

3

Pluralismo religioso e cristologia

3.1.

Introdução

O cristianismo está configurado a partir de três normativas intrinsicamente relacionadas: é uma religião missionária. Desde sua inspiração fundante jamais se entendeu como religião de um lugar, de uma cultura, de um povo; a missão é protagonizada pelos fiéis que anunciam Jesus Cristo na forma de um querigma, reconhecido teologicamente com uma singularidade toda própria; a disposição missionária, cujo conteúdo é o querigma, evidencia o terceiro aspecto normativo, a saber, a proposta cristã é universal. Trata-se de uma religião cujo enfoque salvífico não encontra impedimentos nem no tempo e nem no espaço.

Essas convicções fundantes deram ao cristianismo uma esperança ímpar no trabalho missionário, reforçando a convicção de uma religião verdadeira e, segundo muitos entendimentos, absoluta.

Tais concepções são visualizadas principalmente no paradigma exclusivista sobre a salvação. O exclusivismo¹⁷⁰ é verificado em duas perspectivas intimamente relacionadas: exclusivismo cristológico, também conhecido como cristocentrismo; exclusivismo eclesiológico ou eclesiocentrismo.

O exclusivismo cristológico postula Jesus Cristo como o único meio pelo qual é possível obter a salvação. Esse cristocentrismo “aceita que a salvação possa acontecer nas religiões, porém lhes nega uma autonomia salvífica devido à unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo.”¹⁷¹

¹⁷⁰ Segundo Paul Knitter, a maior parte da eclesiologia católica oficial do século XIV ao século XX é caracterizada por um absolutismo exclusivista. (Cf. Paul KNITTER. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta?. *Concilium* 156, (1980), p. 22).

¹⁷¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. n. 11. O mesmo texto ainda afirma que essa é a posição adotada pela maioria dos teólogos católicos, com algumas diferenças de enfoques.

O exclusivismo eclesial parte do princípio que a religião cristã se expressa numa Igreja que se entende como a única Igreja verdadeira.¹⁷² Esse modelo exclusivista afirma que a salvação só pode ser alcançada através da profissão de fé em Jesus Cristo, professada na Igreja Católica.¹⁷³

O exclusivismo cristológico tem sido tematizado numa perspectiva nova, principalmente depois do Vaticano II. Trata-se do modelo cristológico inclusivista. Nesse modo de pensar são mantidas as teses fundamentais do cristianismo, especialmente o caráter único da mediação de Jesus. A intuição bíblica é reafirmada: “não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos.” (At 4,12). Trata-se de uma afirmação constante no Novo Testamento que mostra a universalidade da vontade salvífica de Deus vinculada à obra redentora de Jesus Cristo, o único mediador.¹⁷⁴

Além de colher essa intenção bíblica, o modelo inclusivista se apoia na teologia patrística referente ao *Logos*. A expressão classicamente assimilada e retomada pelo Vaticano II se refere à presença no mundo das *semina Verbi*. Esse conceito patrístico¹⁷⁵ possibilitou os padres conciliares¹⁷⁶ expandirem o conceito soteriológico: “Fora dos limites da Igreja visível, e concretamente, nas diferentes religiões, pode-se achar “sementes do Verbo”, o motivo se combina com frequência com o da luz que ilumina todo homem e com o da preparação evangélica (cf. AG 11.15; LG 16.17; NA 2; RM 56).”¹⁷⁷

Mas em tempos onde a questão da pluralidade das religiões adquire mais importância é comum encontrar posturas sociológicas, filosóficas e, principalmente, teológicas que questionam as posições fundamentais do cristianismo em face às outras religiões.

¹⁷² Em determinados tempos históricos o entendimento sobre a Igreja se tornou bem unívoco e específico. A Igreja Católica Romana é aquela que, se mantendo fiel à inspiração fundante, especialmente pela sucessão apostólica, se reconhece como possuidora da plenitude da verdade.

¹⁷³ As tendências mais radicais desse modelo exigem uma profissão de fé explícita em Jesus Cristo e a pertença, também explícita, à Igreja. Mas, de acordo com o texto da Comissão Teológica Internacional o “*eclesiocentrismo* exclusivista, fruto de determinado sistema teológico, ou de uma compreensão errada da frase “*extra Ecclesiam nulla salus*”, já não é defendida pelos teólogos católicos depois das claras afirmações de Pio XII e do concílio Vaticano II sobre a possibilidade de salvação para os que não pertencem visivelmente à Igreja (cf. por exemplo LG 16; GS 22).” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. n. 10).

¹⁷⁴ Conferir especialmente 1Tm 2,5-6; Hb 8,6; 9,15; 12,24.

¹⁷⁵ Desenvolvido de maneira especial por Clemente de Alexandria e posteriormente retomado por Tertuliano e sistematizado por Justino.

¹⁷⁶ Referência ao concílio Vaticano II.

¹⁷⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *op. cit.* n. 41.

O prefácio da revista *Concilium* feito por Geffré e Jossua pergunta como o cristianismo, enquanto religião histórica, pode se impor a todo ser humano como o único meio para se relacionar salvificamente com o Absoluto.¹⁷⁸

Tal questionamento sintetiza uma série de outros tantos que manifestam desconforto frente aos paradigmas exclusivista e inclusivista. Surgem novos postulados para a compreensão das religiões na perspectiva do diálogo. Trata-se da emergência de um novo paradigma teológico para interpretar as religiões: o paradigma pluralista.

O mundo é plural, as realidades são plurais, as religiões se manifestam de forma plural e, segundo esse entendimento, as vias de salvação também são plurais. Na defesa desse paradigma há aqueles que se caracterizam numa perspectiva mais fenomênica. Nesse capítulo serão analisadas as posturas de Hick e Knitter, procurando reter suas compreensões cristológicas. Tanto um como outro se ocupa de relativizar a cristologia e, por extensão, o cristianismo em vista de um denominador comum, um teocentrismo aberto, capaz de equiparar o cristianismo às demais experiências religiosas. Nas palavras de A. Amato, “faz-se a negação da singularidade e sobrenaturalidade da revelação cristã e por consequência a redução do cristianismo a mais uma das tantas vias religiosas presentes no mundo.”¹⁷⁹

Essa solução será contraposta à reflexão de Dupuis com a sua tentativa de construir uma teologia cristã do pluralismo religioso. Trata-se de uma reflexão que procura salvaguardar a premissa cristã, retendo a singularidade da cristologia. Contudo, uma reflexão que se apresenta problemática quando trata da continuidade e descontinuidade percebidas em Jesus, o personagem da história e o Cristo, desenvolvido a partir do querigma teológico. Ambíguo é, da mesma forma, o argumento que distingue as categorias universal e absoluto. Permanece salvaguardada a universalidade daquilo que Dupuis chama de “evento Cristo.” Mas tal evento é desprovido do seu caráter absoluto, uma vez que esse atributo é exclusivo de Deus e que não pode ser aplicado a Jesus Cristo.

Essa discussão, com a singularidade e especificidade dos argumentos, traz ainda mais dramaticidade no campo da cristologia. A afirmação sobre a

¹⁷⁸ Cf. Claude GEFFRÉ; J-P. JOSSUA. Presentación. *Concilium* 155, (1980). p. 167.

¹⁷⁹ Angelo AMATO. Il dialogo ecumenico e interreligioso. Il cammino del magistero dal concilio Vaticano a oggi. *Revista di Teologia dell'evangelizzazione* 28, (2010). p. 24.

pluralidade de vias salvíficas implica em relativizar ou, ao menos, reinterpretar a mediação salvífica centrada em Jesus Cristo. Boa parte da teologia não está disposta a aceitar reflexões que tendam a descaracterizar os dados fundamentais da cristologia.

Da parte do magistério, nota-se uma tendência de maior abertura e predisposição em reconhecer positivamente as outras religiões. Mas, ao mesmo tempo, bastante disposta em manter a centralidade de Jesus Cristo, sua singularidade e universalidade no plano da salvação.

É a cristologia a pedra de toque para o diálogo inter-religioso. Nada de substancial poderá ser construído sem a devida reflexão, estudo e debate no plano cristológico. É importante frisar que o ponto de partida desta pesquisa é cristológico e pretende assumir a categoria Reino de Deus como aquela capaz de sistematizar um diálogo com as demais tradições religiosas.

É preciso refletir sobre certos percursos assumidos recentemente no campo da teologia cristã, principalmente na cristologia, no intuito de perceber as posturas assumidas quanto ao tema do pluralismo religioso e, conseqüentemente, do diálogo inter-religioso. As páginas seguintes se ocupam de mostrar um tanto deste percurso.

3.2. O fenômeno do pluralismo

A realidade contemporânea é caracterizada pelo pluralismo que perpassa os diversos espaços da existência. E não é mais cabível perguntar se se trata de um fenômeno transitório ou se é esta a condição mesma da realidade.

O fenômeno do pluralismo é derivado, em sentido bastante lato, daquilo que se convencionou chamar de globalização. A globalização “não se constitui apenas de componentes econômicos, e sim traz em seu bojo igualmente elementos culturais que se fazem presentes e atuantes nos mais escondidos rincões do planeta.”¹⁸⁰ É também característica da globalização o conhecimento das

¹⁸⁰ Mário de França MIRANDA. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 10.

diferentes culturas, dado que se verifica, cada vez mais, na facilidade de mobilidade humana, no desenvolvimento global das mais variadas mídias, nos intercâmbios de diversas ordens e interesses que aproximam as pessoas e desvelam a face plural da realidade.

Tal percepção tem moldado um conceito que, com maior ou menor intensidade, pode ser classificado como derivado da globalização, a saber, a pós-modernidade.¹⁸¹ “As profundas mudanças de cunho sociocultural que sacodem o planeta, atingindo instituições como a família, a universidade, a organização política, a vida econômica, também não deixam de fazer sentir seus efeitos no âmbito da religião.”¹⁸²

O Documento de Aparecida¹⁸³ também se mostra atento a essa realidade de mudança de época. “Como se costuma dizer, a história se acelerou e as próprias mudanças se tornaram vertiginosas.”¹⁸⁴ Mais ainda, “essa nova escala do fenômeno humano traz consequências em todos os campos da atividade da vida social, impactando a cultura, a economia, a política, as ciências, a educação, o esporte, as artes, e também, naturalmente, a religião.”¹⁸⁵

E no número trinta e nove há uma constatação decisiva, uma espécie de divisor de águas para o entendimento da realidade: “Esse fenômeno talvez explique um dos fatos mais desconcertantes e originais que vivemos no presente. Nossas tradições culturais já não se transmitem de uma geração à outra com a mesma fluidez que no passado.”

¹⁸¹ Trata-se de um conceito denso e difícil de ser definido. Para Carmelo Dotolo a pós-modernidade é a “natural” reação de desencanto com a modernidade. “A modernidade é expressão e explicitação de uma crise instaurada, de uma ruptura sem precedente na história humana, sobretudo porque possibilitou ampliar o espaço da experiência e o horizonte da posse do conhecimento.” (Carmelo DOTOLO. *Un cristianesimo possibile*. Brescia: Queriniana. 2007. pp. 26-27). Trata-se de uma forma de reafirmar a interpretação da realidade centrada no ser humano. Contudo, as grandes utopias da modernidade não se ancoraram na realidade, gerando uma sensação de frustração. C. Dotolo concorda com David Tracy quanto a provisoriedade do termo “pós-modernidade”. E ambos concordam igualmente sobre a dificuldade de nomear o presente. “Estamos vivendo numa época que não é capaz de dar um nome a si própria.” (David TRACY. Dar nome ao presente. *Concilium* 227, (1990). p. 66). Na perspectiva desses autores é preciso dizer que o prefixo “pós” aplicado ao conceito modernidade é insuficiente, uma contradição, pois não significa que a modernidade tenha sido superada, levada adiante numa perspectiva otimista ou positiva. Na verdade, a análise mais profunda indica que a modernidade encontrou seu ocaso justamente numa perspectiva de frustração. Isso explica a pluralidade de fenômenos que qualifica a pós-modernidade. Muitos deles, contraditórios entre si.

¹⁸² M. F. MIRANDA. *Igreja e sociedade*. p. 107.

¹⁸³ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: São Paulo: Paulus, 2007. Será citado com a sigla *DAP*.

¹⁸⁴ *DAP*. n. 34.

¹⁸⁵ *Ibid.* n. 35.

Esse tempo novo atinge as religiões numa perspectiva de crise. As ideias mudam muito mais rapidamente do que a capacidade de assimilação e adequação das instituições religiosas. As tradições são afetadas no nível cultural e religioso. “A irrupção da alteridade nas diferentes formas culturais, éticas, religiosas, políticas tem, lentamente, corroído a convicção de um modo de pensar, crer, agir único e unívoco.”¹⁸⁶

Os resultados desse momento histórico podem ser percebidos em duas grandes linhas: primeiro é aquilo que Dotolo chama de “contaminação cognitiva,” instaurando uma sensação de dúvida diante da realidade que se apresenta cada vez mais plural. Dúvidas que atingem o indivíduo e a sociedade pela dificuldade em confrontarem-se com símbolos culturais e códigos linguísticos diversos e diferentes;¹⁸⁷ o segundo momento é consequência do primeiro, ou seja, muitos pontos de vista colocam em xeque a noção tradicional de conceber a realidade como verdade vinculada a uma explicação do fenômeno gerando uma posição relativista. Nesse caso, opta-se sempre pela resposta mais prática e evidente diante das circunstâncias específicas. Isso faz surgir uma sociedade secularizada no que se refere à religião. Esse é um fenômeno bastante próprio do mundo ocidental, muitas vezes lido numa ótica de crise das religiões.

Por outro lado, não obstante a percepção de crise, numa perspectiva mais abrangente, “a religião como tal está ressurgindo em todas as partes.”¹⁸⁸ Ou, em concordância com o texto da Comissão Teológica Internacional, “apesar da secularização, a religiosidade não desapareceu dos homens de nosso tempo.”¹⁸⁹ Também André Comte-Sponville, não sem demonstrar certa preocupação, percebe o retorno ao Sagrado. “O revival da religião adquiriu, nestes últimos anos, uma dimensão espetacular, às vezes inquietante. Pensa-se primeiro nos países

¹⁸⁶ C. DOTOLO. *Un cristianesimo possibile*. p. 18.

¹⁸⁷ Cf. Ibid. pp. 18-19. O autor citado remete, para aprofundamento desse tema, às obras de David TRACY. *Blessed Rage for Order. The new pluralism in theology*. Chicago: The University of Chicago Press. 1995. Especialmente o terceiro capítulo. Ainda, Peter L. BERGER. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*. Bologna: Il Mulino, 1994. Especialmente a introdução e o primeiro capítulo.

¹⁸⁸ Talvez com menor intensidade no Ocidente. (Cf. Jon SOBRINO; Felix WILFRED. Editorial. *Concilium* 311, (2005). p. 7).

¹⁸⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. n. 2.

mulçumanos. Mas tudo indica que o Ocidente, decerto sob formas diferentes, não está ao abrigo desse fenômeno.”¹⁹⁰

Arthur Schopenhauer diz que o homem é um animal metafísico. A. Sponville acrescenta que é também um animal espiritual. “Não crer em Deus não é um motivo para nos amputar de uma parte da nossa humanidade – ainda mais essa! Não ter religião não é motivo para renunciar a toda vida espiritual.”¹⁹¹

A referência a esse autor vislumbra o universo novo que se descortina no tratamento da questão religiosa. Na verdade, um enorme paradoxo onde as religiões enfrentam uma crise inédita não pelo fato de estarem diante de um fim iminente por conta de uma falta total de sentido,¹⁹² mas uma crise proporcionada pela diversidade ampla no modo de crer que agora precisa ser repensado sobre uma matriz cada vez mais plural.

3.2.1. O pluralismo religioso

Este novo cenário do mundo afeta as religiões em sentido geral. A realidade sempre foi plural, mas ela nunca foi percebida com tanta intensidade. Por isso Knitter diz que “o nosso planeta intercomunicante nos faz conscientes, de maneira mais dolorosa do que até então, do pluralismo religioso e da multiplicidade de respostas.”¹⁹³

¹⁹⁰ André COMTE-SPONVILLE. *O espírito do ateísmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 09.

¹⁹¹ Ibid. p. 127. Para Sponville a espiritualidade pode ser separada de Deus e das religiões. “O espírito é coisa importante demais para ser abandonado aos padres, aos mulás, ou aos espiritualistas. É a parte mais elevada do homem, ou antes, sua função mais elevada, que faz de nós outra coisa que um bicho, mais e melhor do que os animais que também somos.” (Ibidem). Trata-se de um filósofo convictamente ateu, mas que defende a centralidade de uma espiritualidade imanente operando na constituição do ser humano. A inserção desse filósofo nesse contexto de reflexão mostra o alcance da pluralidade e expressa a diversidade próprias dos tempos atuais.

¹⁹² Sobre esse aspecto é possível identificar mais uma promessa não cumprida pela modernidade: a morte de Deus e o fim da religião. A concepção de *welfare state*, como indicativo de uma época de prosperidade tornariam desnecessários Deus e religião.

¹⁹³ Paul KNITTER. *Nessun altro nome?*. Brescia: Queriniana, 1991. p. 13. O adjetivo um tanto pessimista, “dolorosa”, expressa justamente a necessidade de uma mudança de mentalidade sobre o tema. Trata-se de algo exigente. Noutra obra o autor insiste: “Diz-se que em nossa época atual, as pessoas religiosas têm de ser inter-religiosamente.” (Paul KNITTER. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 7). Mas esse processo não tem se mostrado fácil: “Diante do pluralismo e da complexidade de nosso tempo, as sociedades contemporâneas estão se exasperando em termos de, por um lado, insistir na afirmação de identidades com acento fundamentalista de fundo religiosos e, por outro lado, rompendo-se em fragmentações sem

O fator determinante para a constatação da pluralidade religiosa é aquele mesmo que atua na percepção da realidade do mundo: o conhecimento. “Hoje, nós ocidentais conhecemos mais sobre as outras religiões do que em qualquer outro tempo.”¹⁹⁴ Tem contribuído para isso o desenvolvimento da assim chamada Ciência da Religião. No campo filosófico e antropológico a cultura religiosa tem sido cada vez mais tematizada. A própria teologia cristã também tem adentrado no campo de pesquisa sobre as demais religiões.

Contudo, além daquilo que é próprio do nível acadêmico e da formação intelectual, esse conhecimento tem sido adquirido, experimentado e tematizado concretamente por meio do contato, da convivência, do relacionamento de pessoas que professam religiões distintas. Em muitas partes do mundo, principalmente nos grandes centros urbanos, é impactante o fenômeno da convivência entre pessoas de matrizes culturais e religiosas diversas. “Uma coisa, diz Knitter, é conhecer a pluralidade religiosa de forma abstrata, a partir de uma página impressa ou num curso a partir de algumas lições; outra coisa é vê-la encarnada na vida de um amigo.”¹⁹⁵ Essa é a realidade do mundo onde o pluralismo religioso se torna um fato operante na vida concreta das pessoas, exigindo sempre e cada vez mais abertura, reconhecimento mútuo, convivência amistosa e respeitosa. Noutras palavras, além daquilo que é campo da pesquisa teológica, a realidade plural das expressões religiosas faz parte da vida de um número cada vez mais significativo de pessoas. Para Susin o paradigma pluralista se manifesta como uma “exigência vital que perpassa e interpela as culturas, os povos, todas as tradições e formas de religião.”¹⁹⁶

Então, seja pela necessidade teórica, seja pela necessidade empírica, o fenômeno do pluralismo tem provocado diversos campos do saber e também a teologia a adentrar nesse tema, para estabelecer parâmetros, desenvolver sistematizações possíveis. “Numa época em que se aprecia o diálogo, a

horizontes religiosos unificantes.” (Luiz Carlos SUSIN. Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. *Concilium* 319, (2007). p. 8).

¹⁹⁴ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 14.

¹⁹⁵ Ibid. p. 16. Pensamento confirmado noutra obra do referido autor: “Para percorrer a própria vereda da fé, é preciso percorrê-la com outros provindos de diferentes veredas.” (P. KNITTER. *Introdução às teologias das religiões*. p. 07).

¹⁹⁶ L. C. SUSIN. Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. *op. cit.* p. 11.

compreensão e a tolerância, é natural surgir tentativas de elaborar uma teologia das religiões a partir de critérios aceitos por todos.”¹⁹⁷

O que se tem percebido no campo da teologia cristã é uma insatisfação com as chamadas respostas tradicionais no que se refere à diversidade religiosa. Respostas que levam em conta o inclusivismo ou o exclusivismo, tanto cristológico como eclesiológico, têm sido radicalmente abandonadas por um número, cada vez maior, de teólogos. A tendência é buscar outros modos de compreensão.

O pluralismo teológico é o paradigma que tem norteado a reflexão sobre as religiões quando consideradas em perspectiva de diálogo. Nesta pesquisa, o intuito não é abordar as especificidades desse paradigma, que é amplo, mas perceber como é desenvolvida a questão cristológica.

3.2.2.

O pluralismo religioso como paradigma teológico

O pluralismo se impõe como um novo modo de compreender as religiões. Em uma época não muito distante o grande esforço assumido, sobretudo, pela teologia fundamental foi o de trabalhar com temas a partir da indiferença religiosa e o ateísmo.¹⁹⁸ Hoje a exigência tem sido outra. Surge um novo horizonte no âmbito religioso que exige posicionamento teológico. Para Geffré o que está em questão é mais exigente e, talvez, mais temível, que o problema do ateísmo:

Trata-se de saber como manter o privilégio da singularidade do cristianismo como a verdadeira religião que se refere a Jesus Cristo, que é melhor que um fundador, uma vez que nós o confessamos como o único mediador entre Deus e a humanidade. Como não cair num certo relativismo, como conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo?¹⁹⁹

O tom um tanto dramático do citado teólogo se justifica: uma coisa é defender a existência de Deus diante dos ateus; outra coisa é mostrar a

¹⁹⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. n. 12.

¹⁹⁸ Os grandes teólogos do século XX, em algum momento se dedicaram a esses temas. Bastante reconhecida é, por exemplo, o trabalho de Henri de LUBAC. *O drama do humanismo ateu*. Cidade do Porto: Porto editora, 1943.

¹⁹⁹ Claude GEFFRÉ. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 132.

singularidade e a verdade desse mesmo Deus diante de outras formas de professar a fé.

O pluralismo religioso é um dado que acompanha a história da humanidade. E no atual contexto de mundo se mostra como um fato irreversível. Em outras épocas, o cristianismo moldado eclesialmente imaginou ser possível alcançar todos os seres humanos com a oferta da salvação trazida por Jesus Cristo. Mas como indica Geffré, não é mais possível imaginar que a persistência da pluralidade das tradições religiosas seja simplesmente expressão do limite missionário do cristianismo, ou da “cegueira culpável” dos humanos como se o pluralismo pudesse desaparecer para, aos poucos, fazer triunfar o cristianismo como a única religião.²⁰⁰

Assim, o paradigma pluralista tem feito surgir uma impressão cada vez mais assumida: a diversidade religiosa expressa os diversos meios pelos quais os seres humanos buscam Deus. Mais ainda, é o caso de se pensar que a expressão da pluralidade seja a forma de evidenciar os mistérios da vontade de Deus que deseja a salvação de todo o ser humano. A pluralidade tem haver com os desígnios de Deus. O paradigma pluralista coloca seriamente em questão os argumentos que sustentam posturas universalistas e absolutistas, muitas vezes pretendidas pelo cristianismo.²⁰¹

E se há, cada vez mais, elementos para enxergar a positividade das diversas tradições religiosas, inclusive do ponto de vista teológico, a tradição cristã precisa enveredar pelos caminhos do diálogo mantendo suas convicções fundantes.

Mas é preciso considerar que o paradigma pluralista tem sido assumido a partir de muitos trabalhos teológicos e, num tanto deles, é notória posturas relativistas.²⁰²

Há uma corrente pluralista no âmbito da teologia cristã que manifesta o desejo de relativizar o cristianismo diante das demais religiões. Segundo essa

²⁰⁰ Cf. C. GEFFRÉ. *Crer e interpretar*. pp. 136-137.

²⁰¹ O ponto de partida dessa reflexão é o cristianismo. Há, evidentemente, nas grandes religiões históricas posturas e pretensões de universalidade e absolutismo tal como as postuladas pelo cristianismo. C. Geffré observa que o próprio magistério da Igreja procurou “superar uma concepção absolutista do cristianismo que coincidia com um eclesiocentrismo um tanto estreito, para adotar uma atitude de respeito, uma atitude de estima em relação às outras tradições religiosas.” (Cf. *Ibid.* p. 132).

²⁰² Não se está afirmando que o paradigma pluralista seja, todo ele, relativista. Mas o enfoque desta tese não é analisar esse paradigma, mas concentrar a reflexão no horizonte cristológico, muitas vezes assumido na forma relativista.

corrente, as categorias teológicas fundamentais devem ser escritas ou expressas no plural: ao invés de salvação, prefere-se dizer salvaçãoes; não se deve dizer revelação, mas, ao contrário, revelações. Aquilo que é comum e fundamental para o cristianismo, via de regra, é encontrado de forma independente e autônoma nas outras religiões.

Considerado como realidade incontestável para muitos teólogos, o pluralismo é o melhor modo para colocar as religiões em diálogo, recuperando o valor plural e a riqueza da diversidade como elementos enobrecedores da realidade humana.²⁰³

José Vigil também acentua a necessidade da construção de um paradigma plural para a compreensão religiosa. Na verdade ele insiste numa teologia pluralista em que o cristianismo deva abandonar suas pretensões de universalidade e se colocar em diálogo com as demais religiões. O cristianismo precisa se entender e se compreender inserido numa realidade irreversivelmente plural: “A transformação que o novo paradigma pluralista desencadeia é integral, não afeta somente a teologia, mas a espiritualidade, a evangelização, a pastoral, o social e até o político.”²⁰⁴

Também é preciso considerar que a perspectiva pluralista é ampla. E se de um lado encontram-se aqueles que pensam a possibilidade de uma teologia das religiões, há igualmente outros que sustentam a necessidade de uma teologia cristã das religiões. No atual contexto teológico despontam nessa linha os trabalhos desenvolvidos por Pannikar e Dupuis.

São enfoques teológicos que buscam superar alguns entendimentos de mero consenso, evitando a impressão de que o papel da teologia cristã seja encontrar uma via única nesse campo plural. Como tem apontado R. Panikkar, o pluralismo não pode ser resultado de limites próprios da mente humana que não consegue unificar tudo. Múltipla é a realidade, plural é a compreensão da realidade.²⁰⁵ É da multiplicidade que o mundo é feito. É de forma múltipla e plural que o ser humano se concebe e se expressa. O mesmo se dá a partir da religião. O

²⁰³ Cf. Faustino TEIXEIRA. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Concilium* 319, (2007). p. 29.

²⁰⁴ José Maria VIGIL. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia. *Concilium* 319, (2007). p. 34.

²⁰⁵ R. PANIKKAR. The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence. *Cross Currents* 29, (1979). p. 217.

pluralismo não é somente a justificação de opiniões, mas o modo de cada um se expressar religiosamente. Naturalmente, até mesmo a interpretação dessa evidente pluralidade supõe um ponto de partida que lhe dê coesão e sentido.

Uma teologia do pluralismo religioso não pode buscar um nivelamento, nem mesmo um consenso fácil e superficial, mas adequar a realidade teológica à compreensão da pluralidade do fenômeno religioso. Essa ideia defendida por Panikkar é fundamental para uma teologia do pluralismo religioso.

Uma teologia geral das religiões só pode assumir duas perspectivas: buscar um consenso demasiado subjetivo sobre Deus no nível das diversas religiões, relativizando aquilo que é o específico de cada uma delas. O caminho que busca o consenso precisa enfrentar a questão cristológica e normalmente se faz isso na linha do relativismo; ou admitir que uma teologia das religiões precisa partir de algum lugar específico.

3.3. A questão cristológica

Uma tendência assumida por um número significativo de defensores do paradigma pluralistas toca o tema da cristologia. Susin expressa a agudeza da questão cristológica quando introduz um número especial da revista *Concilium* sobre o tema do pluralismo religioso: “Como cristãos, sabemos que um grande desafio do pluralismo religioso é compreender a universalidade da revelação e da salvação em Jesus e, ao mesmo tempo, sem meias medidas, o valor revelatório e salvífico, inclusive universal das religiões.”²⁰⁶

Também no que se refere à cristologia é possível verificar duas grandes linhas de abordagem.

Uma tendência marcante consiste em relativizar a pessoa e a missão de Jesus Cristo, em vista da construção de um entendimento teocêntrico de Deus. A

²⁰⁶ L. C. SUSIN. Emergência e urgência do novo paradigma pluralista. *op. cit.* pp. 9-10. O autor vai ainda mais longe quando expressa a sua compreensão plural da revelação e da salvação: “Estamos em grande medida na linha do “inclusivismo” unilateral – por exemplo, de que há algo da graça de Cristo ou da universalidade do sopro do Espírito Santo num bom budista. Mas como reagimos se um budista afirmar que há algo da luz de Buda num bom cristão?” (Ibidem).

teologia da encarnação é revista, os enunciados bíblicos a respeito do caráter divino de Jesus são relidos e ressignificados, os dados da tradição, sobretudo no que se refere às formulações dogmáticas, são descaracterizados. Noutras palavras, a cristologia figura, na ótica de muitos teólogos pluralistas, como uma realidade colateral para designar que o cristianismo é, fundamentalmente, teocêntrico.²⁰⁷

Outra linha cristológica, própria do paradigma pluralista, tenta manter a originalidade e singularidade da pessoa, da obra e do significado de Jesus Cristo. Nessa perspectiva intenta-se mostrar que a cristologia não precisa necessariamente ser relativizada para sustentar uma teologia do pluralismo religioso. O melhor modo de fazer essa abordagem é mantendo elementos fundamentais do próprio cristianismo.

As propostas de Knitter e Hick coincidem com a tentativa de demonstrar que o cristianismo mais autêntico só pode ser justificado quando compreendido numa ótica teocêntrica. O preço para justificar essa postura, como será visto a partir dos tópicos seguintes, é a relativização da cristologia. Dupuis, reagindo contra esse tipo de proposta, envereda por uma cristologia trinitária. A intenção é salvaguardar a possibilidade das pluralidades religiosas vista positivamente na perspectiva cristã.

3.4.

A cristologia na perspectiva da metáfora - John Hick

O trabalho teológico de Hick²⁰⁸ pretende mostrar que o pluralismo religioso é o melhor paradigma para o diálogo entre as religiões. Na defesa da hipótese

²⁰⁷ Ao longo dessa exposição ficará mais clara a insistência no teocentrismo cristão.

²⁰⁸ J. HICK destaca-se por sua formação teológica e filosófica, com vasta produção no campo da Teologia do pluralismo religioso. Sua formação religiosa é oriunda da tradição presbiteriana da Inglaterra passando, posteriormente, à Igreja Reformada. Sua obra no campo do pluralismo religioso é ampla. Seu trabalho sofre críticas por não atribuir o devido valor àquilo que é a especificidade ou singularidade de cada religião, reduzindo as compreensões das diversas religiões numa espécie de metanarrativa unificada. Em certo sentido é isso que se pode observar, por exemplo, em *God has many names*. Philadelphia: Westminster Press, 1982. R. Haigth se manifesta contra essa crítica endereçada a Hick. Ele explica: “em princípio, Hick explica o pluralismo religioso através da mediação sociocultural.” (Roger HAIGTH. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2 ed. 2005. p. 473). Os aspectos sociocultural e filosófico estão presentes na reflexão de Hick. Mas também é verdade que a base para sustentar o seu pluralismo se encontra

pluralista são desenvolvidas as críticas tentando demonstrar a insuficiência das posturas mais tradicionais sobre a forma de enxergar a religião, como é o caso do exclusivismo e do inclusivismo cristãos. Além disso, outra crítica versa sobre a dogmática cristã que, construída principalmente nos cinco primeiros séculos, impede essa religião de se abrir para o valor de verdade fundamental de todas as demais religiões. Por isso, seu trabalho tem a intenção de mostrar que não há no cristianismo absolutamente nada de especial que lhe permita reivindicar qualquer primazia histórica, qualquer intenção de absolutez e exclusividade sobre as demais religiões.

Para Hick o cristianismo está no mesmo nível em relação às demais tradições religiosas existentes na história. No seu entender, só pode haver verdadeiro diálogo quando todas as religiões estiverem fundamentalmente no mesmo plano de compreensão e importância. No caso específico do cristianismo há que se enfrentar a questão cristológica do mistério da encarnação. O caráter absoluto do cristianismo está identificado, essa é a tese de Hick, com a concepção cristã de se entender historicamente como a religião do Deus encarnado.

Então, segundo Hick, é preciso superar esse dogma construído no tempo e equivocado na sua intenção para mostrar que a encarnação nada mais é do que uma metáfora tão consistente no cristianismo como em qualquer outra religião. O pluralismo defendido segundo essa perspectiva exige um esforço teológico de relativizar a cristologia. Tal postura oferece, conforme a tese de Hick, duplo ganho para o cristianismo: primeiro, coloca a cristologia em função da teologia. Noutras palavras, é mantida uma convicção teocêntrica da fé cristã. A partir disso, segundo ganho, o cristianismo cristologicamente relativizado se sentirá mais livre para se aproximar das outras experiências religiosas, na sua maioria, de inspiração teocêntrica. Hick é um entusiasmado defensor de teocentrismo de convergência. Todas as religiões, não obstante suas singularidades, manifestam a única face do Real,²⁰⁹ nome por ele sugerido para designar a realidade transcendente, Deus.

numa leitura relativista da singularidade do cristianismo. Nas páginas seguintes será dado maior relevo à obra *Metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000. Essa obra contém boa síntese daquilo que é o pensamento cristológico do autor em vista do tema do pluralismo. Faz-se interessante perceber como o referido autor desenvolve sua cristologia.

²⁰⁹ O termo “Real” soa menos tendencioso e menos confessional. Para os propósitos de uma teologia geral das religiões em perspectiva plural, essa expressão, segundo Hick, soa mais aceitável.

Hick desenvolve seu argumento na referida obra²¹⁰ a partir de três eixos: uma abordagem bíblica; histórico-dogmática; e fenomenológica. Em todas elas a tese é a mesma: questionar e depois invalidar a “ortodoxia padrão.”

3.4.1.

Enfoque bíblico: relativismo cristológico de compreensão

Hick parte dos resultados mais genéricos de toda a discussão cristológica que marcou especialmente os séculos dezoito e dezenove que pretende distinguir, com mais ou menos intensidade, entre Jesus de Nazaré, entendido como personagem histórico e o Cristo, personagem desenvolvido a partir da páscoa. É bastante certo que Jesus é reconhecido como personagem novo, exaltado e glorificado por Deus e tematizado como o Cristo. Isso indica, a partir da crítica bíblica amplamente aceita, que a perspectiva neotestamentária só dá acesso a Jesus através do Cristo.

O consenso geral daquilo que é possível saber sobre Jesus é também partilhado por Hick. É correto afirmar que Jesus foi um judeu da região da Galileia, filho de uma mulher chamada Maria, batizado por João Batista, pregador carismático e que morreu crucificado pelas autoridades romanas e, após sua morte, seus seguidores levaram adiante o movimento por ele iniciado. Tudo o que é narrado para além dessas caracterizações supõe um jogo intenso de conjecturas.

Hick se situa numa perspectiva própria da Teologia Liberal²¹¹ no que tange à história de Jesus, mas entende que os resultados objetivos são restritos e pouco reveladores. Mesmo assim é correto dizer, segundo seu entender, que Jesus teve uma consciência contínua e forte sobre sua relação com Deus, reconhecendo-o como *Abba*. “Do ponto de vista da psicologia da religião podemos dizer que

²¹⁰ Não é a intenção dessa pesquisa abordar toda a temática do pluralismo do referido autor. Tal tema já daria uma proposta independente de tese. Importa perceber seu relativismo cristológico.

²¹¹ A Escola Liberal está convencida da possibilidade, a partir das fontes (consideradas historicamente puras: Evangelho de Marcos e *Quelle*) de escrever uma biografia confiável e segura sobre Jesus, libertando-o das interpretações das cristologias mais sofisticadas, já presentes no Novo Testamento, bem como da tradição histórico-dogmática posteriormente desenvolvida. Sobre esse tema cf. René LATOURELLE. *Jesus existiu? História e hermenêutica*. Aparecida: Santuário. 1989. pp. 15-38.

somente uma consciência de Deus extremamente intensa poderia ter sustentado a firme convicção profética e o poder carismático de Jesus.”²¹²

Então Jesus se entende como profeta. Talvez, como sugere Sanders,²¹³ como o último profeta, o profeta escatológico por excelência. Hick se apoia em Schillebeeckx e assume que Jesus teria tido consciência de que o fim daquela realidade temporal estava realmente próximo. Por isso, “a mensagem central de Jesus era um chamado ao arrependimento, à crença de que o Reino de Deus estava para chegar e ao início de uma vida típica de uma nova era.”²¹⁴

É inegável que o ministério de Jesus foi muito intenso, não obstante sua brevidade. Jesus desenvolveu, esse é o pensamento de Hick, uma consciência bastante vigorosa da sua missão profética, cujo intuito foi o de anunciar a iminente vinda de Deus para restaurar Israel. Mas o seu ministério termina na cruz, como um grande mártir de uma causa nobre. É isso, e somente isso, que se pode afirmar sobre Jesus. Tudo o que transcende a essa aproximação histórica se deve à comunidade de seus seguidores. Estes não se limitaram somente em contar a história de Jesus, mas ocuparam-se de elaborar, interpretar e teologizar essa história com uma criatividade ímpar.

Para Hick há amplo acordo entre os biblistas e teólogos especializados no Novo Testamento de que Jesus não reivindicou o atributo da divindade e tão pouco manifestou uma clara consciência de ser o Filho de Deus encarnado. Um atributo de divindade, entendido de forma ontológica, como supõe o dogma cristão, não encontra eco nem mesmo nas diversas cristologias neotestamentárias que visam a exaltação de Jesus como Messias depois da sua ressurreição. Jesus não se compreendeu como Deus, como Filho de Deus encarnado e, sempre segundo Hick, também não foi compreendido como Deus encarnado.

A encarnação divina, no sentido em que a teologia cristã usou a ideia, requer que um elemento eternamente preexistente da divindade, o Deus Filho ou o *Logos* divino, tenha se encarnado como um ser humano. Mas é *extremamente* improvável que o Jesus histórico tenha concebido a si próprio de maneira semelhante a esta. A bem da verdade, ele provavelmente teria rejeitado a ideia como blasfema; um dos ditos a ele atribuído reza: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão um só, que é Deus.” (Mc 10,18).²¹⁵

²¹²J. HICK. *A metáfora do Deus encarnado*. p. 33.

²¹³Cf. Ed. P. SANDERS. *Jesus and judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1985. p. 319.

²¹⁴J. HICK. *op. cit.* p. 36.

²¹⁵Ibid. p. 43. Todo o capítulo segundo da referida obra é um grande recorte de citações de diversos autores para sustentar o que foi acima exposto: Jesus não se reconheceu divino e não foi

Uma vez demonstrado que os textos bíblicos não são suficientes e nem tem a intenção de defender a ideia de uma encarnação ontológica de Jesus, Hick passa a criticar a construção do dogma cristão sobre a encarnação.

3.4.2.

A crítica histórico-dogmática

A crítica desenvolvida por Hick pretende mostrar que Jesus não teve consciência da sua divindade enquanto ser histórico.

Raymond Brow recorre ao argumento de que a encarnação traz consigo um processo quenótico: Deus-Filho se esvazia dos atributos próprios da divindade para assumir a natureza humana sem aniquilá-la.²¹⁶ Mas se Jesus está esvaziado dos seus atributos divinos, inclusive da sua consciência de ser um ser divino, e se ele mesmo não teve domínio dessa informação, como pode a Igreja supor ou saber disso? Para Hick, trata-se de, no mínimo, um contrassenso.

O fato é que Hick não envereda sua reflexão na perspectiva de uma cristologia de alto, algo totalmente inviável segundo o seu parecer. Da mesma forma, a cristologia de Hick não percebe nenhum tipo de revelação de natureza transcendente.

Tudo aquilo que foi dito, percebido, assumindo e proclamado sobre Jesus tem haver com a história por ele vivida e as impressões por ele suscitadas. Daí que o caminho adequado para entender como Jesus se tornou o Cristo não pode ser percorrido pela via da revelação ou de uma cristologia descendente, mas principalmente pela via histórica da exaltação. O processo de exaltação é um

reconhecido como divino no sentido mais específico da palavra. Naturalmente são encontradas nos textos bíblicos inúmeras passagens que aplicam títulos diversos à Jesus: Messias, Filho do Homem, Filho de Deus, Cristo, Senhor. Mas segundo o autor, tais títulos, dentro da lógica judaica, não implicam necessariamente o reconhecimento da divindade equiparada àquela possuída por Javé. Estudos amplos sobre os títulos cristológicos neotestamentários foram desenvolvidos por Edward SCHILLEBEECKX. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008. pp. 403-516. Schillebeeckx desenvolve esse tema a partir das diversas fontes e tradições primitivas, assumidas como substratos de uma tradição oral que será sintetizada e mesclada nos textos bíblicos, especialmente os evangelhos sinóticos. Uma perspectiva um pouco diferente é apresentada por G. THEISSEN; A. MERZ. *O Jesus histórico*. São Paulo: Loyola, 2 ed. 2004. pp. 539-594. A pesquisa contida nessa obra é feita a partir da problemática moderna conhecida como a busca pelo Jesus histórico.

²¹⁶ Conforme o texto de Fl 2,6-11. Hick discute longamente esse argumento nos capítulos seis e sete da obra em questão.

caminho contínuo que nasce na interpretação bíblica e segue até a formação dogmática.

No campo bíblico esse processo se liga com o evento da ressurreição. Uma vez ressuscitado, Jesus passa ser proclamado como o exaltado, glorificado, eleito. Jesus se torna “um homem aprovado por Deus.” (At 2,22). A própria reflexão quenótica do Novo Testamento depende, essencialmente, da tradição da exaltação.

Uma cristologia desenvolvida a partir da ideia da exaltação avança com a ação da Igreja, sobretudo em solo helênico. Segundo Hick, o tema relacionado à divindade de Jesus ganha uma nova caracterização quando sai da linguagem bíblica, que é simbólica, e começa a ser refletido a partir de uma linguagem mais específica, a filosófica. Nessa passagem, toda a simbologia e toda a riqueza metafórica, próprias da Escritura, adquirem uma solidez e estaticidade bem de acordo com o padrão conceitual grego, que dará origem ao dogma cristológico da encarnação.

Trata-se do momento crítico onde o cristianismo faz com que uma linguagem própria de um tempo e espaço, que interpreta uma mensagem particular, adquira uma perspectiva muito mais ampla, universal, na formulação do dogma.

Termos não bíblicos entram na linguagem da Igreja para explicitar o entendimento sobre a realidade de Jesus.²¹⁷ Para Hick “as metáforas bíblicas originais foram daí por diante relegadas, para propósitos teológicos, ao nível da linguagem popular que aguardava interpretação, ao passo que uma definição filosófica tomou o seu lugar para objetivos oficiais.”²¹⁸ Um filho de Deus metafórico se transforma no Filho de Deus metafísico, segunda pessoa da Trindade.²¹⁹

²¹⁷ O termo determinante é *ousía*, referindo-se àquilo que constituiu a natureza fundamental do ser, sua substância. No desenvolvimento cristológico dos primeiros séculos tal termo adquire uma conotação bem específica quando assume a função de designar aquilo que constitui o ser, a característica fundamental do ente. O termo latino para *ousía* é *natura*.

²¹⁸ J. HICK. *A metáfora do Deus encarnado*. p. 66.

²¹⁹ Hick aproveita para descrever que nesse processo há grandes implicações políticas. Há benefícios para o Imperador na sua política de unidade e manutenção da paz. Há benefícios para a Igreja que ganha um *status* novo de religião oficial do império. (Cf. *Ibid.* pp. 66-68).

Aquilo que foi afirmado em Niceia²²⁰ é reafirmado de maneira mais elaborada em Calcedônia.²²¹ Para Hick essa fórmula é o ponto máximo da dogmática cristã e marca o momento preciso da plena estratificação da metáfora. O dogma da encarnação, estabelecido uma vez por todas, será a síntese daquilo que se firmará, cada vez mais, ao longo do tempo: o cristianismo como religião absoluta e verdadeira. Afinal, trata-se da única religião a afirmar que o próprio Deus em pessoa se encarnou com o propósito de fundá-la e a Igreja cristã é a única representante visível dessa religião fundada pelo próprio Deus.

Hick também faz questão de observar que o desenvolvimento histórico da Igreja, apoiado na força desse dogma, deu ao cristianismo uma força incomensurável para se firmar como a religião, a única verdadeira, sobrepondo-se gradualmente em diversos tempos e lugares em relação às demais religiões. Assim, a religião cristã, mormente expressada pela Igreja e pela cultura nela fundada se tornou o paradigma geral da expressão do que é bom, certo, belo, correto, verdadeiro.²²² O mundo ocidental tornou-se um mundo cristão.

Já é possível entender o esforço de Hick em demonstrar o sentido metafórico da encarnação em seu trabalho para desmontar o dogma elaborado em Calcedônia. Defensor convicto de uma hipótese pluralista para o diálogo inter-religioso, ele está convencido de que o cristianismo representado e explicitado pelas Igrejas cristãs, precisa se ressignificar para poder se abrir verdadeiramente em vista de um diálogo construtivo e respeitoso diante das demais religiões.

²²⁰ Reagindo contra pensamentos divergentes, principalmente o arianismo, o concílio reunido em Niceia (325) assim se pronuncia: “Cremos num só Deus [...] e num só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado do Pai, único gerado, isto é, da substância do Pai (*tout'estin ek tes ousias tou Patros*).” (Cf. Bernard SESBOÜÉ (dir.). *O Deus da salvação. Tomo I*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 213).

²²¹ Tomando o argumento na perspectiva estritamente teológica, é preciso acenar que há um amplo processo de discussão desde o final do século primeiro até a fórmula de Calcedônia em 451. A fórmula nicena estabelece certo nível de consenso entre a visão de uma parte da Igreja contra Ário. E de Niceia até Calcedônia, além da presença do arianismo persistente há ainda que considerar outras tantas heresias, cuja maior dificuldade era articular a *ousía* divina com a *ousía* humana numa mesma e única *hipóstase*. A intenção do concílio é afirmar que Cristo é duplamente consubstancial: a Deus e aos homens. “Perfeito em divindade, o mesmo, perfeito em humanidade. Verdadeiramente Deus, o mesmo, verdadeiramente homem (composto) de uma alma racional e de um corpo. Consubstancial ao Pai, segundo a divindade e, ao mesmo tempo, consubstancial a nós, segundo a humanidade.” (Cf. Bernard SESBOÜÉ (dir.). *op. cit.* p. 347).

²²² Trata-se, e essa é a grande crítica de J. Hick, de um exclusivismo que transcende a percepção e compreensão religiosa e atinge o modo próprio de ser de uma coletividade. E esse modo próprio tem sido imposto sistematicamente às demais religiões e culturas ao longo dos séculos.

Nesse processo de ressignificação há ainda a perspectiva fenomênica: entender a encarnação como metáfora.

3.4.3.

O critério fenomenológico

Para Hick “antes do acordo teológico alcançado em Niceia (325) e Calcedônia (451), a linguagem cristã que exaltava Jesus como Senhor, Salvador, Filho e Deus parece ter sido geralmente devocional, ou extática, ou litúrgica (ou as três) e não um exercício de formulação teológica precisa.”²²³

A expressão *sarx egeneto*, que depois foi traduzida por *incarnatus*, está resumida na fórmula de Calcedônia: verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Assim, Jesus é literalmente Deus e literalmente homem. Trata-se de um enunciado muito vago que mais serve para corrigir erros do que para explicar o que pretende dizer.²²⁴ Para Hick, uma encarnação divina, concebendo uma “consciência divina infinita” atuando simultaneamente numa condição humana é algo impossível.²²⁵ “Um corpo humano habitado pela mente de Deus não poderia ser tido como um ser humano genuíno.”²²⁶

Nesse caso específico o argumento de Hick parece bastante devedor de certa tradição conflitiva na teologia antiga. A leitura das primeiras páginas do décimo capítulo²²⁷ lembra, em certa proporção, a cristologia de Apolinário.²²⁸ Hick insiste

²²³ J. HICK. *A metáfora do Deus encarnado*. p. 139.

²²⁴ “Seu pronunciamento não alegava demonstrar com pormenores o que significa, para uma pessoa, possuir estas duas naturezas diferentes. E não obstante, existe um enigma óbvio em torno da maneira pela qual o mesmo ser pode incorporar, conjuntamente, atributos de Deus e da humanidade visivelmente incompatíveis entre si.” (Ibid. p. 140). Soma-se a esse ceticismo a pergunta se uma “consciência divina infinita” poderia ser depositada num sistema finito de células cerebrais humanas. (Cf. Ibid. p. 141).

²²⁵ Cf. J. HICK. *op. cit.* p. 141.

²²⁶ Ibid. p. 141.

²²⁷ Especialmente as páginas 141-143.

²²⁸ O apolinarismo, doutrina derivada de Apolinário de Laodiceia, faz oposição ao arianismo. Apolinário nega a alma humana de Cristo. Em *Fragmentos 2* ele declara: “É impossível que duas (essências) espirituais e dotadas de vontade coabitem no mesmo, porque senão uma se oporia à outra devido ao próprio querer e também à própria atividade. Consequentemente a Palavra não assumiu uma alma humana.” Assim, Apolinário defende um monismo cristológico onde, fundamentalmente, aquilo que constituiria a alma humana de Cristo é justamente preenchida pela presença do Verbo. (Cf. Luigi PADOVESE. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 54). Com as devidas proporções, Hick parece entender que pela doutrina da encarnação, de algum modo, uma consciência divina, uma mente divina, teria que habitar num corpo humano ocupando o “espaço” próprio daquilo que os padres antigos chamavam de alma racional e que os

que, no conceito de encarnação proposto por Calcedônia, o “divino” é o responsável pela consciência. Assim como Apolinário, também Hick dá a entender que numa suposta encarnação, a realidade²²⁹ divina assumiria a função própria da “mente humana”: “não é um pressuposto de nossas relações pessoais e morais mútuos o fato de que todos nós possuímos mentes humanas tanto quanto possuímos corpos humanos?”²³⁰ Mais ainda, quando orienta a pergunta sobre Jesus especificamente: “não é necessário que ele tenha possuído uma mente humana tanto quanto possui um corpo humano se ele deve ser (entre outras coisas) o exemplo cujas atitudes básicas para com os outros nós procuramos imitar?”²³¹

Mais uma vez fica evidente que o entendimento de Hick sobre Calcedônia é dualista. E se é fato que a fórmula é restrita, muito mais aberta para um começo do que um fim restritivo, como já foi apontado por K. Rahner, da mesma forma, no seu próprio tempo, a fórmula superou um tipo de argumentação trazida por Hick muitos séculos depois.

Mas a intenção de Hick não é discutir Calcedônia de maneira específica. Sua reflexão se limita em argumentar que duas naturezas não podem ocupar um mesmo e único ser. Não há uma encarnação que possa “literalmente” ser ontológica. O conceito cristão de encarnação é, na matriz bíblica, metafórico e é justamente dessa forma que deve ser entendido.

O caminho para entender a encarnação como metáfora exige observar as atitudes de Jesus que sempre se comportou como um ser humano excepcionalmente sensível à graça divina. Isto se verifica em três perspectivas:

modernos costumam chamar de consciência humana. Ocorre que a supressão de uma alma racional ou de uma consciência humana invalida a realidade da encarnação. Calcedônia aponta de forma clara para esse equívoco.

²²⁹ Ou natureza, para usar uma linguagem classicamente aceita.

²³⁰ J. HICK. *A metáfora do Deus encarnado*. p. 142.

²³¹ Ibidem. Nota-se uma confusão argumentativa por parte de Hick. Uma delas, a mais grave, se dá no seu entendimento de Calcedônia: aquilo que se refere à natureza humana de Jesus está contido na sua corporeidade; tudo aquilo que se refere à natureza divina tem expressão de forma singular na mente de Jesus. Mas a mente é a geradora da consciência, de forma que a consciência de Jesus é divina. Então Jesus efetivamente não pode servir como parâmetro de ação moral para nenhum ser humano, visto que ninguém pode acompanhar a consciência de um que é divino. Por esse pensamento o ser humano está desobrigado de seguir qualquer parâmetro deixado por Jesus. Mas Calcedônia se propõe enfrentar essa dicotomia. Tudo aquilo que é próprio do ser humano encontra-se perfeitamente constituído na pessoa de Jesus Cristo, o Verbo. O concílio faz questão de afirmar: verdadeiro homem, (composto) de uma alma racional e de um corpo consubstancial a nós segundo a divindade.

1) à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, Deus estava agindo através dele na terra, e estava, neste sentido, “encarnado” na vida de Jesus; 2) à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, ele “encarnava” o ideal de uma vida humana vivida em abertura e em resposta a Deus; 3) à medida que Jesus vivia uma vida de amor autodoador ou *ágape*, ele “encarnava” um amor que é uma reflexão finita do amor divino infinito. A verdade ou a propriedade de metáfora depende da condição de ser literalmente verdadeiro que Jesus viveu em resposta obediente à presença divina, e de que viveu uma vida não-egoísta.²³²

Assim, a ideia de encarnação de Deus em Jesus não é uma reivindicação metafísica sobre duas naturezas, mas a afirmação metafórica do significado de uma vida através da qual Deus agiu de modo singular.

Hick entende que a doutrina cristã da encarnação não possui qualquer sentido aceitável enquanto entendida de forma literal. Trata-se de um engano, uma heresia. “Na verdade a heresia básica sempre foi a de tratar a metáfora religiosa como metafísica literal.”²³³

É importante ressaltar que Hick não pretende anular o cristianismo enquanto experiência religiosa. Trata-se de uma religião, com seu valor, com sua inspiração tão importante e necessária como qualquer outra existente.

Assumindo que a encarnação é uma linguagem metafórica para perceber Deus na história humana, nada impede que seu alcance seja ampliado. É fato que Jesus Cristo é, metaforicamente, a encarnação de Deus. Mas não é necessário supor que seja a única, enquanto encarnação e nem o único, enquanto personagem.

²³² J. HICK. *A metáfora do Deus encarnado*. p. 144.

²³³ Ibid. p. 145. Ainda sobre o tema, interessante a explicitação feita por J. Hick em entrevista dada à Revista do Instituto Humanitas da Unisinos: “Nós precisamos ver a ideia da encarnação divina como uma ideia metafórica. Encarnar-se, para exemplificar, é incorporar-se para viver plenamente sua própria vida. Assim, tomando um exemplo da recente história da África do Sul, podemos dizer que Nelson Mandela encarnou, vivenciou plenamente o espírito de perdão e reconciliação. Neste sentido metafórico, Jesus encarnou o espírito da autodoação em resposta a uma consciência do Pai celeste. (“Filho de Deus” é, por conseguinte, uma metáfora, familiar no âmbito do judaísmo: Adão foi filho de Deus, os anjos eram filhos de Deus, os antigos reis hebreus foram coroados como filhos de Deus e, de fato, qualquer judeu realmente piedoso e bom poderia ser chamado filho de Deus). Com Jesus visto como um grande profeta e doutrinador espiritual, o cristianismo está, pois, preparado para um genuíno diálogo com outras crenças, em benefício da paz mundial.” (IHU online. n. 248, ano VII – 17/12/2007. Link: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1583&secao=248), acessado em 13 de abril de 2014.

Na verdade, Hick está convencido de que há inúmeras outras “encarnações” da divindade que atuam no mundo que são consideradas princípio e fundamento de outras tantas experiências religiosas.²³⁴

Por fim, é importante ressaltar que Hick desenvolve sua pesquisa dentro dos moldes da fenomenologia da religião. Seu ponto de partida é a evidência da pluralidade do fenômeno religioso ao longo da história, presente no mundo.

Hick descaracteriza a cristologia para colocar o cristianismo dentro de uma compreensão teocêntrica de Deus. Isso é feito tendo por base um modelo epistemológico marcadamente fenomênico. A preocupação primeira é mostrar que há uma ideia de Deus no cristianismo tanto quanto nas outras religiões. E todas elas, essa é a conclusão de Hick, a seu modo, fala do “Real”.

Emerge, dessa forma, um dado altamente relevante. Ao analisar o dado fenomênico, é comum em Hick e na Ciência da Religião de maneira geral, dispensar, por limites metodológicos, aquilo que há de mistério e transcendente nas religiões. Contudo, é justamente aí que reside o fundamental de cada expressão religiosa, bem como os elementos maximamente divergentes.

A tendência pluralista em vista de um paradigma teocêntrico também está presente no conjunto da reflexão proposto por Paul Knitter. Sua leitura crítica da tradição cristológica tenta mostrar que o centro do cristianismo está em Deus, entendido como um conceito geral e útil para aproximar as mais diversas religiões.

²³⁴ Bastante apropriado é o comentário de K. Rahner num artigo publicado na ocasião dos mil e quinhentos anos da fórmula de Calcedônia: “Poderia ser definida neste contexto a mitologia como uma concepção da encarnação de Deus que considera o “humano” e nele tão somente como aparência, uma roupagem da qual se “serve” para fazer notar sua presença entre nós, sem que o humano alcance sua radicalidade e autodomínio supremo justamente *porque* é assumido por Deus. A partir deste ponto de vista, em todas as heresias cristológicas, desde o apolinarismo até o monotelismo, se encontra uma ideia e uma concepção, fundamental baseada no mesmo sentido mítico. Ainda que esta concepção tenha tido uma vida muito vigorosa em sua formulação teórica deveria advertir-nos de que, renunciando a tal autoconfissão teórica, provavelmente segue viva ainda hoje o que imaginavam os inumeráveis cristãos a respeito da encarnação, creiam nela... ou não.” (Karl RAHNER. Problemas actuales de cristología. In. *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus Ediciones, 3 ed. 1967. p. 175). O argumento de Rahner mostra justamente o valor da fórmula, entendida como um ponto de partida. Qualquer ponto de partida que negue a articulação cristológica proposta pela fórmula tenderá a rechaçá-la. Nesse sentido a fórmula é um começo, um alicerce para qualquer cristologia.

3.5.

A cristologia em perspectiva teocêntrica - Paul Knitter

A perspectiva do pluralismo em vertente relativista continua com a tese do paradigma teocêntrico proposto por Knitter. Assim como Hick e outros teólogos da vertente pluralista, Knitter precisa enfrentar a questão cristológica. A sua primeira intuição é desenvolver, a partir de Jesus, uma compreensão teocêntrica da religião cristã.

O seu entendimento é que somente o modelo teocêntrico pode tornar o cristianismo capaz de dialogar com as demais religiões. Mas a questão fundamental, que nenhuma teologia cristã sobre as religiões pode omitir, é a cristologia e as enfáticas afirmações bíblicas que refletem o caráter único de Jesus Cristo. O enfrentamento da questão cristológica proposto por Knitter é orientado a partir de duas perspectivas intimamente relacionadas: o ensinamento de Jesus é todo voltado para o cumprimento da vontade de Deus e; não obstante todo o processo de exaltação cristológica realizado pela comunidade, também essa cristologia é essencialmente teocêntrica.

3.5.1.

Jesus na cristologia bíblica

Segundo Knitter, não há evidências nas cristologias neotestamentárias de uma consciência por parte de Jesus sobre uma filiação divina radicada numa relação de pré-existência em Deus. Até mesmo o emblemático título “Filho de Deus”, usado nos Evangelhos sinóticos “está muito longe de uma noção de um Filho pré-existente encarnado.”²³⁵

Em concordância com ampla tradição bíblico-teológica²³⁶ Knitter sustenta que os influxos mais relevantes da cristologia do Novo Testamento foram

²³⁵ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 144. Knitter recorre aos estudos cristológicos de James D. G. DUNN. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. Philadelphia: Westminster Press, 1980. E Joseph A. FITZMYER. *Jesus, the Lord*. *Chicago Studies* 17, (1978). p. 102. A partir destas referências Knitter quer sustentar que as cristologias bíblicas mais antigas, aquelas primeiras fontes, passaram longe de qualquer pretensão ou compreensão encarnacionista.

²³⁶ Apenas algumas referências: Rudolf BULTMANN. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã. 2008. Especialmente o tópico sobre a construção do querigma da Igreja

construídos a partir da ressurreição na expectativa de uma parusia iminente. Jesus foi primeiramente tematizado como aquele que haveria de voltar²³⁷ como o Senhor da história para consolidar um novo povo. É nesse sentido que a cristologia antiga concebe um filho de Deus: como uma figura exaltada pela sua fiel obediência e que deve voltar em breve. Seu retorno trará, e Knitter insiste nesse ponto, a realização do Reino de Deus prometido pelo próprio Deus por meio de seus profetas e esperado pelo povo de Israel. Ou seja, nem cristologia, nem reinologia podem ocupar espaço central na interpretação específica dos eventos narrados no Novo Testamento. A síntese teológica é teocêntrica.

A temática paulina onde é afirmado que no momento oportuno Cristo entregará o mundo a Deus e Deus será tudo em todos²³⁸ reforça que, na sua essência, a cristologia é propedêutica para uma compreensão teocêntrica da realidade misteriosa de Deus.

Conforme o pensamento de Knitter, foi a teologia joanina desenvolvida pelas gerações futuras que operou uma mudança radical no tema da filiação divina. O prólogo joanino foi o primeiro texto da tradição cristã a dar um passo até então não dado por nenhum outro autor helenista ou hebraico. “Foi o primeiro a identificar a palavra de Deus com uma pessoa particular. O quarto evangelista foi o primeiro autor cristão a conceber a pré-existência pessoal do *Logos*-Filho e a apresentá-lo como parte fundamental de sua mensagem.”²³⁹

A relevância e a pluralidade dos demais títulos cristológicos são, gradativamente, substituídos pelo título “Filho de Deus” lido numa perspectiva de pré-existência que dará base para uma cristologia fixista da encarnação.

“Aqui encontramos, portanto, o ponto final de uma evolução onde uma interpretação prevalentemente funcional e escatológica de Jesus como o filho de

primitiva: pp 73-106. Juan Luis SEGUNDO. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 3 ed. 2011. Especialmente as páginas 101-141. Xavier LÉON-DUFOUR. *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*. Salamanca: Sígueme, 1973, conferir a segunda parte.

²³⁷ Para Schillebeeckx há elementos suficientes nos Evangelhos sinóticos que demonstram a expectativa de um retorno de Jesus, na condição de exaltado para manifestar plenamente o Reino de Deus. Sobre esse ponto há uma franca concordância com Bultmann, para quem Jesus é aguardado como messias e Senhor. É o Senhor do futuro, escatológico que há de se manifestar na parusia. Trata-se, segundo Schillebeeckx, da cristologia do Maranathá. (Cf. E. SCHILLEBEECKX. *Jesus, a história de um vivente*. p. 256). Contudo, essa é uma vertente da cristologia sinótica e não sua síntese.

²³⁸ “E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos.” (1Cor 15,28).

²³⁹ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 145. Mais uma vez é feita referência a J. DUNN. *Christology in the making*. pp. 249-256 e J. A. FITZMYER. *Jesus, the Lord*. pp. 92-97.

Deus muda para uma proclamação de tipo encarnacionista, ontológica da sua divindade.”²⁴⁰ A cristologia joanina do *Logos* encarnado dominou a cristologia da Igreja nos séculos seguintes.

3.5.2.

A pluralidade da cristologia bíblica

No substrato mais antigo daquilo que foi a obra histórica de Jesus, está o empenho em anunciar o Reino de Deus. Foi do Reino que Jesus se ocupou. Foi pela causa do Reino que Jesus viveu e, também por essa causa, Jesus morreu.

Há elementos suficientes para entender que na dinâmica de Jesus o Reino é dom de Deus e desse Reino Jesus se sentiu especialmente enviado. Não obstante o fato de o Novo Testamento ser, em larga escala, cristocêntrico, há que reafirmar, segundo Knitter, que se trata de um “cristocentrismo que mantém uma fé teocêntrica.”²⁴¹ Para Knitter o Novo Testamento conserva um equilíbrio muito delicado e, muitas vezes, difícil entre cristocentrismo e teocentrismo.²⁴²

O Novo Testamento dá grande relevância àquele que proclama o Reino de Deus. Há uma cristologia que exalta o anunciador do Reino, pela sua fidelidade e obediência. Mas, e essa é a tese de Knitter, trata-se de uma cristologia propedêutica cuja intenção é afirmar o teocentrismo. Jesus atuou na história se ocupando das coisas de Deus, como profeta do Reino, enviado por Deus para anunciar o seu Reino.

Para Knitter as comunidades cristãs, aquelas que desenvolveram os primeiros estratos cristológicos, entenderam bastante bem esse vínculo entre Jesus

²⁴⁰ Cf. P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 145.

²⁴¹ Ibid. p. 132. “Também nos três textos onde ele (Jesus) é proclamado Deus ou divino (Jo 1,1; 20,28; Hb 1,8-9) vem salvaguardado uma evidente subordinação.” Ibid. p. 132. Neste ponto Knitter se apoia em Raymond E. BROWN. *Jesus, God and Man*. Milwaukee: Bruce, 1967, pp. 23-38.

²⁴² Nesse ponto Knitter e Hick concordam sobre o fato de que Jesus não fornece, ele próprio, qualquer cristologia no enredo neotestamentário. Não há nenhum discurso que possa ser atribuído a Jesus onde seja possível visualizar alguma cristologia explícita. A partir dessa observação, ambos pretendem afirmar que a cristologia é, antes de qualquer coisa, uma interpretação. Diferentemente da postura desses dois autores, tal compreensão não pode sustentar um ceticismo em relação à própria cristologia. Na verdade, toda a teologia é, fundamentalmente, interpretação da própria revelação. A legitimidade da cristologia não está sobre aquilo que Jesus tematiza sobre si próprio, mas sobre aquilo que foi recolhido, interpretado, sobre a pessoa de Jesus, suas obras e palavras. Este é, ao menos em parte, o objeto da cristologia.

e Deus. Elas souberam interpretar a ação de Deus a partir da atuação de Jesus. Toda a reflexão cristológica desenvolvida pelas comunidades teve como intenção interpretar a ação de Deus.

Jesus jamais pretendeu tomar o lugar de Deus²⁴³ e, da mesma forma, parece que as comunidades mais antigas do Novo Testamento não tiveram a intenção, quando desenvolveram suas cristologias da exaltação, substituir Deus por Jesus.

Em concordância com Schillebeeckx, Knitter recorda que a experiência determinante, que permite aprofundar mais e melhor a mensagem de Jesus, seu estilo de vida, a opção da sua missão, está no modo como Jesus concebe Deus, ou seja, como *Abba*. Tal compreensão demonstra o entendimento de Jesus em relação a Deus. Expressa a natureza do sentimento que Jesus nutre por Deus, a ponto de chamá-lo de Pai. Isso revela um sentido especial de pertença, aquilo que a tradição descreve como filiação. “Esta afirmação é, talvez, aquela que mais permite se aproximar da sua autoconsciência.”²⁴⁴

Não obstante a singularidade dessa relação, do apreço de Jesus por Deus, a quem ele chama de Pai, não está justificada a construção de uma cristologia exclusivista a ponto de substituir a intenção teocêntrica presente na missão de Jesus. E, segundo Knitter, não teria sido essa a intenção primeira das cristologias neotestamentárias.

Há, de forma bastante evidente, uma singularidade na forma de se interpretar Jesus na literatura do Novo Testamento. Tal singularidade é fruto de uma confluência de cristologias diversas produzidas pelas primeiras comunidades cristãs. O Novo Testamento é o resultado final da fusão de diferentes tradições produzidas a respeito de Jesus. Cada uma delas tem um contexto, pressupostos e implicações específicas.²⁴⁵

²⁴³ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 132.

²⁴⁴ Ibid. p. 134. Interessante é a reflexão de Schillebeeckx sobre esse tema: “A expressão familiar de Jesus para Deus, a saber, *Abba*, sem acréscimos de qualificações para indicar “transcendência” (“Senhor”, “Rei”, “no céu”, “criador do céu e da terra”), indica inegavelmente uma experiência religiosa de profunda intimidade com Deus. Com isso, ao que tudo indica, Jesus tinha consciência de que sua experiência com Deus era diferente da que os discípulos sentiam.” (E. SCHILLEBEECKX. *Jesus, a história de um vivente*. p. 256).

²⁴⁵ Cf. P. KNITTER. *op. cit.* p. 140. O autor remete ao trabalho de Francis FIORENZA. *Christology after Vatican II. Ecumenist 18*, (1980). Uma obra extremamente aprofundada e relevante sobre o tema foi escrita por James D. G. DUNN. *Unidade e diversidade no Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2009. O décimo capítulo da primeira parte (pp. 317-356) sustenta algumas intuições desenvolvidas por Knitter e preenche algumas lacunas deixadas por ele.

Para Knitter a diversidade das cristologias antigas mostra duas coisas: a flexibilidade das comunidades em interpretar Jesus numa perspectiva teocêntrica; aliada a capacidade de dar significados às realidades próprias de contexto e cultura, tanto grego quanto judaico.

Há verdadeiro ecumenismo presente nas cristologias produzidas pelas antigas comunidades. Esse “ecumenismo cristológico” foi fundamental para manter a unidade e a vivacidade das mesmas comunidades. Porém, esse é o lamento de Knitter, a trajetória assumida pela Igreja a partir do segundo século visou uma unidade conceitual tão determinante que anulou a pluralidade construída até então. Trata-se do momento onde o modelo encarnacionista gradualmente adquire relevância a ponto de se tornar “o fruto final da cristologia do Novo Testamento e que nos primeiros concílios do IV e V séculos se tornam o critério da ortodoxia.”²⁴⁶ Knitter acusa essa tradição da teologia eclesial de se esquecer do enfoque mantido pelo próprio Jesus. Assim, “a consciência cristã se abre a um ‘cristocentrismo míope’, a uma ‘jesuologia’, a um reducionismo que absorve Deus em Jesus. O cristocentrismo sem o teocentrismo se torna facilmente uma idolatria que ofende a revelação cristã e também a revelação percebida em outras manifestações de fé.”²⁴⁷

As cristologias neotestamentárias são híbridas e plurais. Elementos judaicos e gregos estão presentes. Mas essa pluralidade perde força quando Jesus Cristo é tematizada na teologia patrística. Para Knitter esse é o momento histórico onde a cristologia assume um caráter próprio, deixando de ser ecumênica e plural para se tornar conceitual e dogmática. Mais ainda, a cristologia passa a desenvolver um argumento teológico forte o suficiente para justificar uma religião exclusiva. Um modelo específico vai se sobrepor à diversidade de modelos existentes até então dentro do cristianismo. Quando a cristologia perde sua pluralidade e seu norte teocêntrico, ela se torna elemento novo, fechado e exclusivo. Esse modelo pautou a Igreja durante séculos, uniformizando a experiência cristã e fechando as portas

²⁴⁶ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 142. Para Olegário G. de CARDEDAL “o fulcro da cristologia - <articulus stantis et cadentis christologiae> consiste na identificação pessoal do Jesus terreno com o Cristo vivente hoje, do homem Jesus conhecido dos apóstolos como o Filho eterno de Deus. A fórmula cristológica: Jesus é o Cristo, o Senhor, Palavra/Verbo na carne, realiza a passagem de uma visão simplesmente hebraica, histórica e horizontal, a uma leitura teológica, vertical e escatológica.” (Olegário González de CARDEDAL. *Cristologia*. Milano: San Paolo, 2004. pp. 201-202).

²⁴⁷ P. KNITTER. *op. cit.* p. 134.

para qualquer possibilidade de diálogo intra-religioso e inter-religioso. Esse é o entender de Knitter.

3.5.3.

A crítica ao argumento da singularidade e exclusividade da única mediação

Na tentativa de demonstrar a dimensão fundamentalmente teocêntrica das cristologias bíblicas, Knitter precisa enfrentar os argumentos de um conjunto cristológico que, desde cedo, postula a exclusividade e originalidade da mediação realizada por Jesus, concebida numa perspectiva de exaltação.

As afirmações contidas em diversos textos do Novo Testamento são categóricas: “Jesus é o único mediador” (1Tm 2,5); o único filho de Deus” (Jo 1,14); e “não há outro nome no qual é possível a salvação” (At 4,12).²⁴⁸ Há um caráter normativo nas cristologias neotestamentárias que não pode ser ignorado.

O caminho trilhado por Knitter é aquele de justificar essas expressões próprias da cristologia a partir da realidade específica do contexto e da linguagem. Para tanto, são trazidas as posições mais céticas da cristologia moderna. Sobre os textos são lançadas perguntas cuja finalidade é expor, no mínimo, dúvidas: “uma linguagem que fala de um Salvador ‘único e exclusivo’ ou ‘definitivo’ fazia, efetivamente, parte do conteúdo principal daquilo que a Igreja primitiva acreditou e experimentou?”²⁴⁹ A resposta é imediata: “segundo me parece, todos os qualificativos ‘único e exclusivo’ agregados aos vários títulos cristológicos fazem

²⁴⁸ Acrescentam-se, por exemplo, os hinos cristológicos das cartas paulinas e dêutero-paulinas: Ef 1,1-13 e Cl 1,15-20.

²⁴⁹ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 150. Para Knitter e também Hick, a linguagem do Novo Testamento é fruto de um contexto de época e só tem valor dentro daquele contexto específico. Nesse sentido, o caráter definitivo atribuído a Jesus não pode ser considerado como parte essencial do cristianismo. O Novo Testamento está marcado por linguagens que justificam um tom de singularidade, definitividade, exclusividade sobre Jesus. Mas as razões que explicam essa linguagem não podem ser universalizadas. São muito específicas: a linguagem apocalíptica própria de algumas vertentes do judaísmo e que foi aplicada à Jesus (todo o contexto da expectativa messiânica); a linguagem mítico-metafórico, com elementos próprios da tradição judaica mesclados à cultura e linguagem gregas; a linguagem confessional; e a linguagem do afeto (esta será explicitada mais adiante). Para uma compreensão bem detalhada dessa temática conferir Jacques DUPUIS. *Gesù Cristo encontro alle religioni*. Assisi: Cittadella Editrice, 2 ed. 1991. pp. 276-280.

parte, muito mais, do meio usado pelo Novo Testamento, do que efetivamente o desejo de transmitir a sua mensagem central.”²⁵⁰

Há, ainda, outra explicação para justificar o uso de linguagens aparentemente exclusivistas dentro do Novo Testamento. Esses adjetivos frequentemente usados para interpretar o caráter singular de Jesus não pertencem à linguagem da filosofia, mas principalmente, à linguagem de uma confissão de fé, de um testemunho. “Os autores do Novo Testamento, quando falam de Jesus, não usam a linguagem dos filósofos analíticos, mas aquela dos crentes entusiasmados, não a linguagem dos cientistas, mas aquela de quem ama”.²⁵¹ No dizer dos primeiros cristãos, caracterizar Jesus como o único não é uma tentativa metafísica de conceituá-lo, mas uma forma de expressar um empenho pessoal, capaz de demonstrar o que significava pertencer à comunidade dos seus seguidores.²⁵²

3.5.4.

O argumento teocêntrico

P. Knitter não nega que haja uma cristologia no Novo Testamento. Na verdade, trata-se de diversas cristologias que cumpriram adequadamente os propósitos e as necessidades de uma época pluricultural. Sua intenção é mostrar que, na ação de Jesus e na interpretação das comunidades há, em última análise, um enfoque de natureza teocêntrica.

²⁵⁰ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 151.

²⁵¹ Ibid. p. 154.

²⁵² “A linguagem cristológica exclusivista se assemelha muito àquela que um marido usa na relação com sua esposa (ou vice-versa): ‘és a mulher mais bela do mundo... és a única para mim’” (P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 155). O argumento de Knitter pede um posicionamento: não se nega, naturalmente, a dimensão afetiva do relacionamento de Jesus com o círculo mais íntimo de seus seguidores, com aquela óbvia ressalva de que é impossível determinar a sua intensidade. Entretanto, tomando por base o suporte exegético que o próprio Knitter tem usado (E. Schillebeeckx, J. Dunn, J. Fitzmyer, F. Young) é bastante complexo imaginar que essa linguagem, “único e exclusivo”, tenha mormente um caráter afetivo. A dependência de uma parte da cristologia em relação aos temas específicos do Antigo Testamento, somados ao trato original das comunidades cristãs antigas à realidade de Jesus parecem indicar, com alto grau de probabilidade, uma interpretação que é uma confissão de fé, onde Jesus é, cada vez mais, concebido de forma singular e exclusiva. Trata-se de uma convicção que vai caracterizar um jeito próprio de fazer uma experiência de Deus, uma compreensão própria sobre o caminho da salvação. Mais ainda, trata-se de um envolvimento que transcende uma adesão afetiva, sem negá-la, mas que supõe uma compreensão de revelação: no plano de Deus, Jesus mostra quem é Deus, mostrando-se e sendo, gradativamente, reconhecido.

É somente a partir do século dezenove que a tradição dogmática da cristologia sofre críticas. O novo enfoque sobre os textos sagrados, especialmente aqueles do Novo Testamento, proporcionou um novo interesse por Jesus. Gradualmente se percebe o desenvolvimento de um percurso sistemático na busca pelo Jesus histórico. Interesse que se volta para as comunidades cristãs primitivas, tentando chegar, o mais próximo possível, das fontes primeiras da tradição cristã. Trata-se de um percurso altamente relevante para as pretensões de Knitter, justamente por proporcionar a quebra do paradigma cristocêntrico.

Para Knitter a exegese demonstra que as duas primeiras gerações do cristianismo oferecem algumas percepções que não podem ser ofuscadas pela história do dogma.²⁵³ primeiro, os títulos cristológicos não são definições, mas interpretações que procuram esclarecer quem foi Jesus para os seus seguidores. São títulos que sintetizam cristologias conforme os distintos contextos históricos e culturais. Assim, não é legítimo tomar representações míticas próprias de certos contextos e interpretá-las de maneira literal; segundo, nenhuma imagem ou expressão sobre Jesus usada no Novo Testamento foi absolutizada a ponto de invalidar as outras.

Naturalmente há que se admitir que algumas foram mais relevantes que outras. A pluralidade de cristologias mostra adequadamente a capacidade dialogal das diversas comunidades; terceiro, as cristologias neotestamentárias deram um testemunho sobre o testemunho de Jesus. E o testemunho de Jesus versa sobre Deus. Esse foi e continua sendo o grande valor dessas cristologias; quarto, a validade da cristologia hoje passa pela capacidade de dialogar com as diferentes culturas e com as outras religiões.

A versatilidade das cristologias bíblicas, que souberam dialogar com judeus e pagãos, deve inspirar hoje diálogos abertos e críticos com as demais religiões. Na concepção de Knitter o modelo teocêntrico permite mostrar uma diversidade de imagens a respeito de Jesus em vista de compreensões plurais e abertas sobre Deus; por fim, a quinta perspectiva argumenta que toda cristologia contemporânea que abandona essa orientação teocêntrica atenta contra sua fonte inspirante e fecha-se a qualquer diálogo. “O modelo teocêntrico que interpreta Cristo e que

²⁵³ O que se segue é uma breve síntese do argumento apresentado por P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. pp. 146-159.

interpreta as religiões é, portando, o que melhor representa a herança do cristianismo e se adequa aos sinais dos tempos.”²⁵⁴

Dessa forma, Knitter se esforça em mostrar que a linguagem neotestamentária não é explícita e nem objetiva quando sugere a singularidade de Jesus. Trata-se de uma linguagem que traz marcas de uma postura muito mais confessional entendida de forma afetiva, tornando-a bem mais particular e restritiva.²⁵⁵ Desta forma, o autor nega existir nos substratos mais antigos da cristologia do Novo Testamento, elementos para a construção de uma teologia marcadamente exclusivista no que tange a Jesus.

Mas Knitter é um tanto parcial na formulação da sua teologia do teocentrismo cristão. Naturalmente, é preciso reconhecer os avançados recursos da exegese. Esta procura chegar, o máximo possível, à fonte de cada uma das cristologias que compõem o Novo Testamento. Entretanto, é preciso considerar os dados bíblicos neotestamentários na sua totalidade. Permanece como certo para as comunidades cristãs antigas que o caráter normativo inspirado em Jesus Cristo está justamente no conjunto das afirmações que, desde cedo, foram assimiladas.

É legítimo postular uma dinâmica teocêntrica presente na missão de Jesus. Mas essa interpretação não pode ser feita sob o pretexto de descaracterizar outras intuições fundamentais do Novo Testamento. A principal delas refere-se ao modo novo de compreender a ação de Deus em favor do ser humano revelada em Jesus Cristo. Isso está bem caracterizado nos textos bíblicos, evidenciando a singularidade de Jesus Cristo e, por extensão, do próprio cristianismo. Deus é visto, percebido, compreendido, experimentado a partir de Jesus Cristo. Ele se torna o critério normativo da experiência.

Abrir mão desse aspecto significa trair as intuições fundantes do próprio cristianismo. Nesse caso e a partir desse entendimento, não é necessário supor uma oposição entre cristocentrismo e teocentrismo. Mas os dados bíblicos apontam para uma realidade inequívoca: o modo próprio do cristão se conceber e conceber Deus passa necessariamente por Jesus Cristo.

²⁵⁴ P. KNITTER. *Nessun altro nome?*. p. 149.

²⁵⁵ Diversa é a compreensão de Dupuis: “Constantemente tenho observado que a singularidade de Jesus Cristo constitui, realmente, a mensagem neotestamentária na sua inteireza. Trata-se da fé profunda que sustenta o todo, que dá sua razão, que justifica aquilo que lá está escrito.” (*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 387).

Jesus Cristo é, para o cristianismo, o princípio de sentido e o princípio hermenêutico de toda a realidade. É a partir desse ponto que o cristianismo se entende e se dirige ao diálogo.

3.6. O reinocentrismo de substituição

Trata-se de uma revisão do paradigma teocêntrico. O teocentrismo postulado por Hick e Knitter mostra seu limite. Fala-se, como já foi apresentado anteriormente, de “Realidade última” como um termo menos comprometedor para sintetizar o suposto caráter teológico comum a todas as religiões. Contudo, tem-se observado que tal expressão é tradução daquilo que é postulado pelos monoteísmos clássicos.²⁵⁶

P. Knitter propõe o modelo de substituição a partir da perspectiva soteriológica. Pensa-se a partir da dimensão soteriológica presente em todas as religiões. Todas elas, por diferentes meios, buscam a salvação do ser humano.²⁵⁷ É preciso considerar que o conceito de salvação não é desenvolvido pelo autor nas suas particularidades e especificidades, a partir de cada experiência religiosa, mas adotado como um conceito amplo e geral. Conclui-se que todas as religiões partilham das mesmas potencialidades salvíficas. O modo cristão de compreender essa potencialidade é o Reino de Deus. Ainda que seja uma categoria marcadamente cristã, as demais religiões, carregadas das suas potencialidades salvíficas podem e devem colaborar com o desenvolvimento do Reino de Deus.

²⁵⁶ Para superar esse limite Hick propõe o modelo por ele denominado de “centralização na Realidade”. O tema pode ser consultado no terceiro capítulo da obra *An interpretation of religion*. London: University Press, 1989. Argumenta-se que todas as religiões estão orientadas, cada qual com sua singularidade, à uma Realidade Central, um Absoluto divino. A ideia de mito aplicada à cristologia é alargada e transportada para o conceito de Deus. Trata-se, em última análise, de um conceito abstrato, indefinido. Como observa Dupuis, é negada toda real correspondência entre o conhecimento humano e a realidade divina. “A linguagem religiosa não tem de desenvolver senão uma função superficial. Do Real *an sich* não sabemos absolutamente nada: acessíveis ao nosso conhecimento são apenas os fenômenos. O que conta, todavia é que todas as religiões – qualquer que seja seu idioma característico – têm o potencial de estimular as pessoas a sair de si mesmas à procura da Realidade suprema que alimenta amor e compaixão.” (J. DUPUIS. *O cristianismo e as religiões*. p. 112).

²⁵⁷ Esse argumento é desenvolvido por P. KNITTER. *On earth, many religions*. New York: Orbis Book, 1995. pp. 451-468.

Tal modelo oferece um alargamento do conceito específico do Reino de Deus e se apresenta como uma macro proposta de salvação que recolhe o melhor de cada experiência religiosa em vista de compromissos globais como, por exemplo, o bem estar humano. J. Dupuis argumenta que “como o modelo reinocêntrico, o tradicional cristocentrismo é substituído por uma perspectiva escatológica. A teologia das religiões não se centra mais no evento-Cristo, mas no Reino de Deus.”²⁵⁸

Assim, o reinocentrismo se torna a versão mais elaborada do teocentrismo. Isso porque ao invés de se postular uma Realidade última de referência, se postula as potencialidades de cada religião na construção de um Reino que é a meta definitiva de todos. Knitter, representante dessa postura, concede que os seguidores das outras tradições religiosas acabam por se tornar membros do Reino de Deus. Contudo, a questão crítica nesse tipo de leitura, é justamente sobre o sentido do Reino de Deus. Não se trata de uma categoria que existe em si e por si, mas que remete fundamentalmente a Deus e que coincide com o evento Cristo. Não é possível ignorar que o Reino de Deus irrompe na história de uma forma singular e definitiva com Jesus Cristo.²⁵⁹

3.7.

Uma teologia cristã do pluralismo religioso – Jacques Dupuis

As propostas teológicas desenvolvidas por J. Hick e P. Knitter sintetizam uma perspectiva plural e ampla no que tange ao tema em questão.²⁶⁰ Em comum sobressai a ideia, imposta como necessidade, de encontrar uma fórmula adequada que faça convergir as diversas experiências religiosas num mesmo horizonte de compreensão. Um princípio geral e abrangente. Todos os autores que refletem

²⁵⁸ Cf. J. DUPUIS. *O cristianismo e as religiões*. p. 113.

²⁵⁹ “Como o teocentrismo e o cristocentrismo não constituem paradigmas diferentes, tampouco o reinocentrismo e o cristocentrismo; mas são aspectos inseparáveis de uma mesma realidade.” (J. DUPUIS. *O cristianismo e as religiões*. p.113). Não é esse o entendimento desta pesquisa quando postula o Reino de Deus como categoria de diálogo.

²⁶⁰ Perspectiva semelhante é adotada por J. M. VIGIL. *Teologia do pluralismo religioso*. A obra é construída na perspectiva do método ver, julgar e agir. A dimensão cristológica, lida numa ótica relativista se encontra na segunda parte da obra, principalmente entre as páginas 131-296.

nessa perspectiva acabam por relativizar o impacto cristológico, diminuindo a importância e o significado de Jesus Cristo na configuração do cristianismo.

O trabalho empenhado de Dupuis insiste na necessidade de uma teologia do pluralismo religioso desenvolvido de forma confessional. Assim, “uma teologia cristã do pluralismo religioso deve ser uma teologia embasada na interação da fé cristã com as demais experiências de fé e deve ser, nesse sentido, uma teologia ‘inter-religiosa’”.²⁶¹ Devem ser superados quaisquer intento de construir uma “teologia mundial”, uma “superteologia”, ou uma pretensa “teologia universal” que pudesse abarcar os aspectos da diversidade das experiências religiosas.

Na verdade, tal intento, por mais bem intencionado, acaba por inviabilizar o diálogo quando tenta dirimir as diferenças. A função mais desafiadora e, justamente por isso, mais enriquecedora do diálogo está em expressar-se nas diferenças. Fazer-se compreender a partir das propriedades singulares e compreender o outro a partir das suas propriedades singulares.

No entendimento de Dupuis a proposta de uma teologia cristã do pluralismo religioso é o melhor caminho para superar os paradigmas construídos dentro do próprio cristianismo, tais como o inclusivismo e o pluralista genérico.²⁶²

O autor está ciente que uma teologia que se pretenda confessional não pode renunciar a certos temas complexos que, com maior facilidade tem sido abandonado no pluralismo não confessional. A teologia cristã continua e continuará insistindo no caráter pleno e definitivo daquilo que foi revelado em Jesus Cristo. Outro tema próprio de uma teologia cristã versa sobre o mistério da Igreja onde “subsiste” a intencionalidade fundante prometida e realizada por Jesus.

O caminho adotado por Dupuis leva em conta a realidade cristológica, mas que precisa se expressar de forma trinitária. Somente uma cristologia trinitária “colocará em máximo relevo as relações interpessoais entre Jesus e o Deus que ele chama com o nome de Pai e a relação entre Jesus e o Espírito Santo. Estas relações são intrínsecas ao mistério da pessoa e da obra de Jesus.”²⁶³

²⁶¹ J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 276.

²⁶² Segundo o parecer de Dupuis os exclusivismos tanto o cristológico, como o eclesiológico, já estão superados.

²⁶³ Cf. J. DUPUIS. *op. cit.* p. 278.

Essa via das relações trinitárias verificada fundamentalmente na economia²⁶⁴ é amplamente explorada por Dupuis. Um primeiro aspecto, que não deixa de ser uma crítica a certos modelos cristológicos, quer assegurar a forma mais adequada da relação: não é correto pensar Jesus Cristo como substituto de Deus a quem ele chama de Pai. Da mesma forma, a singular proximidade entre Deus e Jesus, por virtude do mistério de encarnação, não pode jamais ser esquecida.

O autor acentua a necessidade de uma cristologia trinitária capaz de exprimir, de forma clara, a relação entre Jesus e o Espírito Santo. Que evidencie a ação do mesmo Espírito na vida terrena de Jesus, desde à concepção até a ressurreição. Uma cristologia que saiba manifestar a ação efusiva do Espírito de Jesus na vida da Igreja nascente.

Trata-se de uma cristologia integral porque assume a totalidade da ação de Jesus que é, em última análise, ação da própria Trindade. As funções do Filho e do Espírito, embora sejam distintas, não são contraditórias. Possuem, na verdade, aspectos de complementariedade ao interno da única economia da salvação.²⁶⁵

Uma cristologia trinitária que embase o pluralismo religioso tem que manter a centralidade de Jesus Cristo como revelador do mistério de Deus na economia que ganha alcance universal na ação constante e dinâmica do Espírito Santo, manifestando, ambos, o dom de Deus que se dá à humanidade por meio das suas tradições religiosas.

A singularidade da reflexão de Dupuis, essa é a opinião de F. Teixeira, está em conjugar sua abertura para o pluralismo religioso na apresentação de um cristocentrismo aberto. “Um só Deus – um só Cristo – percursos convergentes” é o título da segunda parte da obra *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* e mostra a intenção do autor em fazer convergir diversos percursos, uns em direção aos outros, tendo como suporte o mistério divino que constitui o fim último de tudo.²⁶⁶

²⁶⁴ E essa será uma das observações da nota produzida pela Congregação para Doutrina da Fé sobre aspectos do tema do diálogo inter-religioso desenvolvido por Dupuis. O conteúdo da nota será exposto mais adiante.

²⁶⁵ Cf. J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 280.

²⁶⁶ Cf. Faustino TEIXEIRA. Para uma teologia cristã do pluralismo religioso. A propósito de um livro (II). *Perspectiva Teológica*, 30 (1998). p. 213.

Importante, na sequência, perceber como Dupuis desenvolve o argumento cristológico na ótica trinitária, articulando-o com o modo próprio do cristianismo entender a pluralidade da fé.²⁶⁷

3.7.1.

A questão cristológica

Depois de avaliar os pressupostos dos teólogos pluralistas, permanece a sensação de que a questão cristológica precisa ser novamente recolocada. O conceito demasiado indeterminado de Deus, construído ao preço do esvaziamento cristológico, não se mostra suficiente para o desenvolvimento de uma teologia cristã do pluralismo religioso. Dupuis está seguro sobre o lugar relevante da cristologia.

A reflexão de Dupuis passa por dois predicados atribuídos a Jesus Cristo: unicidade e universalidade. Unicidade tem haver com o caráter singular da pessoa, da obra e da missão de Jesus, entendidos como realidade salvífica; a universalidade é a expressão do alcance do evento Jesus Cristo. O problema a ser enfrentado está, justamente, nessa dicotomia entre a particularidade do evento e a reivindicação cristã sobre o significado universal do mesmo.

A cristologia, se refletida de forma ponderada, abre espaço para uma teologia positiva sobre as religiões. “Uma perspectiva cristológico-trinitária permite, em particular, reconhecer a presença e a atividade do Verbo de Deus e do Espírito de Deus.”²⁶⁸ Ao assegurar a singularidade de Jesus Cristo e não do cristianismo, é possível encontrar vias comunicantes. Assim a afirmação proveniente do dogma da encarnação, o Filho de Deus feito homem, expressa a realidade de Jesus Cristo como salvador universal, mas não como salvador absoluto. Na verdade, absoluto é um atributo cabível somente a Deus.

Não é necessário estabelecer uma leitura crítica dos textos bíblicos com a intenção de relativizar seu conteúdo mais original. As intuições neotestamentárias

²⁶⁷ F. Teixeira produziu uma extensa síntese da obra de Dupuis (*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*). São duas resenhas que podem ser consultadas em Faustino TEIXEIRA. Para uma teologia cristã do pluralismo religioso. A propósito de um livro (I). *Perspectiva Teológica*, 30 (1998). pp. 57-84. Ibid. pp. 211-250.

²⁶⁸ J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 380.

devem ser assumidas. Elas são importantes para estabelecer um diálogo verdadeiro. Contra tendências reducionistas que tentam simplificar o que é específico e característico das diversas religiões em vista de um consenso, Dupuis insiste na necessidade de se manter a inspiração fundante de cada uma com suas riquezas.

O caminho escolhido será o de mostrar que a cristologia não está isenta de ambiguidades. Exclusivismo radical e pluralismo relativista não produzem bons resultados para a teologia em si mesma, menos ainda na perspectiva do diálogo. Por isso Dupuis prefere afirmar a unicidade e universalidade de Jesus Cristo como dimensões correlacionadas, eliminando adjetivos tais como “absoluto” e “relativo”.

3.7.2.

Jesus Cristo – unicidade e singularidade

Uma vez afirmado que a cristologia do Novo Testamento não precisa ser relativizada, faz-se necessário sugerir uma nova hermenêutica desses textos no contexto do diálogo religioso. Esse processo hermenêutico ajudará a eliminar as linguagens que insistem nas pretensões de caráter absoluto do cristianismo vinculado à Jesus Cristo. Na teologia em geral é cada vez menos admitido que o cristianismo, enquanto religião, se autocompreenda como religião absoluta.

O cristianismo se compreende a partir de Jesus Cristo: “a fé em Jesus Cristo não consiste simplesmente em acreditar que ele é a via de salvação “para mim”; consiste em acreditar que nele e por meio dele encontra a salvação o mundo e a humanidade.”²⁶⁹ Nada menos que isso faz justiça a intencionalidade das afirmações contidas no Novo Testamento. Essa tensão própria dos predicados bíblicos é atualizada numa hermenêutica que joga com os elementos da realidade histórica de Jesus, adequando com aquilo que são as afirmações mais clássicas formuladas pela cristologia bíblica e dogmática.

A cristologia deve demonstrar que a fé em Jesus Cristo é fundada sobre o personagem histórico, Jesus de Nazaré. Noutras palavras, “mostrar que a

²⁶⁹ J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 396.

cristologia explícita da Igreja se funda na cristologia implícita do próprio Jesus.”²⁷⁰ É necessário desenvolver uma reflexão que dê conta de mostrar a continuidade na descontinuidade entre Jesus e o Cristo/*Logos*. Continuidade, enquanto preserva a identidade pessoal que não é rompida por nenhum processo histórico ou teológico: “Jesus é o Cristo”, (At 2,36)²⁷¹. Contudo, há uma notória descontinuidade²⁷² nessa relação. A existência humana de Jesus é radicalmente transformada e as implicâncias teológicas, cada vez mais, atribuem a Jesus, o Cristo/*Logos*, elementos novos e distintivos não verificados no contexto da sua atuação histórica.

Essa compreensão de continuidade e descontinuidade não explica somente a relação entre Jesus e o Cristo, mas avança nas formulações dogmáticas. É justamente essa relação que faz com que no cristianismo seja preservada uma identidade que não se dilui. “O dogma cristológico não “heleniza” o conteúdo da fé.”²⁷³ Trata-se muito mais daquilo que na modernidade se chama de inculturação.

De fato, é essa uma característica marcante da cristologia desenvolvida a partir do segundo século, quando o contato com o mundo helênico se torna muito mais intenso. Uma tensão constante marca o desenvolvimento cristológico e a vertente que predominou foi justamente aquela que não reduziu a inspiração cristã somente a uma compreensão judaica; e, por outro lado, as cristologias de corte helenistas que sugeriam rompimento com as categorias judaicas mais fundamentais também não foram aceitas como ortodoxas.²⁷⁴ Isso é verificado, por exemplo, na elaboração da linguagem trinitária. De um lado a teologia cristã não cede ao politeísmo, muito próprio do mundo helênico; por outro, essa mesma teologia se esforça em demonstrar seu modo próprio de compreender e de se

²⁷⁰ J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 399.

²⁷¹ A experiência da morte, dado histórico, e a experiência da ressurreição e glorificação, dado meta-histórico trabalhado teologicamente, não elimina essa identidade no contexto do Novo Testamento.

²⁷² A impressão que fica na medida em que o argumento vai avançando é que Dupuis acaba dando demasiado acento ao aspecto da descontinuidade até o ponto da afirmativa sobre a continuidade não passar de um enunciado sem profundas consequências para o seu projeto cristológico específico.

²⁷³ J. DUPUIS. *op. cit.* p. 400.

²⁷⁴ Além da fidelidade às categorias judaicas houve também grande esforço em manter as afirmações sobre Jesus Cristo, compreendendo-o como humano e divino. À duras penas, sob o risco de cismas, esse fio condutor, que busca equilibrar a identidade na discussão sobre as naturezas do Verbo encarando, foi mantido ao longo de pelo menos cinco séculos de reflexão.

expressar como uma religião monoteísta, mesmo que insistindo na fórmula trinitária.

O conhecimento mais aprofundado da teologia cristã dos primeiros séculos faz com que não sejam aceitas algumas posturas que negam qualquer continuidade entre aquilo que é a identidade de Jesus Cristo e a realidade do *Logos* na perspectiva helenista. Dupuis critica as posições adotadas por Hick e Knitter quando esses, ao negar um vínculo de continuidade, acabam liquidando o dogma da encarnação. A tradição bíblica afirma essa continuidade: aquele que se fez carne (Jo 1,14) é aquele mesmo “Jesus de Nazaré – homem acreditado por Deus” (At 2,22). Então, citando Rahner, Dupuis insiste que a encarnação do Filho de Deus comporta de maneira bastante real o tornar-se-homem-na-história do Verbo. Aquele que existe no mistério de Deus torna-se manifesto no mundo.²⁷⁵

Desta forma permanece salvaguardada a convicção de que o Filho de Deus que se encarna é o mesmo manifestado na história e não um produto criado ou originado pela história. Tanto pela criatividade de uma linguagem própria da cultura judaica, carregada de simbolismo e metáforas, quanto pela linguagem grega, marcada pela capacidade de criar conceitos, de um lado e do outro, fica mantido o critério de continuidade na descontinuidade no que se refere a Jesus Cristo.

Resta ainda dissertar sobre a forma ou modo como Dupuis concebe o vínculo entre singularidade e universalidade de Jesus, concebido como o Verbo.

3.7.3. Jesus e o *Logos*

Dupuis afirma que a universalidade de Jesus Cristo não pode obscurecer a particularidade de Jesus de Nazaré. A cristologia do Novo Testamento se mostra bastante segura em afirmar que depois da ressurreição e glorificação, as afirmações sobre Jesus superam as categorias de tempo e espaço, tornando-se “transistórica”. Contudo, é o Jesus histórico que se torna universal e a compreensão dessa universalidade não cancela a sua particularidade. Fiel ao

²⁷⁵ Cf. J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. pp. 400-401.

esquema de continuidade na descontinuidade, Dupuis mantém a convicção de que o Cristo universalmente concebido não pode ser compreendido alheio ao Jesus particular sob o preço de falsear a revelação cristã.

Uma vez compreendido esse aspecto, Dupuis lança sua tese: “a particularidade histórica de Jesus confere inevitáveis limitações ao evento Cristo. Isso é, necessariamente, parte da economia encarnacionista querida por Deus.”²⁷⁶ Nesse sentido, a vontade salvífica de Deus permanece mais além do homem Jesus, em quem o Verbo de Deus se manifesta. A revelação trazida por Cristo, enquanto ser encarnado, encontra-se limitada por uma questão de princípio. “Não obstante a identidade pessoal de Jesus, na sua existência humana, com a do Filho de Deus, é preciso considerar que entre o Deus (Pai), a fonte última, e aquele que é o ícone humano, continua a existir uma distância. Jesus não substitui Deus.”²⁷⁷

É justamente nesse campo das relações que aparece a ambiguidade na cristologia desenvolvida por Dupuis:

Deus, e semente Deus, é o mistério absoluto e, enquanto tal, está na origem, no coração e no centro de toda realidade. Se é verdade que o homem Jesus é Filho de maneira única, é, da mesma forma, verdade que Deus está mais além também de Jesus. Quando se afirma que este (Jesus) se encontra no centro do mistério cristão, isso não é dito em sentido absoluto, mas na ordem da economia das relações livremente assumidas por Deus com o gênero humano na história.²⁷⁸

²⁷⁶ Cf. J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 403.

²⁷⁷ Ibid. p. 403. Mais ainda, “a revelação de Deus feita da parte de Jesus é uma transposição humana do mistério divino; a sua ação salvífica é carnal, o sinal eficaz, o sacramento da vontade salvífica de Deus.” (Ibidem). Um pensamento semelhante é sustentado por Leonardo Boff: “Notemos a seguinte lógica: o homem Jesus se transformou em Cristo e o Cristo se transformou em Logos ou Filho de Deus. O Cristo se tornou assim a manifestação do Logos ou do Filho. O budismo conhece caminho semelhante. Em primeiro lugar existe Sidarta Gautama, o ser histórico que viveu seiscentos anos antes de Cristo. Mediante um processo de interiorização e ascese chegou à “iluminação” que é um mergulho radical no Ser. Começou então a ser chamado de “Buda” que significa o “Iluminado”. Mas essa iluminação – ser Buda – não é o monopólio de Sidarta Gautama. Ela é oferecida a todos. Existe, portanto, a “budeidade”, aquela Realidade transcendente que pode se autocomunicar de muitas formas na história das pessoas. O Buda é uma manifestação da “budeidade” que é a mais pura luz, a luz divina e a essência inominável. Como transparece, o conteúdo concreto de “Cristo” e de “Buda” remete à mesma Realidade. Ambos revelam Deus. Sidarta Gautama é uma manifestação do Cristo cósmico como Jesus de Nazaré. Ou Jesus de Nazaré é um “Iluminado” como Buda. Ambos foram “ungidos” para esta missão.” (L. BOFF. *É o Cristo cósmico maior que Jesus de Nazaré?*. *Concilium* 319, (2007). pp. 67-68). É preciso considerar que Boff está usando a intuição de Pierre Teilhard de Chandin, que cunha o termo “crístico”, dando um caráter mais universal ao significado do termo cristão. Mas ficam rompidas na interpretação de Boff identidade e continuidade entre Jesus e o Cristo/Logos.

²⁷⁸ J. DUPUIS. *op. cit.* p. 279.

A ambiguidade aparece justamente na forma de expressar essa relação no plano da economia. O argumento parece sugerir que a revelação tem um propósito exclusivamente econômico e não revela substancialmente nada sobre Deus.

A singularidade do evento Cristo resulta da sua condição de sacramento universal da vontade salvífica de Deus, sempre disposto a salvar o ser humano. Mas tal evento não constitui a única via possível.²⁷⁹ A potência salvífica de Deus não está ligada exclusivamente ao sinal universal de salvação.

Isto significa, nos termos de uma cristologia trinitária, que a ação salvífica de Deus por meio do *Logos* não incarnado (*Lógos ásarkos*) que no prólogo segundo João “era a luz verdadeira a iluminar cada homem vindo ao mundo” (Jo 1,9), continua ainda depois da encarnação do *Logos* (Jo 1,14), e haverá de continuar na ação salvífica de Deus mediante a presença universal do Espírito, antes e depois do evento histórico de Jesus Cristo.²⁸⁰

É mantida a convicção de que o mistério da encarnação permanece como o único, singular. Mas isso não significa que a história da revelação de Deus esteja encerrada. Outras “figuras salvíficas”, como indica Dupuis, podem ser iluminadas

²⁷⁹ Essa ideia, Cristo sacramento de salvação, não é nova e faz parte da longa tradição teológica. Para Schillebeeckx a definição de Calcedônia, segundo a qual “Cristo é uma pessoa em duas naturezas, significa que uma só e mesma pessoa, o Filho de Deus, resolveu manifestar-se sob a forma humana. Cristo é o Filho de Deus até em sua humanidade. A segunda pessoa da Santíssima Trindade é pessoalmente homem e este homem é pessoalmente Deus.” (E. SCHILLEBEECKX. *Cristo, sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 2 ed. 1968. p. 19). O tema é desenvolvido entre as páginas 19-22. Nesse específico, parece que Schillebeeckx sustenta uma identidade radical entre o Jesus e o Cristo/*Logos*. Mas noutra obra, mais tardia, o tema do universal e do singular é retomado, deixando em suspenso o alcance da primeira citação. “A revelação de Deus em Jesus, tal como o evangelho cristão anuncia, não significa absolutamente que Deus tenha absolutizado uma particularidade histórica (Jesus de Nazaré). Sabemos, por essa revelação de Deus em Jesus, que nenhuma singularidade histórica pode ser chamada de absoluta e, por isso, por causa da relatividade presente em Jesus, todo homem pode se encontrar com Deus também fora de Jesus, a saber, em nossa história mundana e nas muitas religiões que nela surgiram. Inclusive o Jesus ressuscitado aponta para além de si rumo ao próprio Deus.” (E. SCHILLEBEECKX. *Umanità, la storia di Dio*. p. 219). Essa última forma de pensar é partilhada por Dupuis, que o cita textualmente.

²⁸⁰ J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 403. Nesse processo, cada vez mais, torna-se complicado entender como se dá a relação de continuidade efetiva entre Jesus e o Cristo. Outro problema versa sobre a ação do Espírito. Trata-se de uma mesma economia, ou de outra economia paralela? A COMISSÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ se manifestou a esse propósito nestes termos: “A fé da Igreja ensina que o Espírito Santo que atua depois da ressurreição de Jesus Cristo é sempre o Espírito de Cristo enviado pelo Pai, que age de maneira salvífica tanto nos cristãos como nos não-cristãos. Por conseguinte, é contrário à fé católica pensar que a ação salvífica do Espírito Santo possa estender-se para além da única e universal economia salvífica do Verbo encarnado.” (Cf. Notificação a propósito do livro de Jacques Dupuis: “Para uma teologia cristã do pluralismo religioso.” In. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_po.html), acessado em dez de maio de dois mil e quatorze.

pelo Verbo²⁸¹ e inspiradas pelo Espírito, tornando-se indicadoras de salvação para os seus seguidores, conforme o desígnio do próprio Deus.

Dupuis insiste que no mistério de Jesus, o Verbo não pode ser separado do Jesus humano. Mas se não é separável, deve ser entendido distintamente. “Essa ação humana do *Lógos énsarkos* é o sacramento universal da ação salvífica de Deus, e essa não esgota a ação do *Lógos ásarkos*.”²⁸²

Esse modo de entender o evento Cristo abre perspectivas para considerar como válidos teologicamente outros percursos de salvação. A cristologia, proposta dessa forma, intenta manter aquilo que lhe é próprio. Não é preciso desenvolver uma cristologia relativista ao interno do próprio cristianismo para validar o diálogo inter-religioso. É possível uma teologia cristã das religiões sem descaracterizar o próprio cristianismo.

O caráter singular e universal do evento Cristo permanece afirmado. São eliminadas as caracterizações tais como “absoluto”, “exclusivo”, “definitivo”. O evento Cristo ilumina o modo cristão de compreender e valorizar as demais experiências religiosas como vias autênticas de salvação, sem obrigá-las ou exigir que elas próprias se enxerguem a partir da luz de Cristo. Essa é a conclusão alcançada por Dupuis.

3.8. Conclusão

O trabalho até aqui desenvolvido pretende recolocar a centralidade cristológica para a perspectiva cristã do diálogo inter-religioso. Como foi observado, há aqueles que pensam que tal postulado coloca o cristianismo em certa posição de superioridade no trato com as demais religiões.

Dessa forma, a cristologia acaba se tornando um empecilho ao diálogo. É bastante comum perceber que na esteira do relativismo cristológico, segue um processo que tende a desqualificar a missão de Jesus, reinterpretando, da mesma

²⁸¹ A pergunta que surge é: um Verbo e diversas economias?

²⁸² J. DUPUIS. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. p. 404. Embora seja complexo entender em que sentido, Dupuis insiste que não se trata de uma economia da salvação distinta ou paralela àquela realizada na “carne de Cristo”. Cf. Ibidem.

forma, as cristologias neotestamentárias, retirando delas as referências a qualquer tipo de singularidade e universalidade na ação salvífica desenvolvida por Jesus Cristo.²⁸³

Qualquer reflexão cristológica que se pretenda atual precisa enfrentar a questão do diálogo inter-religioso. Contudo, e se tem insistido bastante sobre esse aspecto, trata-se de uma reflexão que precisa ser feita a partir de um horizonte determinado, ou como sugere França Miranda, realizado no interior da perspectiva hermenêutica aberta pela revelação de Deus em Jesus Cristo.²⁸⁴

Essa perspectiva é dada pela revelação contida no Novo Testamento e pela tradição da Igreja. Coerente com a argumentação desenvolvida ao longo desta pesquisa, a revelação neotestamentária é, para o cristianismo, normativa.²⁸⁵ Ela ilumina e inspira a elaboração e a construção da doutrina cristã, dos dogmas, e da liturgia. E, consciente dessa realidade, esta mesma pesquisa insiste em demonstrar que um caminho promissor para o diálogo surge quando a categoria Reino de Deus, parte integrante do núcleo revelador do Novo Testamento, for assumido pelo cristianismo como categoria central.

Entende-se que essa categoria recoloca o valor e a centralidade de Jesus Cristo à medida que, por diversas formas e por diversos meios, promove, pela vontade e querer de Deus, o bem do ser humano.

Normalmente as dificuldades do diálogo entre as religiões, aqueles elementos limitadores, estão justamente na concepção de Deus e na compreensão própria de cada religião. Na dinâmica do Reino não há espaço para um debate sobre a essência ontológica de Deus. Mas não é por isso que Deus deixa de ser manifestado. Ao contrário de algumas propostas teológicas em vista do diálogo, o Deus do Reino tem identidade. Trata-se do Deus pessoal que mostra e realiza um

²⁸³ M. F. MIRANDA desenvolve uma reflexão crítica a esses modelos relativistas propostos em certos meios teológicos cristãos. Cf. Id. Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso? *REB* 4, (1997). pp. 248-253.

²⁸⁴ Cf. Ibid. p. 247.

²⁸⁵ Segundo R. Haight “a normatividade (de Jesus) precede o conteúdo por ele mediado porque reside na estrutura mesma da fé cristã. A fé é um modo habitual de ser e um compromisso existencial, e não algo que se possa isolar para proceder a um exame neutro, sob a forma de crenças. E a fé cristã é fé em Deus, mediada por Jesus. A normatividade de Jesus, portanto, é sua vinculação lógica porque Jesus é constitutivo da própria fé cristã. Isso explica porque o Novo Testamento, o registro mais primitivo de Jesus legado pelos primeiros testemunhos de fé em sua pessoa, é normativo para a teologia cristã.” (R. HAIGHT. *Jesus, símbolo de Deus*. p. 467). Naturalmente aquilo que é normativo para o cristão não é necessariamente para outras pessoas com inspirações religiosas diferentes. E na perspectiva do diálogo é compreensível que seja assim.

projeto para o ser humano. Toda a dinâmica relacional de Deus e seus atributos manifestam a positividade do próprio Deus que se abre de forma generosa e acolhedora ao ser humano.

E nessa perspectiva que a centralidade de Jesus Cristo é colocada. Jesus Cristo é o enviado para revelar e executar o projeto de Deus na história. Esse dado fundamental não precisa ser renunciado quando o cristianismo se coloca em diálogo. Importante ressaltar que na dinâmica do Reino esse dado não é motivo para que o Deus do Reino não seja acolhido. O cristianismo não precisa oferecer sua doutrina sobre Deus, não obstante o seu valor para a boa orientação e entendimento da fé cristã. No horizonte do Reino o cristianismo tem um projeto que se mostra válido na vida e na história de Jesus sempre inspirado pelo Espírito Santo no pleno cumprimento da vontade de Deus.

É para ajudar a manifestar e realizar esse projeto que Jesus convida pessoas e forma comunidade. À luz desse projeto, fiel a ele, surge a Igreja. Pentecostes é a expressão de continuidade do projeto de Jesus assumido pela comunidade Igreja. O que o cristianismo tem a comunicar é justamente aquilo que foi recebido de Jesus no impulso do Espírito.

Dessa forma, no horizonte do Reino está inserida uma perspectiva antropológica irrenunciável para o cristianismo que, sem dúvida, se torna uma instância dialogal de primeira grandeza dirigida à pluralidade das religiões.

Bastante óbvia é a constatação da pluralidade religiosa. E não há razão para que se justifique no campo da teologia uma visão negativa dessa realidade. Tal fenômeno exige, cada vez mais, a reflexão e o diálogo. O paradigma pluralista no campo da teologia se fundamenta e se justifica nesse contexto. As abordagens até então desenvolvidas selecionaram algumas posturas que tem sido constantemente retomada na forma de se tratar esse tema.

O dado positivo oriundo do pluralismo está na convicção bastante generalizada de que Deus se mostra agindo sempre na história da humanidade, através de diversas mediações. Mais ainda, tal reconhecimento não prejudica a percepção própria do cristianismo no seu modo singular de conceber a experiência de Deus. Sobre esse tema, Haight tem uma visão particularmente positiva: “A experiência cristã do que Deus fez em Jesus Cristo não se afigura diminuída pelo

reconhecimento do Deus verdadeiro atuante em outras religiões. O amor universal de Deus experimentado pelo cristão é, por assim dizer, manifestado em outras religiões.”²⁸⁶

Tal afirmação, bastante promissora, também se sustenta a partir daquilo que tem sido tematizado pelo magistério católico.²⁸⁷ Os questionamentos aparecem quando se busca articular o entendimento específico do cristianismo como as especificidades das outras religiões. Mas a intuição de Haight parece sintetizar um caminho para o diálogo. Aquilo que é descrito como a experiência do amor de Deus é assumido pelo cristão desde a pessoa de Jesus Cristo na manifestação do Reino de Deus. Em Jesus o Reino não se presta para autenticar uma determinada confissão religiosa, uma instituição específica, ou uma doutrina. O objetivo da missão de Jesus, anunciando o Reino, é instaurar o senhorio de Deus, cujo maior beneficiário é o ser humano.

É bem verdade que a categoria Reino de Deus pode se prestar a diversos tipos de reducionismo. Por isso, tendo em vista a finalidade de mostrar o valor e a importância dessa categoria para o diálogo inter-religioso, o tema do Reino será abordado bem de acordo com a teologia neotestamentária, especialmente a sinótica.

Os capítulos que se seguem, conforme já explicitado na introdução geral desse trabalho, se ocuparão de dissertar sobre o Reino de Deus partindo daquilo que começa a ser denominado como grandezas. Então o tema do Reino de Deus será desenvolvido a partir de três grandezas separadas unicamente para efeitos de análise, mas que se encontram intimamente relacionadas nas cristologias do Novo Testamento.

Assim, o próximo capítulo se ocupará de mostrar o Reino de Deus como grandeza teológica, fazendo transparecer, no modo próprio da vida de Jesus, uma imagem de Deus sempre aberta e positiva em vista do diálogo. O quarto capítulo se ocupará de mostrar o Reino com grandeza escatológica, considerando a dimensão de incompletude das religiões e da realidade. E, por fim, o quinto

²⁸⁶ R. HAIGHT. *Jesus, símbolo de Deus*. p. 474.

²⁸⁷ Conforme foi explanado no primeiro capítulo.

capítulo mostrará o Reino como grandeza histórica a partir dos gestos e das ações de Jesus.