Westminster Press, Philadelphia 1981; Orbis Books, New York 1989, 206 pp
- SOARES, Alfonso, *Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, Paulinas, São Paulo 2003, 286 pp
- SOBRINO, Jon, *Messias e messianismos. Reflexões a partir de El Salvador*. *Concilium*, 245/1(1993)133-144. *Mesías y mesianismos*, en <http://servicioskoinonia.org/relat/069.htm>
- SULLIVAN, Francis A., *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York/Mahwah: Paulist Press 1992. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, colección Teoría, nº 2.
- SULLIVAN, F., *The Significance of Vatican II's Decision to say of the Church of Christ not that it 'is' but that 'subsists in' the Roman Catholic Church*, en «One in Christ» 22(1986)115-123.
- SULLIVAN, Lawrence E., *Historia de las religiones: formación de una disciplina*, «Concilium» 156(junio 1980)424-435.
- SWIDLER, L. (ed), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987.
- SWIDLER, L., *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Fortress Pres, Minneapolis 1990.
- TAMAYO, J.J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004. pp 309.
- TEASDALE, Wayne, *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, New World Library, Novato, California, 1999.
- TEIXEIRA, F., *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, 155 pp
- TEIXEIRA, Faustino, *Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993, 174 pp
- TEIXEIRA, Faustino, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*. Paulinas, São Paulo 1995, 241 pp. *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005, colección «Tiempo Axial» 4.
- THION, *Retour aux missions? Une lecture de l'Encyclique Redemptoris Missio*, en «Nouvelle Revue Theologique» 114/1 (1992) 81.
- THOMPSON, W., *The Jesus Debate. A Survey and Synthesis*, Paulist Press, New York 1985.
- TILLICH, Paul, *Christianity and the Encounter of World Religions*, Columbus University Press, New York 1963.
- TILLICH, P., *El futuro de las religiones*, Aurora, Buenos Aires 1976. *Il futuro delle religioni*, Queriniana, Brescia 1970.
- TOMITA, L., BARROS, M., VIGIL, J.M., *Pluralismo e libertação. Por uma Teologia latino-Americana Pluralist a partir da Fé Cristã*, ASETT-Loyola, São Paulo 2005, pp 230.
- TOMKO, J., *Missionary Challenges to the Theology of Salvation*, *Omnis Terra* 22/193(1988)541-553
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, pp 505.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Creer de otra manera*, Sal Terrae, Santander 1999, 40 pp. También en la biblioteca de Koinonía: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca>

- TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: inreligiónación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997(enero 1999)3-19; RELaT nº 241 (<http://servicioskoinonia.org/relat/241.htm>)
- TORRES QUEIRUGA, A., *Dios y las religiones: inreligiónación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico*, capítulo 6 del libro *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000.
- TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pp 40; *O diálogo das religiões*, Paulus, São Paulo 1997. También en la biblioteca de Koinonía: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca>
- TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en J. GOMIS (org.), *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, pág. 67-84. También en: <http://servicioskoinonia.org/relat/312.htm>
- TROELTSCH, E., *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1979.
- TRACY, David, *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Peters Press, Louvain 1990
- VARIOS, PRIMER ENCUESTO EN CAN BORDOI, *Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI*, CETR, Barcelona 2005, pp 252.
- VARIOS, de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración 'Dominus Iesus'. Documentos, comentarios y estudios*, Introducción del Card. Ratzinger, Ediciones Palabra, Madrid 2002.
- VARIOS, CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995.
- VARIOS, CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1997.
- VIGIL, José María (coordinador), con M. BARROS, L. BOFF, J. COMBLIN, B. FERRARO, R.H. GONZÁLEZ, E.H. DÍAS, P. KNITTER, R. PANASIEWICZ, P. RICHARD, E. de la SERNA, Alfonso M.L. SOARES, P. SUESS, F. TEIXEIRA, *El actual debate de la Teología del Pluralismo. Después de la Dominus Iesus*, Prólogo de Pedro CASALDÁLIGA, «Libros Digitales Koinonía», volumen 1, 98 páginas, en <http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>
- VIGIL, José María, *Teología del Pluralismo Religioso. Curso sistemático de teología popular*, Editorial El Almendro, Córdoba, España, 2005, 390 pp; Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador, 2005, pp 390.
- ASETT (Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo), L. TOMITA - M. BARROS, J.M. VIGIL,, *Por los muchos caminos de Dios I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Editorial Verbo Divino, Quito (Ecuador) 2003, colección «Tiempo axial» n. 1, prólogo de Pedro CASALDÁLIGA. *Pelos muitos caminhos de Deus.*, Editora Rede, Goiãs Velho, Brasil 2003. Traduzione italiana: *I volti del Dio liberatore. Le sfide del pluralismo religioso*, EMI, Bologna 2004.
- VIGIL, J.M. - TOMITA, L. - BARROS, M., ASETT/EATWOT (Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo), *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología y latinoamericana del pluralismo religioso*, colección «Tiempo axial» nº 3, Abya Yala, Quito 2004. Colección «Tiempo Axial» 3. Em português: *Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-americana Pluralista a partir da fé cristã*, Loyola, São Paulo 2005.
- VIGIL, J.M. - TOMITA, L. - BARROS, M., ASETT (Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo), *Por los muchos caminos de Dios - III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, colección «Tiempo axial» nº 6, Abya Yala, Quito 2005.
- VIGIL, JM., *Crisis de la religión a partir del pluralismo religioso*, «Alternativas» 29(junio 2005)167-180.
- VIGIL, JM., *Valor salvífico de las religiones no cristianas*, <http://servicioskoinonia.org/relat/027.htm>; «Diakonía» 61(marzo 1992)23-40, Managua. «Estudios Euménicos» 33(enero 1993)23-29, México.
- VIGIL, J.M., *Espiritualidad misionera desde América Latina*, «Misiones Extranjeras» 195(julio 2003)304-316, IEME, Madrid. También en «Senderos» (2003), ITAC, San José de Costa Rica.
- VIGIL, J.M., *Muchos pobres, muchas religiones. El papel de la religión en la liberación mundial*, «Alternativas» 10/25(junio 2003)77-90, Managua.
- VIGIL, J.M., *Aceptar sinceramente el pluralismo religioso*, Agenda Latinoamericana'2003, p. 44-47. También en «Didascalía» 565(sept 2003)4-8, Rosario, Argentina. También en <http://latinoamericana.org/2003/textos/castellano/pluralismoreligioso.htm>

- WALDENFELDS, H., *Teologia delle religioni*, in H. WALDNFELS, a cura di, *Nuovo Dizionario delle religioni*, San Paolo, Milano 1993.
- WALDENFELS, H., *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg, 1994.
- WALDENFELS, H., *La fede cristiana nel mondo di oggi*, editoriale in «Civiltà Cattolica» 1997, quaderno 3536.
- WESSELS, Cletus, *Jesus in the New Universe Story*, Orbis Books, Maryknoll 2003, 240 pp
- ZAGO, Marcello, *A evangelização em ambiente religioso asiático*, en «Concilium» 134/4 (1978) 85

