



**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA**  
**RELIGIÃO**

**ROGÉRIO REGIS DE AZEVEDO**

**PLURALISMO RELIGIOSO:**  
**CAMINHOS DE SALVAÇÃO**

Goiânia  
2013

ROGÉRIO REGIS DE AZEVEDO

**PLURALISMO RELIGIOSO:  
CAMINHOS DE SALVAÇÃO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Professor Dr. Valmor da Silva.

Goiânia  
2013

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Azevedo, Rogério Regis de.  
A994p Pluralismo religioso [manuscrito]: caminhos de salvação /  
Rogério Regis de Azevedo – 2013.  
110 p.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de  
Goiás, Mestrado em Ciências da Religião, Goiânia, 2013.  
“Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva”.

1. Pluralismo religioso. 2. Salvação (Teologia). I. Silva, Valmor  
da. II. Título.

CDU 279(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 22 DE NOVEMBRO DE 2013 E APROVADA COM A NOTA 95 PELA  
BANCA EXAMINADORA

5) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente) Valmor da Silva

6) Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Membro) Irene Dias de Oliveira

3) Dr. Vicente Artuso / PUC Paraná (Membro) Vicente Artuso

A você, leitor, leitora

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para que este trabalho chegasse onde chegou. Minha esposa Suely, minha filha Geonices e meu filho Giordano que, mesmo não sendo um tema afeito às suas formações acadêmicas, se dispuseram a ler os primeiros movimentos deste trabalho, corrigindo-os e indicando caminhos para que o texto se tornasse mais inteligível; Georges e Guliver, o mais velho e o mais moço, que não deixaram de contribuir nesta minha empreitada. Este último, meu caçula, chegou a se levantar nas madrugadas das quintas-feiras para deixar-me no local de encontro com colega para que chegássemos a Goiânia. Não me é possível deixar de agradecer ao companheiro Josias, que com grande camaradagem não se esquivou da oferta de carona durante todo o curso, garantindo, como diz sua esposa Paula, a ida e a vinda de Goiânia sem percalços. Valeu Josias. Você, João Luís, que colaborou na tradução e correção de alguns textos em inglês. Agradeço, de forma muito particular, meu caro professor Valmor da Silva, em quem coloquei confiadamente minha proposta de trabalho, com a qual contribuiu com sua sabedoria mansa que é própria dos sábios. Agradeço a todos os professores, mas cito a professora Irene, como exemplo, porque sempre foi atenciosa e se dispôs a ajudar no que fosse necessário. E a tantos e tantas que participaram desta minha parte da vida: o entusiasmo da Tatiana (nora) pelo conhecimento acadêmico, Geyza e Giovanne (secretários da PPCR), Renato, Robson, Alexandre (causa e princípio disso tudo)...

Deus meu, grato por tudo.

*“A simplicidade da Fé Verdadeira presume que Deus seja o que Ele é, a saber, incapaz de ser captado por qualquer termo, qualquer idéia ou qualquer outro artifício de nossa apreensão, permanecendo além do alcance não só do humano, mas também da inteligência angélica e supramundana em geral; impensável, impronunciável, acima de toda expressão em palavras, possuindo apenas um nome que pode representar Sua natureza apropriada: este nome único é ‘Acima de Todo Nome’” (Gregório de Nissa).*

## RESUMO

AZEVEDO, Rogério Regis de. Pluralismo religioso: caminhos de salvação. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás: Goiânia, 2013.

Este trabalho foi realizado na tentativa de apresentar outros caminhos de salvação, além da salvação do ponto de vista cristão, tendo em vista a pluralidade de crenças e o crescente entendimento de que é preciso ampliar o diálogo entre as religiões em busca da paz mundial. A religião é uma manifestação humana que interpela por sua origem e por seu destino e está em todos os lugares e culturas. Dessa forma, a pluralidade religiosa está no mundo e todos esperam, de alguma forma, sentirem-se bem já nesta vida e, para os que crêem, há esperança de uma vida de paz depois da morte. Esta dissertação certamente não pretende oferecer um tratamento completo sobre as questões teológicas e filosóficas suscitadas pelo pluralismo religioso, tampouco faz um panorama histórico das atitudes adotadas por cristãos e não-cristãos, mas está voltada para o debate atual em torno dos argumentos favoráveis e contrários às possibilidades salvíficas apresentadas pelas grandes tradições religiosas do mundo. Para tanto, buscamos os principais pensadores contemporâneos para compor nosso rol bibliográfico que pudesse produzir uma dialética entre os princípios teóricos do pluralismo religioso.

**Palavras-chave:** pluralismo, exclusivismo, inclusivismo, salvação, religioso.



## ABSTRACT

AZEVEDO, Rogério Regis de. Religious pluralism: paths to salvation. Dissertation (masters) – Pontifical Catholic University of Goiás: Goiânia, 2013.

This work was done in an attempt to introduce other paths to salvation, beyond salvation from the Christian point of view, considering the plurality of beliefs and the growing understanding that the dialogue between religions needs to be broadened as a means towards world peace. Religion is a human manifestation that interpellates for its origin and its destination, and is present in all places and cultures. Thus, religious plurality is in the world, and everybody hopes to, somehow, feel good already in this life, and, for those who believe, there is hope for a peaceful life after death. This dissertation certainly does not intend to provide a complete treatment on the theological and philosophical issues raised by religious pluralism, nor does it present a historical overview of the attitudes adopted by Christians and non-Christians, but it focuses on the current debate around the arguments for and against the salvific possibilities presented by the great religious traditions of the world. Therefore, we seek the most important contemporary thinkers to compose our bibliographic list that could produce a dialectic enters the theoretical principles of religious pluralism.

**Keywords:** pluralism, exclusivism, inclusivism, salvation, religious.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PRIMEIRO CAPÍTULO.....	17
1. PLURALISMO RELIGIOSO .....	19
1.1 Colóquio sobre pluralismo religioso .....	19
1.1.1 O que é ser religioso.....	26
1.2 Colóquio sobre salvação.....	27
1.3 Argumentos a favor do pluralismo religioso.....	30
1.4 Argumentos contra o pluralismo religioso .....	41
1.5 Entre o relativismo e o fundamentalismo .....	55
SEGUNDO CAPÍTULO .....	63
2. CAMINHOS DE SALVAÇÃO .....	64
2.1 Exclusivista .....	79
2.2 Inclusivista .....	84
2.3 Pluralista .....	90
2.4 A salvação no judaísmo.....	94
2.5 A salvação no islamismo.....	94
2.6 A salvação no hinduísmo.....	95
2.7 A salvação no budismo.....	95
CONCLUSÃO .....	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	100
GLOSSÁRIO .....	107

## INTRODUÇÃO

A questão da pluralidade das crenças tem gerado nos últimos tempos debates no campo filosófico e teológico, tanto de ordem prática como de ordem intelectual. A filosofia, dito aqui de forma bastante reduzida, se preocupa com a linguagem, as crenças, as experiências e as práticas religiosas no limite da razão, procura interpretar as diferenças religiosas em suas particularidades. E o tema próprio da teologia das religiões é “o significado humano e o valor salvífico das religiões enquanto religiões” (GIBELLINI, 2002, p. 508). Ricoeur (2006, p. 66) entende que é perfeitamente viável que a linguagem religiosa, de funcionamento simbólico-metafórico, pode tornar-se um tema de investigação filosófica, como modo hermenêutico entre outros, nos limites da razão. “No plano metodológico da interpretação dos textos, a hermenêutica filosófica (i.é., a hermenêutica em geral) e a hermenêutica bíblica colocam-se em uma relação de inclusão mútua” (RICOEUR, 2006, p. 69) e ambas buscam desvendar as causas finais que sustentam as ações das pessoas.

Os cristãos também demonstraram interesse na existência dos muitos fiéis praticantes de outras religiões. Alguns desses praticantes de outras religiões não conhecem o cristianismo e outros, mesmo conhecendo-o, preferem manter o seu status religioso. Surgem daí questões de difícil solução, como, por exemplo, qual a religião ensina a verdadeira doutrina e qual o destino dos fiéis depois da morte. Contudo, essas certamente não são questões novas para os cristãos, pois que a diversidade religiosa campeia o mundo desde os primórdios da humanidade. Mas foi depois dos horrores da Segunda Guerra Mundial que aumentaram as dúvidas sobre a verdade ou verdades doutrinárias e por isso os cristãos ocidentais precisaram refazer suas propostas de cristianização do mundo. Foi neste novo mundo pós-guerra que surgiram muitos pensadores, os quais trouxeram para o debate a questão do pluralismo religioso. Alguns defendendo uma proposta pluralista, em que as grandes tradições religiosas<sup>1</sup> do mundo são equivalentes e não apresentam superioridade uma sobre as outras. Ou que não há como afirmar

---

<sup>1</sup> Limitamos as grandes tradições religiosas ao budismo, cristianismo, hinduísmo, islamismo e judaísmo, por influência do pensamento de John Hick.

epistemologicamente, ou pelo menos é de moral duvidosa, a superioridade de uma religião sobre outras. Entre esses pensadores protestantes e católicos, encontram-se John Hick, Jacques Dupuis, Paul Knitter, Raimundo Panikkar, Eugene Hillman. Contudo, as propostas inclusivistas, em suas variadas abordagens, e as pluralistas, com uma abordagem de tendência teocentrista, não são pacificamente aceitas e encontram resistências entre os cristãos de posição mais ortodoxa, como Alvin Plantinga, David Basinger, William Lane Craig, ou até mesmo as propostas pluralistas são criticadas por partidários ortodoxos de outras crenças.

Por conseguinte, o que o pluralismo religioso discute é o reconhecimento da verdade e da salvação entre as religiões, que presumidamente pensa em uma salvação e os meios eficazes para atingir o objetivo final do ser humano. De modo particular, o que nos interessa nesta dissertação é o pluralismo religioso e os respectivos caminhos de salvação, não outro pluralismo qualquer, sob o ponto de vista das teorias pluralistas, diante da realidade e da prática de nossas ações. Pluralismo esse bem definido por Vigil (2006, p. 25):

O pluralismo religioso não é um tema meramente teórico, nascido das especulações de intelectuais que o estejam querendo transmitir à sociedade. O pluralismo, seus desafios, suas exigências, seus questionamentos, provém da realidade do mundo de hoje, da sociedade atual.

Por outro lado, não há interesse em negar o evento Jesus Cristo como desígnio divino que atravessa a história da humanidade, como processo histórico salvífico para os cristãos, mas apresentá-lo como um caminho de salvação entre outros, como diz Dupuis (2004, p. 316):

[Jesus Cristo] jamais, porém, deve ser isolado de todo o processo, como se representasse e exaurisse em si mesmo todo o poder salvífico de Deus. O evento histórico, e como tal particular, de Jesus Cristo deixa, porém, espaço para uma ação salvífica de Deus mediante seu Verbo e seu Espírito, que ultrapassa a humanidade, mesmo ressuscitada, do Verbo encarnado.

Daí o porquê de o tema desta dissertação se referir ao pluralismo religioso e aos caminhos de salvação, dado que assumimos aqui, como Geffré (2004, p. 74[698]), que “todas as religiões são, à sua maneira, religiões de salvação, pelo menos no sentido de que elas buscam curar o ser humano de sua finitude e lhe

prometem uma imortalidade além da morte”. Também reconhecemos que o pluralismo religioso é controverso e pode parecer como “demolição da fé, como heresia ou apostasia, para muitas pessoas situadas na extremidade mais conservadora do espectro cristão. Apesar disso, devemos estar dispostos a ouvir-nos mutuamente, oxalá com cortesia humana e caridade cristã” (HICK, 2005, p. 33).

Como qualquer pesquisa pressupõe um quadro de referência que delimita o que pertence ou não ao seu campo de competência, nossos referenciais teóricos são textos da literatura bíblica e textos a ela adjacentes, com abordagens críticas das pesquisas mais recentes, utilizando o recurso didático das analogias das ideias de autores que nos parecem vigorosos e mais populares no meio acadêmico, como, por exemplo, os pluralistas John Hick, Raimundo Panikkar, Jacques Dupuis, e os exclusivistas cristãos Alvin Plantinga e William Lane Craig. Temos a consciência de que o conhecimento é construído sob muitos pontos de vista, os quais serão utilizados para produzir um conjunto de informações panorâmicas sobre outros caminhos de salvação. Limoeiro Cardoso (*apud* MINAYO, 1998, p. 89-90) usa a metáfora de muitos feixes de luz para iluminar um objeto e mostrar que há nele várias facetas: “A incidência a partir de outros pontos de vista e de outras intensidades luminosas vai dando formas mais definidas ao objeto, vai construindo um objeto que lhe é próprio”. Isso porque o objeto em si supera as ideias formuladas sobre ele, as quais [as ideias] são ‘imperfeitas’, ‘imprecisas’ e ‘parciais’, uma representação apenas sob determinado ou determinados pontos de vista, mas não do todo, o que significa dizer que “as correntes intelectuais não se desenvolvem isoladamente, mas se afetam e se enriquecem mutuamente” diz Minayo (1998, p. 91).

Porém, antes de falarmos da abordagem que utilizaremos como instrumento de interpretação da Bíblia e de outros textos e contributos inter-relacionais necessários para o resultado da nossa pesquisa dissertativa, entendemos ser apropriado esclarecer, até por uma questão de honestidade com aqueles que vierem a se interessar por este trabalho, que o tema ao qual ela se refere – pluralismo religioso, por conseguinte um “conhecimento religioso, isto é, teológico, [que se] apóia em doutrinas que contêm proposições sagradas (*valorativas*), por terem sido reveladas pelo sobrenatural (*inspiracional*)” (MARCONI e LAKATOS, 2007, p. 79) –

procede de uma reflexão pessoal, que carrega em si a crença do pesquisador e, por isso mesmo, no âmbito desta pesquisa não existe neutralidade. Em algum momento de qualquer trabalho é possível notar a matriz do conhecimento, cultural ou religiosa de seu produtor, ou o “modo do conhecedor”, como dizia Tomás de Aquino. Também entendemos o pluralismo, como diz Boff (1999, p. 493): no “sentido corrente de *diversidade legítima*”. Estas prévias reflexões, no entanto, não significam um afrouxamento de nossa parte com a cientificidade e benefícios práticos para alcançar uma autêntica cognição que este trabalho possa oferecer aos seus leitores. Por fim, informamos que as traduções de textos e livros são livres e próprias.

Nossa abordagem, isto é, a apresentação de nosso ponto de vista sobre o pluralismo religioso será a dialética<sup>2</sup>, entendida como oposição gerada pela contradição entre princípios teóricos ou fenômenos empíricos. Como pressuposto da dialética, utilizaremos os recursos da hermenêutica: que “penetra no seu tempo e através da compreensão procura atingir o sentido do texto” (MINAYO, 1998, p. 226) e nos faz ler nas entrelinhas a mensagem dos textos e explorar toda a fecundidade das ideias expostas e cotejá-las com outras (SEVERINO, 1998, p. 56). Minayo (1998, p. 219) diz que “o casamento dessas duas abordagens [hermenêutica e dialética] deve preceder e iluminar qualquer trabalho científico de compreensão da comunicação”, enquanto Severino (1998, p. 118-119) diz que “é difícil eliminar da dissertação de mestrado o seu caráter demonstrativo”, o que não significa que nossa pesquisa seja apenas uma explanação de um assunto sem nenhuma interferência do pesquisador. Contudo, não há pretensões em atingir uma verdade única e absoluta ou chegar a conclusões consideradas como verdades dogmáticas. Amparados nessas indicações para a construção do conhecimento sobre o pluralismo religioso e os caminhos de salvação, buscaremos interpretar [hermenêutica] e fazer um intercâmbio argumentativo [dialética] dos textos religiosos e filosóficos.

---

<sup>2</sup> Dialética aqui está reduzida a um sentido bastante genérico: oposição, conflito originado pela contradição entre princípios teóricos ou fenômenos empíricos; “intercâmbio argumentativo que envolve contradição ou a técnica ou o método relacionado com tais permutas. A origem da palavra é o grego *diálegein*, ‘argumentar’ ou ‘conversar’” (SMITH, 2011, p.231). Ou como conceituada por Platão: “como técnica da investigação conjunta, feita através da colaboração de duas ou mais pessoas” (ABBAGNANO, 2007, p. 270).

A hermenêutica, comumente conhecida como uma ciência voltada para a interpretação de textos filosóficos ou sagrados (GEFFRÉ, 2004, p. 131), é onde, segundo Boff (1999, p. 86), “toda a verdade se dá num contexto histórico e toda leitura de sentido é releitura em base a própria situação histórica”. Para Gadamer (*apud* MINAYO, 1998, p. 220), “hermenêutica é a busca de compreensão de sentido que se dá na comunicação entre os seres humanos: ‘ser que pode ser compreendido é a linguagem’” e a linguagem religiosa pode ser objeto da hermenêutica geral ou filosófica na compreensão de Ricoeur (2006, p. 66). Boff (1999, p. 85) situa “a teologia no campo das ‘ciências hermenêuticas’”.

Para Friedrich Schleiermacher (*apud* ROCHA, 2010, p. 363), a hermenêutica

‘é a arte de voltar de novo a experimentar os processos mentais do autor do texto’. Uma autêntica interpretação é, portanto, a capacidade de sentir-com, de com-penetrar-se de sin-tonizar, de entrar na vida daquela realidade que queremos compreender. A isso ele chama de compreensão intuitiva ou divinatória’

Vale a pena transcrever o que Rocha (2010, p. 348) diz:

Lugar hermenêutico de sentido é uma expressão largamente utilizada no universo da literatura e, assumida pela teologia para designar a preocupação acerca do critério literário para a leitura da Bíblia a fim de descobrir onde reside o sentido das Escrituras. A teoria literária pressupõe três possíveis e clássicos lugares hermenêuticos: o autor – ou a *intentio auctoris*, a intenção do autor; o texto – ou a *intentio operis*, a intenção da obra; o leitor – ou a *intentio lectoris*, a intenção do leitor. A pergunta metodológica da teoria literária ou do critério literário para a leitura da Bíblia é: onde está fundamentado o sentido das Escrituras? Na intenção do autor? Na intenção do texto? Ou na intenção do leitor?

O lugar hermenêutico que nos interessa é, conforme Rocha (2010, p. 350), a *intentio operis* (a intenção da obra) e a *intentio lectoris* (a intenção do leitor). Na primeira, *intentio operis*,

afirma-se que o texto é polissêmico. A polissemia consiste na capacidade de o texto sustentar diversos sentidos possíveis e válidos. Um texto jamais é unívoco, antes, sustenta inúmeras possibilidades de sentido e discurso. Nesse caso a leitura consiste no encontro plural entre leitor e texto.

Na *intentio lectoris* “a pressuposição é a de que nem o autor, nem o texto controlam a situação: mas é o leitor que determina os sentidos. [...] O texto pode ter

centenas de sentidos possíveis, mas o leitor só terá os olhos para um deles” (ROCHA, 2010, p. 350), aquele que produzir sentido para a sua pesquisa.

A partir desses primeiros passos, que são sempre como premissas, é que se organiza o discurso para definir provisoriamente o recorte do objeto, em uma abordagem dialética. Minayo (1998, p. 99) descreve o que leva o pesquisador, a partir de suas vivências e teorias, a escolher o objeto é a justificativa; o que define os conceitos, categorias e noções é o marco; e o que demarca o ‘caminho do pensamento’ por onde trilhará a pesquisa é a hipótese.

Nossa hipótese é a de que é possível admitir, a partir dos textos sagrados e de textos produzidos por autores pluralistas, que há outros caminhos de salvação além do modelo salvífico cristão, tendo em vista a pluralidade religiosa no mundo.

Por fim, entendemos que este trabalho se justifica porque é sempre possível construir novas hermenêuticas pluralistas sobre a salvação para os seguidores de outras tradições religiosas, as quais têm sido objeto de especulação e de estudo desde os tempos apostólicos, conforme se pode verificar no livro dos Atos dos Apóstolos, o segundo de livro de Lucas. Lucas diz que grupos constituídos de gente de língua grega e prosélitos, adaptados a outras culturas, provenientes da diáspora, juntaram-se aos apóstolos de origem judaica (Atos 6,1-6). As dificuldades encontradas para um desfecho favorável para questão da circuncisão, por exemplo, foram muitas e de origens diversas. Talvez porque no fundamento da religião bíblica está a religião e a cultura dos povos em torno de Israel. Os israelitas tinham convicção de ser o povo eleito e de que seguir a Lei seria o melhor caminho para alcançar a salvação. Essa forma de crença pode ter levado à valorização unilateral de sua religião, com reflexos negativos sobre as outras religiões consideradas idolátricas. Nesse contexto judaico surge, conforme Hick (2000, p. 180)

uma compreensão de Jesus e da salvação que ele possibilitou para muitos, compreensão esta que pode capacitar o cristianismo a contribuir, em cooperação com as outras grandes religiões mundiais, para o bem-estar comum da humanidade. Pois ao passo que a reivindicação de ser a única ‘religião verdadeira’ fica [...] perigosamente vulnerável às formas de exploração que exacerbam os conflitos humanos, é certo que uma religião que aceita as outras grandes tradições como igualmente autênticas pode unir-se a elas para promover a paz internacional e solucionar os problemas



da ecologia planetária e da pobreza, da subnutrição e doença endêmicas em dois terços do mundo, bem como os problemas dos vastos desastres periódicos da guerra e da fome.

Esta dissertação destina-se a contribuir com pesquisadores sobre a pluralidade religiosa e os caminhos de salvação. Por isso, ninguém deve esperar um trabalho conclusivo, senão um adjutório subsidiário para a comunidade acadêmica, porque amplia e mantém em discussão a questão da hermenêutica inclusiva e pluralista e questiona a hegemonia religiosa diante de um mundo plural e pluralizado nas suas relações interétnicas, religiosas e sociais. É sobre essas duas correntes de pensamento, pluralismo e hegemonia ou exclusivismo religioso, que desenvolveremos essa dissertação.

No primeiro capítulo mostraremos argumentos favoráveis e não favoráveis ao pluralismo religioso e o respectivo relativismo<sup>3</sup> e fundamentalismo<sup>4</sup> daí decorrentes. O pluralismo religioso apresenta formulações favoráveis à possibilidade de salvação para indivíduos que se diferenciam por especificidade sociocultural, de conformidade com a língua, religião e maneira de agir, conforme seu grupo étnico. E no segundo capítulo exploraremos os pressupostos dos meios de salvação, apontando os textos sagrados que falam de Jesus como único salvador e os textos que falam de outras possibilidades de salvação *extra Christum*, ou de Cristo apenas como um dos caminhos salvíficos.

Portanto, parece possível convergir para o bem comum todas as formas de pensamento salvífico, próprio de cada religião. Se a proposição do diálogo inter-religioso está voltada para a interação da sociedade, e o diálogo só existe na diversidade de pensamento dessa mesma sociedade, plural em si mesma, é possível conectar o que dizem os filósofos e teólogos sobre a Palavra bíblica que também ganha vida na assembleia, na comunidade plural.

---

<sup>3</sup> Entendido aqui apenas como a negação de que existem verdades universais ou de valores fundamentais da vida humana no contexto da crença religiosa.

<sup>4</sup> Originalmente o termo fundamentalismo ganhou vida na primeira década do século XX para descrever um movimento de protestantes conservadores, que acreditava que a doutrina central de sua fé estava sendo neutralizada pelos críticos (HUNTER, 2010, p. 18; PANASIEWICZ, 2007, p. 53).

## PRIMEIRO CAPÍTULO

Considerando a profundidade do pluralismo religioso e de suas consequências para aqueles que acreditam de modos diferentes, nesta primeira parte tentaremos construir uma visão de conjunto do que queremos dizer com o título desta dissertação. Admitindo essa complexidade objetiva da questão pluralista, somos obrigados a examinar os seus entornos, ou os riscos colaterais, de modo que a sua compreensão possa ser facilitada. Dessa forma, seguiremos as vias naturais dos argumentos do pluralismo religioso, como a exposições de razões favoráveis e contrárias à pluralidade e o respectivo relativismo e fundamentalismo daí decorrentes.

Nesse sentido, Deus tem muitos nomes e o planeta é configurado por muitas religiões, as quais remetem a um único princípio. Os pluralistas afirmam também que a pluralidade das religiões é positiva e querida por Deus. “Não é aceitável pensar que Deus tenha deixado imensa parte da humanidade sem atenção, abandonada a sua própria iniciativa simplesmente humana” (VIGIL, 2006, p.110; 112). Do ponto de vista da história, todas as religiões são verdadeiras e são falsas, e esse binômio verdadeira/falsa<sup>5</sup> não faz sentido, senão uma prudente diferenciação entre religiões mais e menos verdadeiras.

Vale lembrar que a história também aponta que as religiões não são infalíveis e mostram os seus descaminhos no decorrer dos tempos: cisões; conchavos políticos e religiosos; refazimentos doutrinários etc., são algumas das ações das crenças religiosas. Também “a afirmação de que todas as religiões são verdadeiras não implica num igualitarismo radical”, diz Vigil (2006, p. 271-272; 291), senão que cada qual entende a si mesma como verdadeira perante todas as outras religiões, as quais são consideradas falsas. Por conseguinte, desse ponto de vista, todas as religiões apresentam alguma forma de falibilidade ou defeitos estruturais, ao mesmo tempo em que se dizem a única estabelecida por Deus para a salvação do mundo. De igual forma é possível especular sobre a afirmação de que nenhuma religião é verdadeira, todas as religiões são falsas; ou que apenas uma religião é

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito de religião verdadeira, no sentido do relacionamento justo do homem com Deus, ver Smith (2006).

verdadeira e as outras são falsas; ou, ainda, apenas uma religião é verdadeira e todas as demais participam da verdade dessa única religião. Naturalmente não poderemos silenciar sobre essas questões porque são afeitas ao pluralismo religioso, mas serão citadas no limite do necessário.

## PLURALISMO RELIGIOSO

### 1.1 Colóquio sobre pluralismo religioso

Filósofos (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito) fizeram uso do termo pluralismo para dizer que a realidade era constituída de uma multiplicidade de entes em contraposição ao monismo, realidade como princípio único e solidário de Parmênides. Na filosofia ocidental, o pluralismo passou a exercer uma alternativa filosófica tanto para o monismo como para o dualismo, uma doutrina de que há dois e somente dois tipos de existentes, conforme exemplificou Descartes com a substância pensante e a não-pensante (SCHRAG, 2006, p. 731). Conforme Kant (*apud* ABBAGNANO, 2007, p. 765), pluralismo faz contraponto ao egoísmo, egoísmo aqui tomado como uma maneira do *eu* abarcar o mundo em detrimento de apenas nos comportarmos como cidadãos do mundo. O uso metafísico do pluralismo sofreu influência do pensamento leibniziano que acabou por designar o modelo de doutrina pluralista das substâncias do mundo, mas que, apesar disso, dessa heterogeneidade, essas substâncias mantêm o equilíbrio, a continuidade, a concatenação entre si e, por consequência, do universo. Para James Ward (*apud* ABBAGNANO, 2007, p. 765) o universo não é uma massa compacta em que há uma determinação no bem e no mal sem lugar para a liberdade de ação. Ele compara o universo a uma república federativa em que os indivíduos são solidários entre si, mas conservam sua autonomia e liberdade, isto é, um universo pluralista. De acordo com O'Collins e Farrugia (2000, p. 204-205) pluralismo pode ser entendido também como qualquer perspectiva filosófica que não tenta reduzir tudo a um único princípio. Se o pluralismo aceita uma variedade de culturas, de partidos políticos, ou confissões religiosas, consequentemente ele assume uma forma cultural, política ou religiosa. Já Hick (2005, p. 58-59) diz que para alguns críticos o pluralismo religioso tem como berço o Iluminismo, com seu racionalismo universal, mas pondera que o pluralismo religioso contemporâneo resulta de uma atual tendência global do pensamento humano – principalmente depois da Segunda Guerra Mundial – “brota da cultura de supermercado de nosso tempo”, da tendência autônoma do indivíduo que se acostumou à liberdade de escolha das variedades encontradas nas prateleiras dos supermercados.

Pluralismo pode não ser um termo muito feliz, tendo em vista que o “ismo” sugere uma posição ideológica, como foi entendido pelo filósofo americano Horace Kallen (*apud* BERGER, 2010, p. 4), que o cunhou na década 1920, para celebrar a diversidade étnica e religiosa. Pluralização soa melhor, mas também tem suas complicações, pode significar apenas multiplicar o que era um, o que era singular. Berger (2010, p. 4) diz que usa pluralismo como geralmente é utilizado, isto é, para descrever não uma ideologia, mas um fato empírico, um fato experimentado pela sensibilidade e não por meio de uma necessidade lógica ou racional.

Além dessa construção pluralista do universo – preconizada por Leibniz (2004, 131ss) na sua teoria da monadologia, em que o mundo é composto por mônadas (entes imateriais que não têm partes espaciais, os quais são percebidos com total clareza apenas por Deus), em oposição ao monismo (toda a realidade é realmente de uma só espécie) – e do pluralismo decorrente do desenvolvimento do pensamento ocidental dualista, o pluralismo pode ser pensado ainda como: a) a existência de opiniões políticas e religiosas; b) a existência das diversas culturas e sociedades; c) e certamente a coexistência ou tentativa de coexistência do multiculturalismo.

Berger (2011, p. 145-146; 148-149) constrói uma hipótese para explicar o surgimento da diversidade do pensamento religioso. Ele diz que a legitimação da religião na classe média americana secularizada<sup>6</sup> desencadeou a privatização religiosa, com direito a escolha e preferência do indivíduo ou do núcleo familiar por uma crença. Isso significa que a religião não era mais a construtora de um modelo de vida social que abriga a todos. Essa polarização entre a liberdade de pensamento e orientação religiosa, causada pela secularização, ocasionou a perda do caráter coletivo, conduzindo a uma situação de pluralismo. Nesse sentido, assinala Berger (2011, p. 146), “o termo ‘pluralismo’, na verdade, apenas tem sido aplicado aos casos (dos quais o americano é protótipo) em que diferentes grupos religiosos são

---

<sup>6</sup> Berger considera o termo secularização, no caso do Direito Canônico, como “o retorno de um religioso ao ‘mundo’”. E a derivação ‘secularismo’ “tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas”. Berger esboça a seguinte definição: “por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 118-119). Para a Teologia, secularismo é uma “ideologia ateísta ou agnóstica, em que regras ou crenças religiosas e valores podem ser explicadas exclusivamente em termos mundanos” (O’COLLINS e FARRUGIA, 2000, p. 239).

tolerados pelo Estado e mantêm a competição uns com os outros”. O Sistema hindu, por exemplo, ainda que sem violência detivesse o controle de definições da sociedade hindu clássica, não impediu o surgimento de outras definições em termos sociais e ideais, uma espécie de seita dentro do hinduísmo. Com a modernização da Índia, como Estado secular, observou-se o surgimento de um “genuíno pluralismo” dentro do hinduísmo (BERGER, 2011, p. 147).

No cristianismo, assim como ocorreu com a secularização religiosa, surgiu o pluralismo por causa do rompimento efetivo da unidade da cristandade provocado pela Reforma protestante (1517), seguida de uma imprevisível fragmentação<sup>7</sup>. Contudo, o potencial pluralista brotado dessa quebra do modelo cristão vigente realizou-se apenas depois do rompimento das guerras religiosas entre protestantes e católicos (BERGER, 2011, p. 148). Vale lembrar que a chamada Contra-Reforma católica, com o concílio de Trento (1545), foi importante na modificação da relação religiosa entre a população. Primeiro na Europa e depois no resto do mundo, pois que os cristãos católicos passaram a se interessar pelo conhecimento de sua fé.

Hervieu-Léger (2008, p. 31-33) reafirma que, de fato, para compreender a complexa relação entre a Modernidade (1453-1789) e a religião é indispensável retomar à teoria da secularização. Para que o evento Modernidade acontecesse três elementos foram determinantes: a racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e a diferenciação das instituições. Esses elementos foram fundamentais para o desmembramento das religiões e a respectiva emancipação da autonomia da ordem temporal da tutela destas: “A religião deixa de fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e a suas experiências” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34). A hipótese pluralista de Hick (2005, p. 34-35) é a de que a preocupação com as outras religiões vem do movimento denominado “iluminismo europeu” (séculos XVII e XVIII), que percebeu que a cristandade faz parte de um mundo humano bem mais amplo, como a China e a Índia e o mundo islâmico. Daí vem o entendimento de que o “cristianismo é uma religião mundial entre outras”. A percepção mais evidente de

---

<sup>7</sup> Teixeira (1995) faz um roteiro interessante sobre a gênese da teologia cristã das religiões.

outras culturas religiosas, no entanto, ocorreu depois da Segunda Guerra Mundial. Hick (2005, p. 35) aponta três fatores que contribuíram para isso:

primeiro, foi a explosão de informações no Ocidente a respeito das religiões mundiais;

segundo, foram as oportunidades de viagem que se multiplicaram;

terceiro novo fator, e talvez o mais importante, foi a emigração em massa do Oriente para o Ocidente, de muçulmanos, siques, hinduístas e budistas, que vieram estabelecer-se na Europa e na América do Norte.

Berger (2011, p. 147-152) fala dessa pluralidade como uma relação não apenas entre religiões distintas, dentro de um espaço onde a convivência é precedida pela tolerância legalmente instituída, mas, como relações diretas às questões relacionadas com os valores da sociedade moderna, tais como a individualidade, as opções sexuais e os estilos de vida. Definido isso, afirma que as tradições religiosas não podem mais contar com a submissão cega de seus seguidores, antes precisam criar motivações para atraí-los ao seu convívio: “a situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornaram-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades [mercadorias] de consumo” (BERGER, 2011, p. 149). Como um prenúncio do que ocorrerá, Berger (2011, p. 155) diz: “a situação pluralista, portanto, implica numa rede de estruturas burocráticas engajadas em negociações racionais com o conjunto da sociedade umas com as outras. A situação pluralista, na medida em que tende à cartelização, tende ao ‘ecumenismo’ em sua dinâmica social, política e econômica”. A pluralidade no mundo secularizado, ainda que não seja uniforme e legitimada por teologias específicas, é um fenômeno global das sociedades modernas.

Essas teorias sobre o pluralismo, no entanto, falam da coexistência de diferentes grupos humanos de nossa realidade (étnicos, religiosos e de outras formas diferenciadas), “que convivem em condições de paz cívica e em interação social uns com os outros” (BERGER, 2012, p. 6-7) e como objetos do pensamento e da natureza, voltadas apenas para o humanismo. Mas existem as variadas expectativas salvíficas das pessoas em função da diversidade de crenças. É preciso considerar que as religiões, mesmo sendo produzidas pelo ser humano e para ele,

elas visam necessariamente à libertação e o bem-estar pleno das pessoas no além-morte, benefícios transcendentais, portanto, às questões horizontais das instituições meramente sociais. Como diz Armstrong (2012, p. 221-222), quando ela compara um novo tipo de islamismo (*falsafah*) de interesses filosóficos, mas com fé própria, com a filosofia grega:

O Deus dos filósofos gregos era muito diferente do Deus da revelação: a Suprema Divindade de Aristóteles e Plotino era atemporal e impassível; não toma conhecimento das questões terrenas, não se revelava na história, criara o mundo e não o julgaria no Fim dos Tempos. Na verdade, a história, a maior teofania das religiões monoteístas, fora descartada por Aristóteles como inferior à filosofia.

Geralmente o pluralismo religioso se refere à verdade ou à qualidade salvífica das tradições religiosas, mas tem-se notabilizado por tentar afirmar a igualdade de todas as tradições religiosas, que podem ser do tipo sociológico, teológico, ético, metafísico e epistemológico. No entanto, há outros autores que escrevem sobre o pluralismo do ponto de vista da multiplicidade de proposta religiosa como modelo de convivência, livre em seus aspectos particulares, para o bem-estar das pessoas no mundo e na perspectiva da salvação, da escatologia, de um Deus preocupado com a salvação das pessoas. Para esses pluralistas, o pluralismo perpassa o equilíbrio da vida do mundo e no mundo, como asseveram alguns modelos filosóficos, e busca “conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo” (GEFFRÈ, 2004, p. 132) e é desejada por “Deus e procede de seu misterioso desígnio. Apesar de seus limites, as múltiplas tradições religiosas, ao longo da história e no âmago do mundo, estão a serviço de uma melhor manifestação da inesgotável plenitude de Deus” (BERGERON, 2009, p. 104).

Se não nos é possível afirmar, pelo menos podemos indicar como causa de uma convivência pacífica e respeitosa entre as diversas formas de crer, o esforço das igrejas do início do século XIX (1805)<sup>8</sup> que desejaram, sobretudo na Ásia e na África, um cristianismo sem diferenças e sem divisões: uma Igreja de Cristo, conforme a vontade do seu santo Espírito (GIBELLINI, 2002, p. 487-488).

---

<sup>8</sup> Ano em que o missionário batista William Carey iniciou uma “associação geral de todas as denominações cristãs existentes nas quatro partes do mundo” um movimento da base, de missionários protestantes (GIBELLINI, 2002, p. 487).



Entendemos que a Assembleia de Edimburgo, na Escócia, em 1910, é um marco importante não somente para o movimento ecumênico, mas, também, para as teologias pluralistas do tempo presente. A crítica ao cristianismo desunido<sup>9</sup> tomou proporção na primeira metade do século XX e chegou ao Concílio Vaticano II, que acabou, em seus documentos conciliares, por ‘relativizar’ a auto-suficiência da Igreja católica, que passou a ser vista como de “Cristo, de quem recebe o ser e a estrutura, e como do mundo, ao qual é enviada como sinal e instrumento de salvação”. Gibellini (2002, p. 490; 508) atribui a Heinz Robert Schlette (1963) esta declaração: “Aqui nos encontramos diante de um terreno dogmaticamente novo, comparável às zonas em branco dos antigos atlas”. Contudo, o passo dado pela Igreja católica rumo ao reconhecimento de uma possibilidade salvífica fora das igrejas não-cristãs foi ignorado ou tratado com ambigüidade pela a teologia protestante, diz Küng (1999, p. 269-270).

Dessa forma “uma teologia das religiões vai se constituindo nos anos 60 por obra sobretudo de Karl Rahner e de Heinz Robert Schlette” (GIBELLINI, 2002, p. 510). Rahner, conforme Knitter (2008, p. 114-115), apesar de não ser um estudioso das outras religiões, convenceu-se de “que o mundo de Deus era muito maior do que o mundo cristão” e elaborou sua teologia das religiões centrada na afirmação de que *Deus é amor* e agirá para que todas as pessoas possam ser salvas. Contudo, como fato histórico, deve-se lembrar que as teologias pluralistas já dão sinais desde o século XVIII, com a utilização do termo *liberalis theology*.<sup>10</sup>

Raimundo Panikkar (1987, p. 109-110) defende que o tempo é oportuno, está pronto para uma atitude pluralista, para um mergulho no rio Ganges. Esta atitude pode ser resumida nas seguintes sentenças:

1. Pluralismo não significa pluralidade ou uma redução da pluralidade em unidade. Pluralidade significa alguma coisa a mais do que puro reconhecimento da pluralidade e de mero desejo de expectativas otimistas;
2. Pluralismo não considera a unidade um ideal indispensável; Pluralismo aceita os aspectos irreconciliáveis das religiões sem ser alheios aos aspectos comuns;

<sup>9</sup> *Cristãos desunidos*, Yves Congar, 1937 (*apud* GIBELLINI, 2002, p. 490)

<sup>10</sup> “um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da teologia, que não se sentisse vinculado aos dados posteriores da tradição dogmática” adotado por Johann Salomo Semler (1725-1791) (GIBELLINI, 2002, p. 19).

3. Pluralismo afirma que nenhuma verdade é única, senão muitas;
4. Pluralismo considera que não há um sistema universal;
5. Pluralismo faz-nos conhecer nossas próprias contingências e limitações e a não transparência da realidade;
6. Pluralismo não é então um mero símbolo. Expressa um atitude de confiança universal, no Espírito, o qual não está subordinado a uma formulação racional;
7. Pluralismo não nega a racionalidade e seus direitos inalienáveis.

A partir dessas proposições, Panikkar faz uma descrição de pluralismo, de uma atitude pluralística cristã, como veremos mais adiante. Paul F. Knitter (2010, p. 59-60), falando do mistério da Trindade do Deus cristão, que nos estimula e até mesmo nos pressiona na direção de uma teologia pluralista das religiões, diz que a pluralidade é essencial para toda realidade – desde átomos até religiões. É claro que essas afirmações encontram críticas que poderiam ou podem afirmar que o Mistério absoluto de Deus foi revelado em Jesus e é por Ele que se conhece o mistério trinitário, um mistério puramente jesuano, como faz Craig (2011, p. 293ss), por exemplo. Knitter (1987, p. 181-189) ainda chama a atenção para o esforço dos pluralistas para um diálogo franco, mas, também, dos riscos relativísticos que daí podem surgir:

Teólogos que defendem que o cristianismo precisa de uma nova forma de se relacionar com outras religiões estão tentando promover um diálogo inter-religioso que seja genuinamente *pluralista* – que evitará um preestabelecimento absolutista ou posições definitivas – para permitir que todos os participantes tenham uma voz igualmente válida e que cada participante pode realmente ouvir, tanto quanto possível, o que o outro está dizendo. Os promotores desse diálogo pluralista estão, ainda, bem cientes do perigo de que esse tipo de conversa pode facilmente se resumir em um obscuro relativismo, em que "muitos" significa "nada" e ninguém pode fazer quaisquer juízos avaliativos.

O pluralismo religioso busca justamente o entendimento de que é possível reconhecer “povos de diferentes crenças”, com regras e doutrinas próprias, como “maneira de avançar nessa área, que tanta perplexidade nos causa, [...] mediante um exame que se dirige, em primeiro lugar, à vida real das pessoas situadas nos contextos de nossa própria tradição e de outras tradições” (HICK, 2005, p. 34). E como resultado dessa percepção das pessoas é a descoberta de que, continua Hick (2005, p. 36),

na medida em que passou a conhecer os indivíduos e as famílias dessas várias religiões” [...] nossos concidadãos muçulmanos, judeus, hinduístas, siques ou budistas são, no geral, tão ou mais gentis, honestos e solícitos

com as outras pessoas, e tão ou mais verazes, honrados, amorosos e compassivos do que a maioria de nossos concidadãos cristãos

No século XXI o pluralismo religioso surge como um “fenômeno incontestável” (TEIXEIRA, 2007/1, p. 27) e paradigmático desafiador para as teologias cristãs. Não parece mais possível pensar em um cristianismo exclusivista, senão ter de refazer os pensares sobre a espiritualidade, a evangelização, a pastoral, que nos possam encaminhar para uma realidade integral, o “cristianismo pluralista”, diz Vigil (2007/1, p. 34-35). É nessa ordem temporal que colocaremos o pluralismo religioso. Dizemos ordem temporal porque consideramos que há uma mutabilidade e uma volubilidade do ser humano e do seu espaço físico-social no mundo atual. Contudo, como espera Knitter (2010, p. 19), na introdução autobiográfica de seu livro *Jesus e os outros nomes*, também esperamos que

mesmo que haja boas razões para que cristãos possam e devam continuar declarando que ‘não há outro Nome’ (At 4,12), essas razões não tiram a possibilidade – de fato, a necessidade – de continuar a conversa e a cooperação entre Jesus e as outras figuras religiosas da nossa história e dos tempos contemporâneos [...]: não há contradição, mas há de fato uma compatibilidade natural, entre continuar a mensagem e missão de Jesus e estimar e levar a sério a visão religiosa e a missão de outras pessoas.

### **1.1.1 O que é ser religioso**

Faremos uma pequena incursão sobre o que é ser religioso apenas como complemento à discussão do pluralismo religioso. A resposta que nos vem de imediato é a de que religioso seria aquele que vive segundo as regras, as doutrinas, de uma religião ou aquele que pratica uma religião. A percepção geral, o senso-comum do pluralismo religioso é, portanto, o da existência de várias religiões ou de várias crenças autônomas e que cada qual cuida de si mesma. Subjetivamente isso é inegavelmente válido como uso de informações de nosso ambiente sócio-cultural e de nós mesmos, mas inválido sem o juízo de uma reflexão crítica. O pluralismo religioso deve ser entendido como uma convivência religiosa real e necessária no mundo atual, em face da mobilidade social e a conseqüente aproximação das culturas e suas respectivas crenças. Não se pode fazer “ouvidos de mercador”, um etnocentrismo religioso, diante da multiplicidade de fé e de crenças estabelecidas no mundo contemporâneo.

Conforme Croatto (2010, p. 41) a experiência religiosa, ainda que seja transcendente, “trata-se de uma experiência humana, própria do ser humano e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural” e por isso uma vivência relacional. Não é possível buscar a origem do sentimento religioso, por conseguinte, será sempre hipotética a construção dos primeiros movimentos religiosos. Contudo, isso não significa a negação da existência de religiões primitivas em alguma época e espaço do mundo. Alguma coisa há, ainda que seja um átomo, e o sentimento religioso “ele é prodigioso e se faz presente no surgimento do homem e de toda filosofia (oriental e ocidental), sem necessidade de recorrer a vestígios de um culto aos mortos ou a marcas históricas de uma manifestação cultural” (LECOMPTE, 2000, p. 29-30) para captar a origem desse sentimento. Há quem diferencie fé, entendida como um sentimento totalmente dependente da graça divina, da religiosidade, um produto menos importante de aspiração meramente humana.

Telhard de Chardin (2006, p. 251) diz que “quanto mais o Homem se tornar Homem, menos aceitará movimentar-se a não ser na direção do interminavelmente e do indestrutivelmente novo. Algum ‘absoluto’ se encontra implicado no próprio jogo de sua operação”.

Sobre o que é o ser religioso essas informações parecem-nos suficientes, considerando que a fenomenologia da religião não faz parte de nossa pesquisa dissertativa.

## 1.2 Colóquio sobre salvação

Sobre o tema, pluralismo religioso: caminhos de salvação, apresentaremos agora, e de forma concisa, o que se quer dizer com o termo salvação<sup>11</sup>. Salvação é

---

<sup>11</sup> No grego: soteria, salvação, libertação; no hebraico: *hatzalah* (de *hatzal*: ser salvo, socorrido, salvar-se, escapar), livramento; salvação parcial.

“**Salvação** (lat. tardio *salvatio*) Na teologia cristã, a salvação é a libertação do pecado e da condenação eterna pela graça divina, através da redenção trazida por Cristo, o Salvador, e pelo amor de Deus, permitindo que o homem tenha a vida eterna no Paraíso, que representa a própria união da alma com Deus. Na teologia, temos tradicionalmente o confronto entre duas doutrinas: a da salvação pela graça, em que o homem se salva por um dom de Deus, que como tal é gratuito; e a salvação pelas obras, em que o homem se salva pelo mérito de suas ações” (JAPIASSU & MARCONDES, 2011).

concebida de forma diferente pelas diferentes tradições religiosas, como veremos no capítulo II desta dissertação. Para Max Weber (2012, v. 1, p. 352; 356) a concepção de um 'além' deve-se à passagem da magia para a crença nas almas e é aqui, por esse fato, que se inicia a construção de um modelo salvífico. A ideia de salvação está relacionada com a maneira com a qual o indivíduo se conforma à sociedade, conforme ele vive o seu cotidiano. De acordo com o modelo da retribuição, ao qual o indivíduo ajusta suas condutas e ações, de recompensa ou de condenação, é que é ordenado o comportamento da sociedade. As diferentes concepções de Deus e do pecado são determinantes na busca de salvação, “cuja substância pode mostrar tendências muito diversas, dependendo das circunstâncias ‘de que’ e ‘para que’ se deseja ser salvo. No caso da religião cristã, por exemplo, a promessa de que “Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles, constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas” (WEBER, 2012, v. 1, p. 352; 356). Também a construção do reino de Deus já, ou prestes a chegar, livre de egoísmo humano, de angústia e miséria, enchem as pessoas de esperanças palpáveis, já que a salvação sempre foi uma promessa no além. Weber (2012, v. 1, p. 357) afirma que

a esperança da salvação tem as mais profundas consequências para a condução da vida quando é um processo que já neste mundo projeta de antemão suas sombras ou transcorre intimamente dentro deste mundo. Isto é, quando ou ela mesma é considerada uma ‘santificação’ ou pelo menos conduz a esta ou a tem como condição prévia. Nestes casos, o processo da santificação pode apresentar-se na forma de um processo paulatino de purificação ou como mudança repentina da espiritualidade (metanóia), como renascimento.

A influência de uma religião sobre a condução de vida de uma pessoa varia muito, dependendo do *caminho* de salvação e a qualidade psíquica da salvação que se pretende alcançar. Weber (2012, v. 1, p. 358-385) indica dois caminhos:

I. A salvação pode ser a obra pessoal do salvado, a ser alcançada sem qualquer ajuda de poderes sobrenaturais, como, por exemplo, no budismo antigo. Neste caso, as obras pelas quais se consegue a salvação podem

---

“**REDENÇÃO** (in. *Salvation*; fr. *Salut*; ai. *fiel*; it. *Salvezza*). Libertação de um mal mortal que ameace o corpo ou a alma do homem. A R. pode ser entendida: 1 - como libertação de um mal específico que pese sobre o homem no mundo; este é o sentido com que o termo é entendido mesmo fora da religião; 2- como libertação do mundo, entendido como um mal em sua totalidade; portanto, é o rompimento definitivo da cadeia de nascimentos (*budismo*), ou libertação de sofrimentos, dores ou punições. Neste sentido, o termo tem significado especificamente religioso (v. RELIGIÃO)” (ABBAGNANO, 2007, p. 867 e 836).

ser: 1. atos de culto e cerimônias rituais; 2. obras sociais; 3. auto-aperfeiçoamento;

II. A salvação pode ser alcançada, além disso, não pelas próprias obras – as quais neste caso são consideradas totalmente insuficientes para este fim – mas pelas obras realizadas por um herói agraciado como graça *ex opere operato* [pela obra operada], e isso ou como graça dispensada diretamente pela magia ou a partir do excedente daquela graça que o salvador humano ou divino obteve por mérito de suas obras.

O que fizemos até aqui foi algumas considerações sobre salvação na visão weberiana e agora o faremos do ponto de vista da lexicologia filosófica e teológica (salvação como um ato de libertação, de vitória e de redenção), nos aspectos formais transcendentais como salvação é representada e é concebida pelas religiões, um bem-estar para além das fronteiras terrenas.

Salvação pode ser entendida com um significado abrangente que livra a pessoa ou o coletivo do sofrimento e do mal (O'COLLINS e FARRUGIA, 2000, p. 233). Conforme Trilling e Semmelroth (1971, v. V, p. 143-155) salvação pode significar a libertação e a ajuda em uma situação concreta, e talvez seja a forma mais inteligível de compreendê-lo, mas pode tomar sentido amplo e exprimir formas de comunicação da graça. No judaísmo (Antigo Testamento), como uma “prospectiva de universalidade”, é o “que somente pode vir de Deus e que anulará o duro castigo” do exílio e que servirá como um novo êxodo para o povo de Israel. Sobre isso, Isaías 49,6 diz: Sim, ele [Deus] disse: “Pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurar as tribos de Jacó e reconduzir os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra”, conforme também Isaías 51,5; 52,10. Salvação aqui, no sentido absoluto, é somente operada por Deus. No cristianismo (Novo Testamento), a ação salvífica de Deus alcança sua plenitude em Jesus. “Esta [ação salvífica] consiste em uma ‘salvação’, no sentido originário da palavra, da perdição e da morte para a liberdade e vida, conforme Rm 8,1-3 “[...] não existe mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus: “A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte”; e Gl 2,15-21 que afirma que o “homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo. No budismo, o destino do ser humano, depois do samsara (reencarnação, transmigração ou renascimento) é chegar ao Nirvana, um estado de beatitude em que o sofrimento humano é extinto definitivamente. E assim por diante.

A definição de salvação, contudo, parece quase impossível, considerando que esse termo é de conteúdo e de significação difusa e até ideológica e qualquer resposta breve aqui poderá incorrer em desatino contra o seu real significado, como, aliás, declaram Trilling e Semmelroth (1971, v. V, p. 143-155): “a salvação é uma realidade complexa em muitos sentidos”. Por conseguinte, o termo salvação, isto é, a definição de um conceito basicamente apropriado, por si só, merece ser pesquisada na sua própria ontologia, na sua natureza plena, na sua essência, em um trabalho específico.

Esclarecidos os termos que compõem o título desta dissertação, os quais foram escolhidos deliberadamente para expressar seu alcance e seu objetivo com a maior clareza possível, respeitados os nossos limites acadêmicos e os de nossa bibliografia, apontaremos os argumentos favoráveis ao pluralismo religioso, os argumentos contrários à tese pluralista e os riscos do relativismo e do fundamentalismo daí decorrentes, uma exigência argumentativa própria das teses pluralistas e exclusivistas.

### **1.3 Argumentos a favor do pluralismo religioso<sup>12</sup>**

Sem nenhuma espetaculosidade pluralística é possível notar que no tempo de Jesus os grupos organizados da sociedade judaica são diversificados no que se refere à religião, à política e à classe social (saduceus, herodianos, fariseus, zelotas, batistas, escribas, essênios). Esses grupos se concretizam na chamada grandeza de Israel, sob a influência de várias culturas, principalmente da cultura helênica. Cada povo aparece como um grupo independente, mas que se julga pertencer ao mesmo Israel (GUNNEWEG, 2005, p. 70-75; 84)<sup>13</sup>. O movimento de Jesus surge nessa sociedade plural. Bingemer (2004, p. 223-224) ajuda-nos nessa questão, assinalando que “o pluralismo cultural e religioso [...] não é um fenômeno novo na

---

<sup>12</sup> A abordagem pluralista diz que “todas as religiões são válidas e nenhuma é superior a outra” (CRAWFORD, 2005, p. 130).

<sup>13</sup> “Tentou-se frequentemente, e com diferentes argumentos, justificar a suposição de que ‘Israel’ tivesse sido o nome de uma confederação de tribos que provinha de antes da época da sedentarização. O sentimento de pertença estaria baseado em uma pré-história comum e uma fé em Deus igualmente comum; isso se expressaria no sistema dos doze irmãos = doze tribos”. Entretanto, com o avanço da crítica da tradição que desconstruiu o Pentateuco, acabou-se reconhecendo as tradições individuais contidas em Israel como originalmente independente (GUNNEWEG, 2005, p. 70-75; 84).

história da humanidade. Está presente mesmo na trajetória do Cristianismo desde seus primórdios” e que procurou fazer-se entender em meio ao mundo pagão. Cita o episódio de Paulo, encontrado em Atos dos Apóstolos 17, que iniciou o “anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo” a partir da realidade religiosa dos atenienses, sem acusá-los de idólatras. Adverte-nos, no entanto, que esse mesmo pluralismo que “permitiu ao Cristianismo nascente anunciar-se e tornar-se conhecido” no mundo antigo, foi obscurecido na Idade Média, quando o mundo ocidental era quase todo cristão. Richard (1995, p. 8 [288]) também diz que “existe uma falsa imagem da origem do cristianismo como movimento único, com uma só estrutura institucional e corpo doutrinal [...]”, reafirmando que, de fato, o movimento dos cristãos tinha divergências em seu fundamento. Depois da ressurreição os discípulos começaram a se agrupar conforme as diferentes tradições de Jesus. Richard (1995, p. 14[294]) aponta que

uns [seguidores de Jesus] mantêm viva a memória dos milagres de Jesus, outros a memória de seus pronunciamentos, ditos e ensinamentos. Há tendências sapienciais e outras mais proféticas e apocalípticas. Alguns se reúnem em comunidades em torno de uma mesa comum. Outros optam por ser itinerantes. Os familiares de Jesus formaram também seu grupo próprio. Alguns também mantêm ligação estreita com as tradições e grupos que se organizaram em Jerusalém. Outros, mais missionários, partirão da Galileia para o leste do lago de Genesaré, para a costa ou para o norte da Galileia e Síria. Certamente devem ter levado também as tradições que se desenvolviam nas comunidades helenistas em torno de Mar Egeu com seu culto a Jesus como Messias e Senhor.

Já em meados do século XX uma hermenêutica mais vigorosa e produtiva da teologia das religiões, que pode estar relacionada às missões pastorais, iniciou-se com as primeiras reflexões monográficas, de alcance limitado, produzidas a partir de 1940 por teólogos como Jean Daniélou, Henri De Lubac, Von Balthasar, Karl Rahner e outros – pouco antes do Concílio Vaticano II. Assim mesmo eram reflexões revestidas de certa cautela em relação a outras crenças enquanto religião (DUPUIS, 2000, p. 12-14). As abordagens tinham como paradigma a tradição católica, isto é, o que se dizia de outras religiões dependia do pensamento da Igreja católica. Karl Rahner (2004, p. 176; 213) contemporâneo de Heinz Robert Schlette, na década 1960, ainda baseado na fé católica, propôs a teoria que ele chamou de “cristãos anônimos”, uma afirmação de que “não é possível duvidar de que uma pessoa, que não se acha vinculada de alguma maneira histórica concreta com a pregação explícita do cristianismo, possa, contudo ser justificado, vivendo na graça de Deus”,



considerando que Deus é que se oferta ao homem, é “*per definitionem* [por definição] a salvação do homem”. É Deus em Cristo que quer a salvação de todas as pessoas e a todas elas a oferece. Dessa vontade salvífica universal, Rahner deduz que a graça pode alcançar os homens também fora da Igreja cristã, e os alcança na concretude de sua vida humana e religiosa, e, portanto, não obstante as religiões, mas “*nas e por meio das religiões*” (GIBELLINI, 2002, p. 511). Uma concepção mais favorável ao diálogo pluralista do que a tese que até então vinha sendo elaborada pela teologia católica, como, por exemplo, a “teologia (ou teoria) do acabamento” ou “teologia do cumprimento”, de Jean Daniélou (*apud* DUPUIS 2000, p. 196-197; 2004, p. 74), a qual reduzia as outras religiões a ‘crenças naturais’, portanto, de origem não divina. A tese de Rahner reapareceu no decreto *Ad gentes-AG* (n. 9), do Concílio Vaticano II: “o que de verdade (*veritatis*) e graça (*gratiae*) há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus” (TEIXEIRA, 2002, p. 176-177; 2007/1, p. 24). Contudo, a teoria rahneriana, entre outras propostas da época, continuava afirmando que não é possível que Deus, por sua misericórdia, produza alguma salvação sem nenhuma referência a Cristo (RAHNER, 2004, p. 367-368).

Hans Küng vai um pouco além e faz afirmações importantes sobre o valor de outras religiões no plano divino para a salvação: “em oposição ao caminho ‘extraordinário’ de salvação que é a Igreja, as religiões do mundo podem ser chamadas – contanto que se entenda no sentido correto – de caminhos ‘ordinários’ da salvação para a humanidade não cristã” (*apud* DUPUIS, 2000, 226-227). Conquanto a nascente teologia das religiões tratasse apenas de assuntos específicos como, por exemplo, os valores cristãos, o valor salvífico contidos em outras religiões, e sua relação com o cristianismo, é possível afirmar que já se tratava do resultado de uma progressiva renovação ou reinterpretação teológica, que se reforçou nos anos posteriores em favor do pluralismo religioso, mas, ainda, em uma abordagem inclusivista, isto é: “salvação [está] presente em todas as religiões, mas necessitando de pleno cumprimento em Cristo” (CRAWFORD, 2005, p. 130).

Jacques Dupuis, padre católico, conforme se encontra anotado em seu livro<sup>14</sup> (2000, p. 566-567), faz essa declaração sobre o pluralismo religioso:

a questão é se simplesmente há de aceitar ou tolerar o pluralismo religioso como uma realidade de fato em nosso mundo atual ou se, pelo contrário, pode ser visto teologicamente como realidade existente de direito. No primeiro caso, a pluralidade das religiões que caracteriza o panorama do mundo atual – e que, segundo todas as previsões humanas, se manterá também no futuro – é vista como um fator com o qual se é necessário contar, e as razões para isso são muitas e entre elas se encontra o fracasso parcial da missão cristã, principalmente nos países asiáticos. De outro modo, no segundo caso, a mesma pluralidade será acolhida como um fator positivo que atesta ao mesmo tempo a sobre-abundante generosidade com que Deus tem manifestado de muitos modos para a humanidade e a multiforme resposta que os seres humanos têm dado nas diversas culturas e na auto-revelação divina. Dessa perspectiva de Deus, a questão é se Ele se limita a permitir ou, pelo contrário, quer positivamente o pluralismo religioso. Ou bem – se se prefere evitar esses termos – se a teologia pode atribuir à pluralidade das tradições religiosas um significado positivo no desígnio geral de Deus para o gênero humano.

Dupuis mesmo afirma (2000, p. 567), admitindo essa possibilidade, que não faltam teólogos que atribuem um papel positivo do pluralismo religioso aos olhos de Deus. Traz o testemunho de Edward Schillebeeckx, que formula com clareza a questão se o pluralismo religioso é uma *questão de fato* ou uma *questão de princípio*: “na autocompreensão cristã não há que considerar a pluralidade das religiões como um mal que deve ser eliminado, senão como uma riqueza que todos deveriam acolher com a alegria”. Falando da unidade relacional, Dupuis (2000, p. 568; 2004, p. 316) diz que tem sustentado a unicidade e a universalidade constitutiva de Jesus Cristo, isto é, a pessoa de Jesus e o acontecimento Cristo são constitutivos da salvação para toda a humanidade, particularmente sua morte e ressurreição abrem o acesso a Deus para todos os seres humanos. Porém, essa

---

<sup>14</sup> O Pe. Jacques Dupuis S. J. foi notificado pela Congregação para a Doutrina da Fé, para revisar o seu livro Para uma teologia cristã do pluralismo religioso, conforme este trecho da notificação: “Autor, manifestada nas respostas oferecidas aos esclarecimentos julgados necessários, e o seu desejo de permanecer fiel à doutrina da Igreja e ao ensinamento do Magistério, constataram que o livro contém notáveis ambigüidades e dificuldades em pontos doutrinários de alcance relevante, que podem induzir o leitor em opiniões errôneas ou perigosas. Estes pontos dizem respeito à interpretação da mediação salvífica única e universal de Cristo, à unicidade e plenitude da revelação de Cristo, à ação salvífica universal do Espírito Santo, à orientação de todos os homens para a Igreja, ao valor e significado da função salvífica das religiões. Roma, Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, 24 de Janeiro de 2001, memória de São Francisco de Sales. JOSEPH Card. RATZINGER, Prefeito; D. TARCÍSIO BERTONE, S.D.B., Secretário” [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_po.html), acessado em 13.9.2013.

unicidade não deve ser interpretada como absoluta: o absoluto aqui é a vontade salvífica de Deus. Dupuis (2000, p. 569-570) cita Claude Geffré como uma reafirmação do que diz:

sem assumir o compromisso absoluto inerente à fé, se pode afirmar que o cristianismo é uma realidade *relativa*; porém não no sentido em que 'relativo' se opõe a absoluto, senão no sentido de 'relacional'. A verdade que o cristianismo dá testemunho não é nem exclusiva nem inclusiva das demais verdades; é relativa ao que há de verdade em outras religiões.

Dupuis (2004, p. 316) aborda a temática do pluralismo religioso de princípio, isto é, apóia-se no princípio de que “Deus se manifestou e se revelou em palavras e gestos salvíficos ao longo de toda a história da humanidade, desde a criação. [...] É salvação *na* história e *ao* longo de toda a história”. As alianças que Deus selou na história (Adão, Noé, Abrão e Moisés) têm como meta a nova aliança em Jesus Cristo. E elas continuam operantes em relação ao evento Cristo, dado que Deus falou muitas vezes e de muitos modos e por fim falou por meio de seu Filho (Hb, 1,1), um “desígnio divino que atravessa toda a história da humanidade” de onde Dupuis conclui que todos os povos são “povos de Deus” e estão submetidos ao mesmo “arco da aliança divina”, e, por isso, mesmo sendo um evento particular, abre “espaço para uma ação salvífica de Deus mediante seu Verbo e seu Espírito” (DUPUIS, 2004, p. 316).

Knitter (2008, p. 23) também entende que quando se diz que “não há um caminho único e exclusivo para todos”, também aplicável às culturas, filosofias e sistemas econômicos, é possível acreditar que as “estruturas de racionalidade, consciência, caráter de nacionalidade e religião são uma entre várias”. Como Geffré, Knitter (2008, p. 23-24) cita Schillebeekx que expressa ‘a certeza inabalável de que continuamos nós mesmos possuindo a verdade, enquanto os demais estão errados, não é mais uma possibilidade’. “[...] Para aqueles que concordam com Schillebeekx, a pluralidade não é uma situação a ser tolerada até que os cristãos consigam conceber um plano magistral que conduzirá o rebanho dessas ‘outras’ ovelhas a um único curral”. A Antropologia, a História e a Sociologia reconhecem que não há um único caminho, um caminho superior. “A multiplicidade é a substância da realidade, a maneira pela qual as coisas são e funcionam”(KNITTER, 2008, p. 24). Knitter (2010, p. 111-112), falando sobre a unicidade de Jesus, ainda defende que

por 'único' não entendo alguém tem e ninguém outro tem. Antes, a unicidade de alguém é o que faz alguém especial ou diferente – sem a qual uma pessoa não seria que ela é. O que torna alguém único é algo que outros falam dele ou dela, ao tratar de descrever essa pessoa ou de definir o que sempre os encanta ou perturba quando interagem com essa pessoa. Se você tirar essas qualidades únicas, você encontrará uma pessoa diferente. Portanto, a unicidade de Jesus e do Evangelho é algo sem o qual Jesus não agiria ou não falaria mais do jeito em que ele é retratado no Novo Testamento, algo sem o qual nós não teríamos mais o evangelho autêntico e completo.

Nota-se que as perspectivas pluralistas vistas até aqui, apesar do viés teocentrista, se situam em torno do inclusivismo. Há sempre uma possibilidade de salvação para todos os seres humanos, sempre por iniciativa de Deus, mas nunca sem o evento Jesus Cristo. Por isso, são criticadas porque são formulações que não consideram as demais tradições religiosas como totalitárias. Contudo, encontramos contextualizações que encaminham para certa independência das crenças religiosas e seus respectivos caminhos de salvação que miram o teocentrismo ou outra concepção do Uno como devir da humanidade depois da morte.

Knitter (1985, 8-9), a partir de uma analogia com a sintaxe lingüística, em que os substantivos são seguidos por verbos e o sujeito geralmente deve preceder o predicado, diferente da língua indiana Hopi, que é composta de verbos que servem de substantivos, diz que poderíamos estar mais perto de nós mesmos e do mundo como de fato ele é. Diferentemente da sintática, que determina as relações de concordância das palavras e suas respectivas subordinações, não estamos em primeiro lugar de todos os indivíduos que se relacionam entre si. Em vez disso, nós nos relacionamos: como fazemos, com quem fazemos e o que fazemos, comportamentos que nos fazem ser indivíduos. Não nos “tornamos”, mas “tornamos com”. Sem o *com* deixaremos de existir. Cita David Bohm: “nós e o mundo é toda uma arte de ‘entrelaçada ordem’, uma rede infinitamente complexa e dinâmica das inter-relações”. Knitter (1985, p. 9) continua:

as religiões do mundo estão enfrentando umas às outras como nunca antes, e elas estão experimentando um novo senso de identidade e propósito, porque elas, como átomos, as culturas e os seres humanos, estão se movendo em direção a uma unidade mais difundida através de melhores relacionamentos umas com as outras. Elas estão sendo instadas pelo que parece ser a atração criativa dentro de toda a realidade em direção a uma nova forma de unidade, um pluralismo unitivo.

Para Knitter (1985, p. 9) participar da unidade não significa que o um tenha que devorar muitos, senão que muitos se tornem um, permanecendo muitos. Cada um dos muitos deve contribuir de forma distinta para o todo. Esse é um processo que visa a concentração cada vez mais generalizada de muitos no todo. A individualidade é enfraquecida enquanto um, mas é fortalecida como parte do todo. Então não há um movimento, não em direção a unicidade absoluta ou monística, mas em direção ao chamado "pluralismo unitivo", uma unidade que representa a pluralidade. Mas tudo isso é um sonho, um produto do um êxtase poético? Talvez. Como vimos, hoje podemos não ter nenhuma escolha, mas precisamos sonhar este sonho e tentar torná-lo realidade:

O pluralismo unitivo é uma nova compreensão de unidade entre as religiões e não pode ser confundida com a velha ideia racionalista de 'uma religião mundial' nem uma marca alternativa de nomes. A nova visão de unidade religiosa não é sincretismo [...] nem imperialismo [...]. Cada religião intensifica sua identidade, sua personalidade (sua autoconsciência através da relação) e reterá sua própria singularidade, singularidade que se desenvolverá e assumirá novas profundidades em face do estabelecimento relacional com outras religiões numa dependência mútua.

Lembra da história infantil *Dinosaurs and all rubbish*<sup>15</sup> (dinossauros e todas as coisas sem valores) para dizer que o mundo não é separado em partes para cada uma das pessoas, mas pertence a todos, não é meu nem seu, e que todos devemos cuidar dele. Diz, ainda, que a situação genuinamente nova do pluralismo religioso, com a possibilidade de um pluralismo unitivo das religiões do mundo, se apresenta como um *kairos* para cristãos de hoje, não um *kairos* do tempo ordinário (*chronos*), mas como uma oportunidade, um momento oportuno, que não poderemos perdê-lo (KNITTER, 1985, p. 14; 18-19).

Na defesa mais contundente a favor do pluralismo religioso, contrária à abordagem exclusivista: "uma das religiões é a melhor ou a mais verdadeira" (CRAWFORD, 2005, p. 130), e crítica ao inclusivismo em suas variadas teorias, encontra-se o filósofo da religião e teólogo inglês John Hick. Na construção da hipótese pluralista, Hick defende a possibilidade de todas as "grandes religiões mundiais"<sup>16</sup>, especificamente o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo e o budismo" –

<sup>15</sup> Michael Foreman, 1972.

<sup>16</sup> São religiões pós-axiais, orientadas soteriologicamente, que se preocupam com a salvação ou libertação, como realização infinitamente melhor. E as religiões pré-axiais se preocupavam em

não porque outros sistemas de crenças, “como humanismo, marxismo, não tenham, em si mesmos, uma importância intrínseca comparável, mas simplesmente porque o tempo é limitado” – serem essencialmente verdadeiras, apesar de apresentarem contradições, ou aparentes contradições, pois que existem muitas religiões no mundo, e cada qual parece ser incompatível uma com as outras (HICK 2005, p. 34). “Precisamos ver as religiões mundiais como totalidades religioso-culturais vastas e complexas” com seus variados aspectos ‘benéficos’ e ‘maléficos’, e a religião cristã é uma delas (HICK, 2005, 37). Ele argumenta que, para quem não quer negar que há qualquer verdade na religião e ao mesmo tempo não querem dizer que uma religião é verdadeira e todas as outras são ilusórias, há necessidade de uma hipótese pluralista, uma hipótese que poderia explicar como as diferentes religiões poderiam ser verdadeiras (HICK, 2004, p. 233-251).

Para tanto, Hick (2004, p. 10-11; 236-240; 2005, p. 87-114) refaz o conceito de Deus e chama-O de Real inefável, como algo que está além dos sistemas conceituais humanos. Toma como base, entre outros pensamentos, o que dizem os Upanixades, dentro do hinduísmo: “Até lá não chega o olho e a fala ali não vai, nem a mente”, ou que “Brahman é aquilo ‘diante do qual as palavras recuam, e que nenhum entendimento jamais alcançou” (2005, p. 87). Hick (2004, p. 238) ainda busca na teologia negativa de Mestre Eckhart (*apud* ELIADE, 2011, v. III, p. 190) a afirmação de que

“Deus é sem nome, pois ninguém pode dizer ou compreender nada a respeito Dele. ... Se digo, pois: Deus é bom, isso não é verdade; eu sou bom, mas Deus não é bom. ... Se, ademais, eu digo: Deus é sábio, isso não é verdade; eu sou mais sábio do que ele. Se digo ainda: Deus é um ser, isso não é verdade; ele é um ser acima do ser e uma negação superessencial”<sup>17</sup>

---

manter o equilíbrio da vida, chamadas de religiões naturais, ou religião sem revelação, pois que os homens tinham um sentido vago e grosseiro do Uno Eterno (*Eternal One*), diferente dos judeus e cristãos, que apesar de sanguinários, deram origem a religiões mais elevadas (HICK, 1982, 44-45; 2004, p. 12; 33; 2005, p. 143). Nota: Era axial: o homem toma consciência de si mesmo e das suas limitações e anseia pela salvação pessoal. O “termo é usado por historiadores para denominar o período de 800-200 AEC, uma época de transição na qual surgiram as grandes religiões do mundo civilizado (ELIADE, 2012, p. 493). Sobre o tempo axial e as religiões pré e pós-axiais ver (HICK, 2004, p. 21-35; VIGIL, 2006. p. 355-360; BELLAH and JOAS, 2012).

<sup>17</sup> Encontra-se na nota 26, do livro de Mircea Eliade (2011, v. III, p. 209): “[...] Eckhart esclarece em outro sermão: ‘Quando eu disse que Deus não era um ser e estava acima do ser, não lhe contestei o ser; ao contrário, atribuí-lhe um ser mais elevado’”.

Hick procura resolver, com o conceito de Deus inefável, a questão entre as tradições teístas, nas quais Deus representa uma divindade pessoal, onipotente, onisciente, como no judaísmo, islamismo e no cristianismo, e as tradições que não têm esse conceito, como no bramismo. Nota-se que Hick distingue entre o Real, como ele é em si mesmo (*Real an sich*<sup>18</sup>), do Real como é experimentado e pensado pelas pessoas de formas diferentes, para defender a tese de que não há contradição na diversidade de pensamento religioso, senão uma forma de expressar as variedades das experiências das pessoas, sem exclusivismos, portanto. Hick (2004, p. 239-240) diz que

usando a distinção entre o *Real an sich* e o Real como humanamente é pensado e experimentado, quer explorar a hipótese pluralista que as grandes religiões do mundo incorporam diferentes percepções e concepções do Real, e correspondentemente respostas diferentes para ele [Real], a partir das formas variantes principais do ser humano, e que dentro de cada uma delas poder transformar a existência humana desde o seu egocentrismo até o que está ocorrendo com a centralização da Realidade<sup>19</sup>.

Hick se aproxima, pois, do pensamento kantiano no que se refere à cognição intrínseca das representações das coisas, da representação do mundo (AMERIKS, 2011, p. 533-538): *o númeno*, as coisas [o mundo] em si (*Dinge an sich*), impossíveis de ser concebidas, de ser conhecidas, por isso especificado negativamente, e o *fenômeno*, o mundo como nós o entendemos e percebemos, especificado positivamente. Para Hick (2004, p. 140-142; 2005, p. 48-49) as pessoas percebem

<sup>18</sup> A frase *Real an sich* foi introduzida no debate pluralista por Hick. Essencialmente significa o 'Real em si mesmo' em contraste com o 'Real', como ele é conceituado por vários pensadores.


<sup>19</sup> Queiruga (2007, p. 71-72) faz o seguinte comentário: "É indubitável que a distinção entre Deus em si mesmo – ou o Real, ou o Absoluto, ou o 'Eternal One' – e sua manifestação religiosa nas diferentes culturas constitui uma evidência fundamental. Hick tem razão em insistir nela. Mas não parece poder sustentá-la ao reduzir cada manifestação ao fato de ser simplesmente um *modo* equivalente a outro qualquer. Isso negaria à revelação todo caráter de verdade e de descoberta real, pois nesse caso o 'fenômeno' nada diria da realidade do 'númeno' [a comparação é do próprio autor John Hick (2004, p. 241-246)], o que acarretaria graves consequências. Por um lado, dificilmente evitaria o risco de agnosticismo (as diferenças seriam puramente subjetivas, já que, ao não informar sobre o Real, tampouco são medidas por ele (ver HICK, 2004, p. 129-232). Por outro, tenderia de algum modo a paralisar a história: nem a contribuição da tradição, nem sua purificação crítica, nem o diálogo ou contato com outras tradições teriam um alcance real; o resultado final seria sempre equivalente ao ponto de partida. [...] tal postura torna-se impossível de ser mantida em sua coerência. Por isso [...], John Hick viu-se obrigado a recorrer a duas grandes abstrações: a primeira, de caráter histórico, restringindo a revelação unicamente às religiões pós-axiais; a segunda, de caráter gnoseológico, negando-se a ver as inevitáveis e irreduzíveis distinções no próprio interior das grandes religiões. Ao restringir o pluralismo 'às grandes religiões mundiais (the great world faiths)', que tem suas raízes na idade axial' (HICK, 2004, p. 12), opera uma forte abstração, [...] religiosamente discriminatório e teologicamente injustificável, [...] pois nega o caráter de revelação às demais religiões, as pré-axiais" (HICK, 1982, p. 44).

as coisas no mundo de forma diferente, daí não ser possível ver o mundo como de fato ele é. Se isso fosse possível não haveria discordância. Cita a figura do pato-coelho<sup>20</sup>, proposta pelo psicólogo Jastrow, que Wittgenstein usou para demonstrar como as coisas são percebidas de forma diferente pelas pessoas (“notar um aspecto” ou “ver-como”), conforme a sua cultura. O interesse aqui é o de mostrar que uma pessoa identifica as coisas e objetos que ela culturalmente está habituada e não aquelas que nunca pertenceram ao seu meio. Portanto, cada pessoa experimenta o mundo do seu ponto de vista específico, com uma interpretação própria. Hick aplica essa visão à experiência religiosa e conclui que toda experiência religiosa é uma experiência particular da pessoa com Deus, que chamou de *experiencing-as* (experiência como), por similaridade ao conceito desenvolvido por Wittgenstein (*seeing-as* = ver como). Isso explica, por exemplo, como alguém que nasceu no Tibet certamente será seguidor da *mi-chos* (“religião dos homens”, conforme ELIADE, e COULIANO, (2009, p. 261)), a qual deve ser, com suas normas e doutrinas, a religião verdadeira e todas as demais podem não ser, pois que essa é a sua forma de ver as coisas e não há outra.

A hipótese pluralista de Hick pode ser entendida, ou sumariada do que é sugerido na seguinte frase: “o Real infinito, em si mesmo, além do objetivo dos diferentes conceitos puramente formais, é diferentemente concebido, experimentado e respondido a partir de dentro das diferentes formas culturais do ser humano” (HICK, 2004, p. 14).

O pluralismo leva muito a sério o fato de que durante os últimos seis a oito mil anos da história humana, as pessoas não chegaram a um acordo sobre as crenças religiosas. Nossos ancestrais não eram ignorantes, nem tampouco pertenciam cegamente a esse grupo. Um pensamento evolucionista, fazendo-nos acreditar que estamos habilitados para entender as questões espirituais da raça humana e que todos os outros são "subdesenvolvidos", cheira ao hibridismo do moderno com uma ingenuidade ignorante. O ser humano tem confiança e o ceticismo ultrapassado não impedirá que a atitude pluralista se mova rumo ao

---

<sup>20</sup> Uma figura (  ) de Jastrow que dependendo da percepção da pessoa e de sua cultura, pode ser vista como um pato ou como um coelho. Se no ambiente cultural de uma pessoa só existe coelho, ela certamente verá um coelho e vice-versa.



subjetivo, para o lado mais humano do problema, em detrimento dos dilemas objetivos das divergências religiosas. Entender tudo não seria uma suposição gratuita e acrítica da mente, já que no final tudo é inteligível? O pluralismo quer superar esse monopólio mental sobre todas as coisas. Nós somos mais, não menos, do que o racional, e a convivência do ser humano supera tudo isso, é uma consciência amorosa. Em outras palavras, a atitude pluralista não aceita o dogma parmenidiano [de Parmênides] de uma correlação biunívoca entre o pensamento e o ser. Conhecemos o impensável, por exemplo. Paciência, tolerância, amor e o papel do coração não são acidentais para a vida humana e revela-nos aspectos de nós mesmos e da nossa realidade que não podem ser reduzidas *ad unum* (a uma só) – sem ter de aceitar a dualidade. O diálogo precisa de um discurso adequado, de palavras adequadas e sensíveis (PANIKKAR, 1999, p. 10-11). Também, diz Geffré (2004b, p. 80-81):

nas sociedades modernas como sociedades pluralistas, a Igreja não pode mais pretender impor seu programa ético de maneira autoritária, mas deve continuar a testemunhar com força sua visão do ser humano, em debate com outras instâncias morais e políticas.

Um dos cinco modelos, ou das posturas básicas do pluralismo de Panikkar (1999, p. 14), “o modelo geográfico: os caminhos para o pico da montanha”, ainda que se refira à questão do ecumenismo, oferece uma linguagem adequada para o diálogo religioso:

que somente o caminho do diálogo leva até o topo; que cada um dos caminhos pode chegar ao objetivo; que somente alguns caminhos são transponíveis; às vezes são caminhos sinuosos e becos sem saída; ou são caminhos que em certo momento não são de nenhum proveito; que os caminhos existem nas encostas da subida e que no cume não existem caminhos; que se destruir os caminhos, o cume entrará em colapso; que se corroer as encostas o cume se desfaz. O caminho de alguma forma é o objetivo.

Os vales podem separar os caminhos tradicionais em pontos longe do pico, mas a certa altura, duas bacias hidrográficas podem se juntar à medida que os vales são deixados para trás, isto é, na medida em que se aproximam do pico os caminhos se reúnem. Esta é uma proposta que nos ensina que todas as diferenças entre as religiões ficam no percurso da caminhada. No fim, isto é, em Deus, não há diferenças. Essas expressões como tantas outras (“religiões são diferentes

caminhos convergindo para o mesmo ponto. Que importa se nós seguimos caminhos diferentes desde que alcancemos o mesmo objetivo?"; "vários rios correm para o mesmo oceano"; "não há um só caminho que o mundo está, mas vários caminhos") são utilizadas pelo pluralismo religioso para reafirmar a tese de que várias religiões estão destinadas ao mesmo mistério divino.

Diante dessas afirmações axiomáticas parece-nos que a hipótese pluralista se faz necessária porque não é razoável aceitar uma tradição própria, o exclusivismo, em detrimento de outras tradições. É preciso considerar, ainda, que as "idéias de bondade, amor, compaixão não se restringem ao cristianismo, mas se estendem às diversas tradições religiosas" (HICK, 2005, p. 19). Faustino Teixeira, na apresentação deste livro, diz que "para Hick, a mensagem evangélica deve alimentar e aquecer o coração dos cristãos e não ser imposta como norma universal para todos". Hick entende, continua Teixeira, que o "caminho mais produtivo para o momento atual não é o do proselitismo e sim o do diálogo inter-religioso, diálogo que não dissimula ou apaga as diferenças entre as religiões". Pelo contrário, o diálogo "provoca em cada uma delas o exercício essencial de escuta mútua, aprendizado e recíproco enriquecimento".

#### **1.4 Argumentos contra o pluralismo religioso**

Conquanto relevante, não nos será possível imergir no pensamento do filósofo da religião, o americano Alvin Plantinga (2000, p. 31-63), sobre a crença cristã em face do caminho que escolhemos para o nosso trabalho. Permitimo-nos, no entanto, fazer uma pequena digressão como uma luz adjacente – mas não estranha à hipótese pluralista – a iluminar o argumento contra o pluralismo religioso dentro do debate teológico contemporâneo. A crença cristã é a crença, entre outras coisas, na existência de Deus. E os cristãos acreditam que Deus é *infinito*: ilimitado com respeito a propriedades importantes como o conhecimento, a sabedoria, a bondade e o poder. Eles também acreditam que Deus é *transcendente*: distinto do universo criado, de nenhum modo dependente dele [universo] e que, contrariamente, o universo é que Dele depende. Depois, os cristãos também assumem que é possível referir-se a Deus, falar e pensar sobre Ele, dirigir-se a Ele em oração e

adorá-IO, uma postura oposta ao Real, como ele é em si mesmo (*Real an sich*), inalcançável como pensa Hick (2004, p. 239-240). Plantinga (2000, p. 31) diz que

muitos teólogos contemporâneos, no entanto, aparentemente acreditam que essas ideias são excessivamente ingênuas: eles asseguram que há problemas profundos na ideia de podermos nos referir e pensar em um ser caracterizado na forma como os cristãos fazem com Deus.

Em particular, esses teólogos parecem acreditar que Immanuel Kant nos deu excelente razão de ser (na melhor das hipóteses) extremamente desconfiados de maneiras tão ingenuamente realistas de pensar sobre Deus ou sobre a linguagem religiosa. Plantinga (2000, p. 31-32) escolheu dois representantes desses teólogos para contrastar seu ponto de vista: Gordon Kaufman e de John Hick. E pergunta: “se Immanuel Kant não nos deu razão para aceitar o agnosticismo conceitual poderiam os teólogos contemporâneos (ou escritores em estudos religiosos) fazê-lo?”

De acordo com Kaufman (1972, p. 6-7), falando da expectativa que o homem ocidental tinha em resolver, por si mesmo, seus principais problemas, deteriorada a partir da década de vinte até a Segunda Guerra Mundial e a consequente ascendência da teologia da justificação, em que a condição humana foi percebida e analisada em categorias existencialistas de desespero, ansiedade e culpa, por conseguinte a salvação por Deus e pai de Jesus Cristo proclamada em voz alta como a única solução para o problema humano, apresenta

o problema central do discurso teológico, não compartilhado com qualquer outro ‘jogo de linguagem’, é o significado do termo ‘Deus’. ‘Deus’ levanta problemas especiais de significado, porque é um substantivo que, por definição, refere-se a uma realidade transcendente, e, portanto, não localizável dentro da realidade do mundo. Um novo convertido pode se referir a uma ‘sensação de calor’ em seu coração por causa de Deus, mas Deus é difícil de ser identificado com esta emoção. O biblista pode considerar a Bíblia como Palavra de Deus; o moralista pode acreditar que Deus fala através da consciência das pessoas; o clérigo pode acreditar que Deus está presente no meio do seu povo, mas cada um deles concorda que o próprio Deus transcende a essa presença real. Como o Criador ou Fonte de tudo o que existe, Deus não deve ser identificado com a realidade finita particular; como o próprio objeto que conduz à fé. Deus é para ser distinguido desses valores. Mas, se absolutamente nada dentro de nossa experiência pode ser diretamente identificado como a que o termo ‘Deus’ refere-se apropriadamente, que sentido tem ou pode ter esta palavra?

A alegação aqui é a de que Deus não pode ser identificado com qualquer realidade finita particular em razão provavelmente de que Deus não é de fato idêntico a qualquer realidade finita particular. Para os cristãos, no entanto, essa é, naturalmente, não mais do que a verdade sóbria: Deus é infinito e, portanto, não é semelhante a qualquer realidade finita. Então, não é mais preciso levar a fé a sério, Deus é infinito e, além disso, não se identifica com nenhuma realidade finita, objeta Plantinga (idem, p. 33):

a) se Deus não é uma realidade finita, então absolutamente nada dentro de nossa experiência pode ser diretamente identificado como o que para o qual o termo 'Deus' se refere apropriadamente.

b) se nada dentro de nossa experiência pode ser diretamente identificado como que para o qual o termo 'Deus' se refere apropriadamente, então o termo 'Deus' não se refere adequadamente a nada, ou pelo menos ele é problemático para isso.

Isso é realmente verdade? Tomando essas assertivas como verdade, que Deus é infinito, significa que não podemos experimentá-LO? Jesus e muitos cristãos acreditaram que Deus falou para Moisés do arbusto ardente; Moisés O ouviu. Ele falou para Abraão em um sonho. Deus falou para diversas pessoas quando disse, 'Este é meu Filho amado com o qual estou bem aprazível. E todos puderam ouvi-LO. Por outro lado, os cristãos também podem acreditar que o Espírito Santo age em seus corações, produzindo convicções e fé e nesse caso eles não fizeram ou não tiveram experiências (o termo experiência aqui é notoriamente escorregadio, pode significar qualquer conhecimento por meio dos sentidos, sabedoria ...) com Deus. Mas, se essas coisas de fato aconteceram, essas pessoas não foram envolvidas em uma experiência com Deus? Se elas estão certas, então nestes casos elas experimentaram Deus. A premissa "b" também parece duvidosa. O exemplo do *Big Bang*, citado pelos cosmólogos como início do universo ocorrido bilhões de anos atrás, não é algo dentro de nossa experiência, algo que possa ser identificado com o termo que *Big Bang* apropriadamente se refere, nem por isso ele é problemático. Então por que seria um problema especial no caso de Deus? (PLANTINGA, 2000, p. 33-35).

Com relação a Hick (2004, p. 233-251; 2005, p.33-55)<sup>21</sup>, Plantinga (2000, p. 43-63) considera o trabalho dele interessante, mas ainda vinculado ao pensamento kantiano, apesar do seu esforço para encontrar uma interpretação coerente do entendimento de Kant, isto é, o entendimento de que a doutrina tradicional da *inefabilidade divina* pode ser encontrada no cristianismo tão bem quanto em outras tradições religiosas. Para Hick essa doutrina é realmente o reconhecimento de uma distinção quase-kantiana (fenômeno, o mundo como entendemos e percebemos; e númeno, o mundo em si) entre Deus (o Real, o Último) *como Ele é em si mesmo* e *como Ele é para nós* (como nós O conhecemos ou O experienciamos)<sup>22</sup>. Hick (2004, p. 236) diz que optou pela terminologia “Real”, em detrimento de “o Último”, “Realmente Último” “o Uno” ou outra qualquer, em parte por gosto pessoal de lingüística, mas também porque Real pode servir de base para as diferentes formas de experiência religiosa. Agora é preciso distinguir *Real an sich* e o Real como diversamente experimentado e pensado por diferentes comunidades:

Em cada uma das grandes tradições foi elaborada uma distinção, embora com diferentes graus de ênfase, entre o Real (pensado como Deus, Brahman, Dharmakaya, Nirvana, Sunyata, Tao ...) em si mesmo e o Real como manifestado dentro do âmbito intelectual e experiencial dessas tradições.

Plantinga (2000, p. 43) acha que a afirmação de que há uma distinção entre o Real como ele é em si mesmo e como ele é para nós é relativamente fraca, apenas diz que nossa maneira de pensar sobre Deus não corresponde completamente como Deus é realmente. Plantinga diz que estaria satisfeito se, por exemplo, existem coisas sobre Deus que nós não sabíamos ou, mais fortemente, se

---

<sup>21</sup> Vale observar que os textos citados por Plantinga fazem parte do discurso de John Hick sobre “a hipótese pluralista” (The hypotesis pluralistic, chapter 14), do livro: *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. 2. ed. New Haven (USA) and London: Yale University Press, 2004.

<sup>22</sup> Vigil (2006, p. 90) se escusa entrar num debate de filosofia da religião, mas esclarece “que a filosofia kantiana não pertence nem toma parte do paradigma teológico do pluralismo religioso, por mais que a Hick tenha sido útil (ou não) sua referência para explicar sua concepção particular do pluralismo. Não faz parte do pluralismo religioso a afirmação de que a variedade formal das religiões é puramente fenomênica e não contém de alguma maneira verdade real (noumênica) no que afirma sobre Deus. Insistimos: a teoria kantiana do conhecimento não faz parte do paradigma pluralista, ainda que alguns possam lançar mão dele para explicar sua posição, talvez mais por analogia que por univocidade. Pode-se ser pluralista e afirmar que as religiões possuem um conhecimento real (ainda que sempre inadequado, precário em última análise) Por isso, a verdade das religiões é real (não meramente fenomênica), e reais são também suas diferenças.

existissem coisas sobre Ele que nós *não* poderíamos saber. Mas Hick<sup>23</sup> (2004, p. 350-351) vai além e diz que o Real é tal que não podemos dizer nada sobre ele, em que nenhuma de nossas palavras podem ser literalmente (e corretamente) aplicadas a ele:

assim, embora nós não possamos falar do *Real an sich* (o Real em si, ver nota 18) em termos literais, contudo, vivemos inescapavelmente em relação com ele.

É dentro da esfera *fenomenal*<sup>24</sup> ou do domínio experimentável que a linguagem se desenvolveu e é a ela que isso se aplica literalmente. Com efeito, o sistema de conceitos incorporados na linguagem humana contribuiu reciprocamente para a formação do mundo humanamente percebido. É tanto construído como dado. Mas nossa linguagem pode não ser adquirida em uma realidade postulada *noumena*<sup>25</sup> que nem sequer é em parte formada por conceitos humanos. Isso está fora do escopo de nossas capacidades cognitivas.

Então, Plantinga (2000, p. 44) indaga por que pensar que algo está dentro do escopo de nossas capacidades cognitivas apenas se for em parte formada por conceitos humanos? São os cavalos e os dinossauros (em parte) formados por nossos conceitos? E quais partes? E se o númeno (realidade tal como existe em si mesma) repousa fora do âmbito de nossas capacidades cognitivas, como é que sabemos alguma coisa sobre ele, ou até mesmo como é que sabemos que existem tais coisas? Plantinga diz que Hick não deixa claro o que pode ou o que não pode para perceber esse ser ou experimentá-lo.

Do lado negativo, temos Hick (2004, p. 249):

Se o Real em si não é e não pode ser humanamente experimentado, porque insistir em um desconhecido e incognoscível *Ding an sich* (coisa em si mesma incognoscível)? A resposta é que o númeno divino é um postulado necessário da vida pluralista religiosa da humanidade;

Do lado positivo, temos, por exemplo (HICK, 2004, p. 242):

<sup>23</sup> Citação feita no contexto analítico do “caráter mitológico da linguagem sobre o Real” (HICK 2004, p. 349-353).

<sup>24</sup> Relativo ao fenômeno, conforme Kant as coisas que podem ser compreendidas segundo as formas *a priori* de intuição (KANT, 2000, p. 202-211; PLANTINGA, 2000, p. 3-30).

<sup>25</sup> Relativo ao númeno kantiano, a coisa em si mesma, que não pode ser conhecida, embora se possa pensar sobre ela (KANT, 2000, p. 202-211).

Analogamente, eu quero dizer que o Real númeno é experimentado e concebido por diferentes mentalidades humanas, formando e formada por diferentes tradições religiosas, como a variedade de deuses e absolutos de que trata a fenomenologia da religião.

Plantinga (2000, p. 422; 437) diz que o problema com a pós-modernidade, porém, é que é extremamente difícil encontrar nesse período em qualquer coisa que se diga, com capacidade sensível, um obstáculo ou que se contraponha à fé cristã. Seria possível para pluralismo religioso fazê-lo? Talvez isso possa ser pensado como alguma razoabilidade diante da variedade “desconcertante e caleidoscópica” de formas de pensamentos religiosos e anti-religiosos. Existem religiões teístas, mas também, pelo menos algumas religiões não teístas, ou, ainda, vertentes não teístas da religião. Entre essa enorme variedade de religiões encontram-se religiões não teístas, como hinduísmo e budismo. Entre as teístas estão o cristianismo, o islamismo, judaísmo, vertentes do hinduísmo e do budismo, as religiões indígenas americanas, algumas religiões da África e outras. Todas elas diferem significativamente uma das outras. Além disso, há aqueles que rejeitam todas as formas religiosas, isto é, os que não crêem em nada. Plantinga (2000, p. 438) pergunta se de fato não é arbitrário, irracional ou injustificado ou, ainda, impróprio (ou talvez mesmo opressivo ou imperialista) aprovar apenas uma delas em oposição a todas as outras? É certo aceitar apenas um sistema de crença desse emaranhado de religiões? Não seria de alguma forma irracional e, portanto, não seria isso também um obstáculo para a fé cristã? Como diz o escritor do século XVI, Jean Bodin: “*each is refuted by all*” (cada uma é refutada por todas). Dessa forma, diante do conhecimento acumulado das variadas formas de pensamentos religiosos, a crítica de Hick (1982, p. 26-27) ao exclusivismo cristão aparenta alguma razoabilidade, pensa Plantinga.

No entanto, Plantinga (2000, p. 61-62) reafirma sua crítica às teorias pluralistas dizendo que:

Primeiro, é esta a postura [pluralista] possível de fato para um ser humano: uma pessoa pode aceitá-la, e aceitá-la autenticamente, sem má-fé e pensamento dúbio? É possível continuar a ser cristão, tomar parte no culto e aceitar a impressionante e poderosa doutrina do cristianismo tradicional?

Em segundo lugar, se tomarmos essa posição, então não poderemos dizer, por exemplo, que o cristianismo é certo e o budismo errado; como cristãos,

nós não discordamos dos budistas e tomamos essa postura num esforço para evitar nossa própria exaltação e imperialismo.

Em terceiro lugar, Hick não produziu, naturalmente, um *argumento* que nos levasse à conclusão de que nenhuma religião poderia estar mais perto da verdade do que outras. São apenas argumentos benevolentes e caridosos para evitar o imperialismo e prepotência.

Vimos os argumentos de Alvin Plantinga a favor do exclusivismo religioso e sua visão crítica panorâmica aos teólogos pós-modernos de viés pluralista, caracterizados em Kaufman e Hick. Agora, ajustando o foco para os argumentos contra o pluralismo, até por uma necessidade de ampliar o espectro possível de ser iluminado por nosso trabalho de pesquisa bibliográfica, veremos outros argumentos e de outros pontos de vista.

David Basinger (2002, p. 2-3), falando da abrangência da diversidade religiosa, diz que a diversidade existe em nível básico de sistemas teístas. Por exemplo, enquanto no cristianismo, no judaísmo e no islamismo Deus é uma divindade pessoal, para o budismo não é necessária a existência de Deus. No hinduísmo uma divindade pessoal é ilusória. Também, enquanto para o cristianismo e para o islamismo a realidade última é a imortalidade subjetiva na presença de Deus, para o budismo hinayana o objetivo final da pessoa é a extinção de si mesmo. No entanto, nos sistemas básicos teístas, há diversidade na concepção de Deus. Dentro do cristianismo alguns vêem Deus como todo-poderoso, outros vêem Deus limitado em si mesmo, outros vêem Deus incapaz de unilateralmente controlar qualquer realidade, para outros, ainda, Deus é onisciente etc. Essas mesmas diversidades de pensamento podem ser encontradas entre os muçulmanos. Até aqui as afirmações de Basinger são semelhantes a outros pensadores cristãos e não apresentam novidades. Contudo, ele acredita que existem círculos filosóficos que estudam os sistemas básicos teístas (as grandes religiões do mundo) interessados nas mesmas perguntas e respostas sobre a inter-diversidade, em diferentes perspectivas, como, também, intra-diversidade, como, por exemplo, as diferentes perspectivas dentro do cristianismo sobre a extensão do conhecimento de Deus.

Basinger (2002, p. 3 e 4) alega que há uma variedade imensa de formulações para a diversidade religiosa, para a realidade de conflitantes verdades religiosas, mas que duas delas não são preocupantes para ele: uma delas é que não



havendo nenhuma realidade divina, essas formulações são inexistentes; a outra é de que a verdade em si mesma é relativa e plural, isto é, baseia-se no pressuposto da reivindicação da verdade de primeira ordem sobre a realidade. Por exemplo: a existência de uma pessoa, de uma partícula subatômica ou a existência de Deus são relativas na visão de mundo de determinada sociedade. Diante disso, ele diz que a epistemologia procura justificar a diversidade religiosa com duas respostas: exclusivismo religioso e pluralismo religioso. A distinção básica entre as duas perspectivas é bastante fácil de entender: o exclusivismo acredita que uma verdade específica é a correta; o pluralismo acredita que várias verdades literalmente incompatíveis contêm alguma verdade. A questão, segundo Basinger (2002, p. 11-12), é que a diversidade religiosa apresenta diferenças, em si mesma, de formulações conceituais, de conflito de pares epistêmicos (*epistemic peer conflict*), porque envolve pessoas igualmente bem informadas e sinceras, que desejam tanto quanto [nós] buscar a verdade. No entanto, para um pluralista, a verdade epistêmica é apresentada como relativa e plural, um relativismo religioso. O entendimento dessa epistemologia é que todas as grandes tradições religiosas, ou religiões mundiais, podem eficazmente ter acesso ao divino. A resposta de Basinger, que ele chama de 'Regra de Basinger' (2002, p. 11), para questão do universalismo religioso é a seguinte: "se uma religião exclusivista quer maximizar a verdade e evitar erro, ela tem a obrigação *prima facie* [antes de qualquer coisa] de tentar resolver o significativo conflito de pares epistêmicos". Admite, no entanto, que há dificuldade para a busca da verdade em face da aceitação de outras verdades pela epistemologia pluralista.

Então, como será para um exclusivista consciente da diversidade religiosa, de que há pessoas sinceras e esclarecidas (budistas, hindus, cristãos) que divergem dela sobre um assunto de importância religiosa? Há filósofos e teólogos que defendem que o exclusivista tem pelo menos o direito de avaliar suas crenças ante a diversidade religiosa e tem de buscar a verdade em face das consequências para si e para os outros. Basinger (2002, p. 13-17) cita Plantinga, que reconhece o dever, de quem não discorda da igualdade epistêmica, de resolver o conflito, mas que Plantinga não admite que o exclusivista cristão precisa negar que ele é diferente de seus pares epistêmicos. Sem mais delongas, o entendimento aqui é o de que o exclusivista cristão pode resolver o seu conflito, ainda que não tenha argumento

epistemológico capaz de convencer as pessoas de que elas estão erradas e ele está certo, acreditando, por exemplo, que ele foi agraciado internamente com o ‘testemunho do Espírito Santo’, epistemicamente favorecido, ou que a Igreja foi preservada de erro etc. Portanto, o exclusivista cristão se encontra em melhores condições epistemológicas do que aqueles que rejeitam a crença exclusivista. Além disso, estes [contrários ao exclusivismo] não podem demonstrar que é falsa a fé cristã. Contudo, essa argumentação também pode ser verdade para exclusivistas de outros sistemas de crenças religiosas, reconhece Plantinga (BASINGER, 2002, p. 14). Dessa forma, fica evidente que os pares epistêmicos se equivalem e não podem ser resolvidos com os próprios argumentos da epistemologia filosófica, a não ser com o recurso da crença como uma epistemologia privilegiada, como diz Plantinga.

Basinger (2002, p. 64-65) pergunta se John Hick tem-nos dado razões persuasivas para considerar a hipótese pluralista superior a qualquer concorrente exclusivista? Ele diz que concorda que uma hipótese pluralista – a suposição de que todas as perspectivas religiosas estão conectando seus fiéis à mesma transformadora realidade divina – pode nos oferecer uma explicação razoável para tal paridade transformacional. Mas discorda fortemente desta afirmação: o exclusivista que reconhece a paridade, mas nega que essa paridade é o resultado do trabalho de uma mesma realidade divina, não pode oferecer nenhuma explicação alternativa plausível.

Também Basinger (2002, p. 74) diz que os pilares da argumentação de Hick estão fundados: a) nos fenômenos de que a religião está relacionada ao local de nascimento da pessoa; b) no que se refere à salvação, as religiões se propõem à transformação da existência humana do egocentrismo para a realidade centrada; c) e a religião depende da cultura e da consciente diversidade cultural<sup>26</sup>. Isso não fornece nenhuma prova contundente que o exclusivismo é injustificável. Mesmo se Hick tivesse nos dado boas razões para rejeitar o exclusivismo, ele teria dado boas razões para aceitar o pluralismo? Basinger (2002, p. 75) acredita que a resposta para esta questão seria não.

---

<sup>26</sup> Ver a hipótese pluralista de John Hick (2004, p. 233-277; 2005, p. 33-56).

Craig (2011, p. 295-314), um apologista cristão que doutorou-se sob a orientação de John Hick, faz uma avaliação histórico-temporal do que e como teria surgido o pluralismo religioso. A diversidade religiosa descoberta com a colonização do Novo Mundo pelos europeus, de “novas civilizações que nada sabiam sobre a fé cristã”, impactou o pensamento religioso da época: “primeiro, isso tendeu a relativizar as crenças religiosas” com a percepção de que o cristianismo estava confinado na Europa ocidental. Depois “fez com que a alegação do cristianismo de ser o único caminho para a salvação parecesse estreita e cruel”. A globalização, por fim, se empenhou em aumentar a consciência da diversidade religiosa, o pluralismo religioso, uma visão de que “muitos caminhos levam a Deus”. Admitindo isso, Craig (2011, p. 297) indaga sobre o problema e porque é um problema para quem “afirma que Cristo é o único caminho que leva a Deus”, um particularismo cristão.

Os argumentos em prol do pluralismo são quase falácias, pelo menos muitos deles parecem como exemplos de falsidade de raciocínio. É corriqueiro ouvir afirmações de que é “uma postura arrogante e imoral defender qualquer forma de particularismo religioso” tornando-o falso. Parece mais uma falácia *argumentum ad hominem*, uma forma de argumento que desqualifica o oponente e não o seu argumento. Um argumento não pode ser avaliado pela condição moral de quem o defende. Craig (2010, p. 166-167; 2011, p. 298) pergunta se a vacina contra a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida - SIDA torna-se inválida porque o seu descobridor é arrogante e sem moral? É arrogante e imoral o crente que busca e crê sinceramente que tenha encontrado Deus? Ora, não seria também o pluralista arrogante e imoral por defender com convicção seu próprio ponto de vista? Também é uma falácia a afirmação de “que crenças religiosas são culturalmente relativas”. A afirmação de que quem nasce em país com tradição muçulmana provavelmente seria um seguidor do islamismo, por conseguinte seria falsa a crença no cristianismo, é conhecida como *falácia genética*, isto é, invalida “uma posição criticando o modo como a pessoa veio a crer nessa posição” (CRAIG, 2011, p. 299). Também vale dizer que tornando-se um muçulmano quem nasce no Paquistão, contrariamente ao que defende o pluralismo religioso, essa pessoa certamente é um particularista religioso.

Craig (2010, p. 164-165) afirma, ainda, que os próprios teólogos podem fazer a igreja tropeçar na reta final da evangelização do mundo. Um pluralista não admite que uma religião específica possa ser verdadeira. Ele divide o pluralismo religioso em *não sofisticado* e *sofisticado*. O não sofisticado entende que todas as religiões são verdadeiras. Não distinguem a cosmovisão do islamita da do budismo. Os islâmicos crêem que há um Deus pessoal que é onipotente, onisciente e santo, que criou o mundo e que as pessoas são pecadores e necessitam do perdão para alcançar o céu eterno, enquanto os budistas não crêem em nada disso. Portanto, o pluralismo religioso não sofisticado é insustentável. O pluralismo sofisticado diz que todas as religiões do mundo são falsas. Nenhuma delas é verdadeira porque são formas culturais de interpretação da realidade. A realidade suprema não pode ser chamada de “Deus”, mas de “o real” ou “o absoluto”. Por isso, nada pode ser a realidade suprema, todas as religiões do mundo a descrevem de modo diferente. Neste ponto do livro *Apologética para questões difíceis da vida*, Craig retoma a discussão dos argumentos *ad hominem* e *falácia genética* para falar sobre a verdade do pluralismo religioso que ele chama de sofisticado, como já vimos acima.

Ainda merece registro a seguinte afirmação de Craig (2011, p. 304) que ele chama de “o verdadeiro problema” na defesa do exclusivismo cristão: “Se Deus é onisciente, então Ele sabia quem iria aceitar livremente o evangelho e quem não iria”. Diante disso, surgem questões muito difíceis, diz ele (2011, p. 305-306):

1) Por que Deus não trouxe o evangelho a pessoas que ele sabia que *iriam* aceitá-lo se o ouvissem, muito embora elas rejeitem a luz da revelação geral que de fato têm?<sup>27</sup>

2) O que é ainda mais fundamental, por que Deus criou o mundo, quando ele sabia que tantas pessoas não creriam no evangelho e seriam condenadas? Uma vez que a criação é um ato livre de Deus, por que não ter deixado simplesmente de criar qualquer criatura livre que fosse?

3) Ou pensado de forma ainda mais radical, por que Deus não criou um mundo em que todos acreditassem livremente no evangelho e fossem salvos? Tal mundo deve ser logicamente possível, uma vez que as pessoas são livres para crer ou não. Então, por que Deus não criou um mundo em que toda pessoa livremente escolhesse depositar sua fé em Cristo e fosse salva? O que se espera que um cristão diga diante dessas questões? O cristianismo criou um Deus cruel e sem amor?

---

<sup>27</sup> O entendimento de Craig é o de que Deus se revela na natureza e na moral interna (ontológica) do ser humano, que ele chama de “revelação geral”.

Craig (2011, p. 306-307) atribui esses enunciados aos pluralistas tendo em vista que há neles uma tentativa de negar a onipotência e o caráter amoroso de Deus, pois que sendo Deus onipotente e amoroso as pessoas não poderiam ser condenadas sem nunca terem ouvido falar do evangelho, isto é, “se Deus é onipotente, ele pode criar um mundo em que todos ouçam o evangelho e sejam salvos. Se Deus é amoroso, ele prefere um mundo em que todos ouçam o evangelho e sejam livremente salvos.” Para Craig, Deus é onipotente e amoroso e preferiu criar um mundo de salvação universal, isto é, Deus quis oferecer gratuitamente e igualmente a salvação a todos e somente a estes cabe discernir livremente o que desejam para si depois da morte. Para ele também é ilógico obrigar alguém a ter liberdade, o que leva ao entendimento de que a liberdade é um direito e não uma obrigação.

Também a Comissão Teológica Internacional – CTI (1997, p. 16) afirma que

a posição pluralista pretende eliminar do cristianismo qualquer pretensão de exclusividade ou superioridade com relação às outras religiões. Para tanto, deve afirmar que a realidade última das diversas religiões é idêntica e, ao mesmo tempo, relativizar a concepção cristã de Deus no que ela tem de dogmático e vinculante. Desse modo distingue Deus em si mesmo, inacessível ao homem, de Deus manifestado na experiência humana.

O homem percebe Deus pela experiência da transcendência, mas também no contexto sociocultural. A construção de imagens de Deus nessas circunstâncias, ou mesmo de “representações não-pessoais da divindade” não significa que elas [imagens] se tornam Deus, mas “apontam corretamente para Ele”. E nesse particular, as religiões não são exclusivas, senão que todas são relativas em seus modos de expressão. No que se refere ao absoluto e um único plano salvífico para a humanidade, “as expressões religiosas estão ordenadas umas às outras e são complementares entre si” CTI (1997, p. 16-17).

Sobre a cristologia<sup>28</sup>, a CTI (1997, p. 18) critica a proposta teocentrista que admite um valor normativo a Jesus, isto é, a pessoa de Jesus e sua vida estabelecem normas de comportamento do que é correto e bom: “revelam, do modo

---

<sup>28</sup> Geralmente cristologia é entendida como a ciência que estuda, ou tem por objeto, a pessoa e a obra de Cristo. Aqui, no texto em questão, cristologia se refere às discussões sobre a relação de Cristo com Deus e a união existente entre a sua natureza humana e a sua natureza divina.

mais claro e decisivo, o amor de Deus aos homens” (*totum Dei*, totalidade de Deus), que poderíamos chamá-la de inclusivista. Entretanto, para essa concepção não se encontra fundamento da normatividade atribuída a Jesus. Outra proposta defendida por outros teólogos é de “um teocentrismo salvífico com uma cristologia não-normativa, que desvincula Cristo de Deus, e dessa forma de sua pretensão universalista da salvação (*totus Deus*, mas não *totum Dei*, ou *totum Verbum*, *sed non totum Verbi*: totalmente Deus, mas não a totalidade de Deus, ou totalmente Verbo, mas não a totalidade do Verbo). “A encarnação seria uma expressão não objetiva, mas metafórica, poética, mitológica”<sup>29</sup>, uma abordagem de viés pluralista. Para a CTI (1997, p. 19) essa é uma questão problemática porque “os textos neotestamentários não concebem o *Logos* de Deus prescindindo de Jesus”, bem como a teoria de uma ação salvífica direta do Espírito Santo de Deus destitui Jesus de sua ação sacrificial salvadora.

Com relação à missão, ela não teria mais o papel de conversão das pessoas, já que cada uma deve viver a sua própria fé. O inclusivismo já considera essa possibilidade, porque defende a não condenação dos não-evangelizados, reconhecendo a ação universal do Espírito Santo, com base na origem comum de todos os seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus (CTI, 1997, p. 19-20)<sup>30</sup>.

O último<sup>31</sup> ponto de vista que abordaremos nesta discussão, que bem poderia ser o primeiro, mas que preferimos colocá-lo como fechamento do raciocínio iniciado com Plantinga, é o da defesa dos valores históricos inspirados em Jesus de Nazaré, uma “experiência religiosa inédita” e com “um significado universal e até definitivo”. São esses valores que os fiéis utilizam para fazer e refazer sempre imagens novas de Jesus que mantêm a história religiosa da humanidade que não pára nunca (SHILLEBEECKX, 2008, p. 592). Schillebeeckx, um teólogo católico belga, da ordem dominicana, elege o racionalismo iluminista – pensamento favorável ao surgimento dos pluralismos, incluindo o religioso, pluralismo que caminha paralelamente ao relativismo, e às vezes com ele se confunde também na pós-

<sup>29</sup> Sobre isso, ver John Hick (2000; 2005, p. 128-135).

<sup>30</sup> Conforme Gênesis 1,26.

<sup>31</sup> Último aqui significa apenas o fim de uma sequência de abordagem e não o derradeiro e definitivo ponto de vista do gênero argumentativo contra o pluralismo religioso.

modernidade (BERGER e ZIJDERVELD, 2012, p. 23-24; TERRIN, 1998, p. 23) – como desafio à teologia e à filosofia da religião contemporânea.

Schillebeeckx (2008, p. 595-598) diz que o racionalismo iluminista instituiu apriorismos que afirmam que as religiões foram historicamente necessárias à formação da cultura humana, mas nada do que o próprio homem não fosse capaz, por ele mesmo, de solucionar semelhantes demandas culturais no decorrer de sua história. “Contudo, parece-me flagrante erro dizer que por causa disso nenhum julgamento histórico pode considerar-se fundamentado, sendo apenas, e puramente, uma ‘provável hipótese’” (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 595). A ‘possibilidade teórica’ de erro sempre existe, mas é preciso considerar que é sempre possível garantir fatos históricos e afirmar que alguma coisa aconteceu como de fato foi no passado, o que anula, portanto, a possibilidade teórica de refutar toda a historicidade. Pelos mesmos motivos Schillebeeckx (2008, p. 596) diz que “é um erro afirmar que a fé cristã não pode achar nenhum fundamento em dados históricos, só pelo fato de que toda a avaliação sobre um acontecimento do passado é histórica”, bem como seria um erro desligar a ‘avaliação pela fé’ de avaliações históricas, como fizeram Bultmann e Paul Tillich. Daí a sua afirmação que apriorismos racionalistas alcançaram alguns teólogos, que falam de uma “nova religião, a saber, a ‘religiosidade comum’”, tomada do “‘cerne’ de uma experiência religiosa”, um conceito que parece uma “simples abstração, que o Iluminismo tirou de diversas religiões empíricas que na época se tornaram acessíveis”. A cristologia desses teólogos ‘da morte de Deus’<sup>32</sup> vê na negação da ‘transcendência divina’ “uma condição necessária para uma comunhão fraterna universal”. Schillebeeckx (2008, p. 598) faz a seguinte afirmação:

Segundo eles [os teólogos da morte], “Jesus Cristo *nos liberta* da transcendência divina que aliena o homem”. Ao invés de logo censurarmos esses teólogos por estarem esvaziando a fé cristã, faríamos melhor se verificássemos que efeitos alienantes tiveram certas teorias teológicas sobre a redenção, *de fato propostas*, de tal maneira que muitos *puderam realmente sentir* a negação de uma transcendência divina como verdadeira libertação! Numa teoria pós-medieval sobre a redenção cristã como

---

<sup>32</sup> Teologia da morte de Deus (*Death of God Theology*). Um movimento teológico da década de 1960, encontrado principalmente nos Estados Unidos, o qual às vezes simplesmente entrou em diálogo com o ateísmo contemporâneo, mas em outras vezes representou o mundo como realmente abandonado por Deus ou até, seguindo Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), uma proclamação da morte de Deus pelas mãos dos homens (O’COLLINS e FARRUGIA, 2000, p. 60).

‘substituição penal’ (interpretação fundamentalmente errada da doutrina de Anselmo sobre a satisfação) o ser humano estava realmente fadado, pela “transcendente justiça” de Deus, a uma obediência cega e uma culpabilidade estéril: (segundo tal teoria) Deus exige o sacrifício de um inocente Jesus para livrar a humanidade da própria culpa diante de Deus.

Mas o Iluminismo não enxergou que a ‘lembança crítica do passado’ tinha importância humanizante, pois que “o cristianismo confessa que ‘o Deus de Jesus’ é Deus de todos os seres humanos, e isso mostrou-se na pessoa e na mensagem de Jesus, e na praxe de sua vida: identidade com os pobres, os marginalizados, os pecadores, com todo o ser necessitado, “a serviço de universalidade real, um inegável *parcialismo* do amor de Jesus, visando ao reinado universal de Deus”. É preciso levar em conta que essa afirmação da universalidade de Deus foi “manifestada em e por um membro de um dos povos mais discriminados do mundo: o judeu Jesus de Nazaré” (SCHILLEBEECKX, 2008, p 598). Esses são princípios absolutos e universais para os cristãos. Admitir que esses princípios possam ser modificados no tempo e no espaço significa afirmar que são relativos.

### **1.5 Entre o relativismo e o fundamentalismo**

Como ideias que os termos encerram, relativismo e fundamentalismo atualmente são utilizados para uma multiplicidade de pensamentos. Diferentes teses, de uma ou de outra forma, foram associadas ao relativismo e ao fundamentalismo: sistemas políticos, sociais, culturais, éticos, religiosas etc. A nossa proposta, no entanto, é a de sua aplicação epistemológica em relação ao comportamento das pessoas ante o pluralismo religioso, nosso campo de pesquisa, sem abrangência, portanto, do amplo campo semântico em que os termos são utilizados.

Berger e Zijderveld (2012, p. 23), sobre a dinâmica da relativização, dizem que “a modernidade pluraliza. A modernidade desinstitucionaliza. Dito de outra forma: a modernidade relativiza”. O relativismo se opõe à certeza absoluta, isto é, a convicção de que as coisas reveladas no mundo ganham sentido real. Para o relativismo essa afirmação absoluta de valores universais e atemporais é enfraquecida ou, em caso extremo, destruída, por conseguinte, continua Berger e Zijderveld (2012, p. 24),



apesar de a evidência dos nossos sentidos ir acompanhada de uma pretensão de absolutez que é muito difícil de ser relativizada, existe um mundo inteiro de definições de realidade que *não* se baseiam em um senso imediato de confirmação – o mundo das crenças e dos valores.

Claude Geffré (2004, p. 132) chega a afirmar que a convivência do cristianismo – que quer manter-se como a verdadeira religião, uma religião singular que confessa que Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade – com outras tradições religiosas “é uma questão quase mais temível que a questão do ateísmo e da indiferença religiosa”. E pergunta: “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?”

Peter Berger (2010, p. 1), de quem assimilamos o título deste tópico, procura encontrar uma posição confortável para questão do relativismo e do fundamentalismo. Mas desde logo deixa evidente que

a cultura contemporânea (e não apenas na América) parece estar nas garras de duas forças aparentemente contraditórias. Uma empurra a cultura rumo ao relativismo, do ponto de vista de que não há absolutamente nada, que a moral ou a verdade filosófica é inacessível, senão ilusória. A outra empurra em direção a uma afirmação militante e intransigente desta ou daquela (alegada) verdade absoluta. Existem fórmulas idiomáticas para ambas: para o relativismo e para o que é comumente chamado de fundamentalismo: “*Let us agree to disagree*” *as against* “*You just don’t get it*” [vamos concordar em discordar em oposição você não vai entender]. [...] O relativismo é ruim para a civilidade porque se opõe praticamente a qualquer condenação moral. O fundamentalismo é ruim para a civilidade porque produz um conflito insolúvel com aqueles que não compartilhem de suas crenças.

A hermenêutica bergeriana caminha em direção à epistemologia filósofo-étnica em que o conhecimento humano é relativo, não são válidos nem absolutos, e variam conforme as circunstâncias religiosas, sociais, políticas, históricas etc., enquanto o fundamentalismo, ainda que atualmente ultrapasse a sua origem histórica religiosa, pois que também numa interpretação contemporânea se encontra inserido no campo semântico político, ético, social, econômico etc., aqui, no entanto, está sendo utilizado como uma terminologia estritamente religiosa, que lida com os institutos escriturais sagrados como fundamentais à vida religiosa. Mas, também, conforme Hunter (2010, p. 18) “o relativismo é mais conhecido como uma teoria da verdade, da beleza e do bem, isto é, uma teoria que afirma ou implica que essas

qualidades de alguma maneira não são firmes e universais, ao contrário, dependem do tempo, lugar, contexto e de outros fatores”, por isso mesmo o relativismo não é totalmente um movimento social. Já sobre o fundamentalismo protestante é possível dizer que foi um movimento social reconhecido na história. A referência para o fundamentalismo na prática religiosa é o livro sagrado, é o que está escrito e da forma que está escrito que fundamenta a verdade para o crente. Panasiewicz (2007, p. 53) cita “quatro elementos essenciais que permitem caracterizar esse fenômeno fundamentalista em suas várias formas”: “o princípio da inerrância”, em que o livro sagrado deve ser assumido em sua totalidade; “o princípio da aistoricidade”, em que a verdade do livro deve ser mantida na sua forma original; “o princípio da superioridade”, que propõe que a lei divina é superior à lei terrena; e “o primado do mito da fundação da identidade de um grupo”, que defende a possibilidade de existência de uma sociedade formada sob os princípios do livro sagrado.

Gianni Vattimo (GIRARD e VATTIMO, 2010, p. 49-51)<sup>33</sup>, defende a ideia de que Deus é relativo considerando a sua encarnação e humilhação, o esvaziamento de si mesmo, conhecido como *kenosis*, que encaminha para que Deus não seja “o conteúdo de uma proposição verdadeira” pois que veio até nós, isto é, deixou sua condição de transcendência para fazer parte do mundo real, e nos deixou um exemplo de caridade. Vattimo pensa assim, em um Deus relativista, “porque é o único que pode sê-lo na verdade, dado que observa todas as culturas do alto” e, portanto, diz que nunca conheceu um relativista nem ninguém que dissesse: “todas as teorias, inclusive a minha, têm o mesmo valor”. Vattimo (GIRARD e VATTIMO, 2010, p. 52) suspeita que a polêmica contra o relativismo seja uma polêmica contra o liberalismo da sociedade. “Só uma sociedade liberal pode ser relativista, porque deve admitir diversos tipos de opiniões”. Utilizando o recurso afirmativo de que *Deus caritas est* (Deus é caridade, é amor), como disse o papa, Vattimo (GIRARD e VATTIMO, 2010, p. 52) continua:

Não estou bem convencido de que o relativismo seja uma teoria errada, porque não é uma teoria. Se é uma doutrina da sociedade, na sociedade é preciso que se admitam, por motivos de caridade, múltiplas posições, e em geral estou convencido do seguinte: não dizemos que estamos de acordo

---

<sup>33</sup> Nota da tradução: “<sup>1</sup> Mesa redonda conclusiva de ‘Identidade e desejo’, jornadas de estudos sobre a obra de René Girard, dentro de Ciências Sociais e Teoria Literária. Falconara, Sala de congresso, 10 de março de 2006. Tradução do inglês de Paolo Scopacasa.”

quando encontramos a verdade, mas dizemos que encontramos a verdade quando estamos de acordo.

Por outro lado, René Girard (GIRARD e VATTIMO, 2010, p. 50-51) declara que não é relativista porque o “relativismo dos nossos dias” está atrelado ao falimento da antropologia moderna, “da tentativa de resolver os problemas ligados à diversidade das culturas humanas”. Diz que a “teoria mimética” (tendência de imitação entre as pessoas que dão origem à violência<sup>34</sup>), conquanto seja importante em alguns aspectos, não o é em outros. Há várias maneiras de regulamentar a convivência social e de prevenir conflitos entre as culturas, potencialmente rivais entre si, transformando indivíduos em pessoas capazes de se amarem reciprocamente. Desse ponto de vista, o relativismo não pode ser negado. Aqui a “antropologia faliu porque não conseguiu explicar as diversas culturas humanas como um fenômeno unitário, e é por isso que estamos atolados no relativismo”. Girard (GIRARD e VATTIMO, 2010, p. 51) afirma que é difícil

esquecer os aspectos absolutos, [...] e que o cristianismo propõe uma solução a esses problemas exatamente porque demonstra que os obstáculos, os limites que os indivíduos se colocam mutuamente servem para evitar certo tipo de conflito. Se se compreendesse que Jesus é a vítima universal que veio expressamente para superar esses conflitos, o problema estaria resolvido.

Sobre a normatividade moral da sociedade – “uma tese que assevera que todos devem agir de acordo com o código social do próprio agente. O que é certo para uma sociedade não é necessariamente certo para outra”, isto é, “os valores de verdade dos próprios princípios morais são relativas às crenças de certa cultura” (MORELAND e CRAIG, 2005, p. 502-503) – parece ser admitida por Girard, Moreland e Craig (2005, p. 504)<sup>35</sup> que dizem que os relativistas consentem “sobre a existência de reformadores morais”, os quais a sociedade pode segui-los. Mas esses reformadores, eles mesmos, não cumprem o código da sociedade na sua totalidade

---

<sup>34</sup> “Quando falo de violência, não me refiro à agressividade, mas a considero inerente a dinâmicas sociais: represálias, vinganças, o querer retribuir olho por olho e dente por dente. Isso porque o ser humano é intimamente competitivo e porque os homens desejam sempre as mesmas coisas que desejam os outros, sendo, como eu digo, ‘miméticos’; e por isso tendem a um tipo de conflito que é interno, recíproco e potencialmente interminável, que instaura círculos viciosos de violência aos quais nenhum sistema ‘judicial’ consegue pôr freio” (GIRARD e VATTIMO, 2010, p. 24).

<sup>35</sup> Sobre o relativismo e fundamentalismo recomendamos a leitura de Armstrong (2009, p. 189-424); Berger (2010); Mattei (2008); Kienzler (2011); Valdecantos (1999); relativismo ético e absolutismo ver Moreland e Craig (2005, p. 500-519).

(um relativismo) e por isso mesmo não podem trazer mudanças. Portanto, esse princípio é irrelevante.

Mas o Cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, da Igreja católica, denuncia, por meio do documento *Dominus Iesus* (2000, 4), todos aqueles que utilizam de teorias relativistas para justificar qualquer forma de pluralismo religioso, que colocam em riscos verdades absolutas. O texto diz que

O perene anúncio missionário da Igreja é hoje posto em causa por teorias de índole relativista, que pretendem justificar o pluralismo religioso, não apenas de fato, mas também de *iure* (ou de princípio). Daí que se considerem superadas, por exemplo, verdades como o caráter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo, a natureza da fé cristã em relação com a crença nas outras religiões, o caráter inspirado dos livros da Sagrada Escritura, a unidade pessoal entre o Verbo eterno e Jesus de Nazaré, a unidade da economia do Verbo Encarnado e do Espírito Santo, a unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo, a mediação salvífica universal da Igreja, a não separação, embora com distinção, do Reino de Deus, Reino de Cristo e Igreja, a subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo.

Na raiz destas afirmações encontram-se certos pressupostos, de natureza tanto filosófica como teológica, que dificultam a compreensão e a aceitação da verdade revelada. Podem indicar-se alguns: a convicção de não se poder alcançar nem exprimir a verdade divina, nem mesmo através da revelação cristã; uma atitude relativista perante a verdade, segundo a qual, o que é verdadeiro para alguns não o é para outros; a contraposição radical que se põe entre a mentalidade lógica ocidental e a mentalidade simbólica oriental; o subjetivismo de quem, considerando a razão como única fonte de conhecimento, se sente « incapaz de levantar o olhar para o alto e de ousar atingir a verdade do ser»; a dificuldade de ver e aceitar na história a presença de acontecimentos definitivos e escatológicos; o vazio metafísico do evento da encarnação histórica do Logos eterno, reduzido a um simples aparecer de Deus na história; o ecletismo de quem, na investigação teológica, toma ideias provenientes de diferentes contextos filosóficos e religiosos, sem se importar da sua coerência e conexão sistemática, nem da sua compatibilidade com a verdade cristã; a tendência, enfim, a ler e interpretar a Sagrada Escritura à margem da Tradição e do Magistério da Igreja.

Na base destes pressupostos, que se apresentam com matizes diferentes, por vezes como afirmações e outras vezes como hipóteses, elaboram-se propostas teológicas, em que a revelação cristã e o mistério de Jesus Cristo e da Igreja perdem o seu caráter de verdade absoluta e de universalidade salvífica, ou ao menos se projeta sobre elas uma sombra de dúvida e de insegurança.

Na construção do que é o fundamentalismo, uma experiência religiosa como auto-referencialidade, Terrin (1998, p. 43-67) diz que é um tema que inevitavelmente envolve problemas epistemológicos, inter-religiosos e interculturais de longo alcance. É possível, como diz Terrin (1998, p. 43), que

toda experiência religiosa pode aparecer sempre como apanágio interno de uma *Lebenswelt*, de um mundo vital, herança de um jogo político. Por sua vez, o jogo lingüístico que daí brota dá lugar à convergência de uma cultura e religião determinada, que se fecha sobre si com uma totalidade sócio-cultural própria: no final, daí deriva uma *Weltanschauung* [concepção do mundo, ideologia] particular, da qual não é possível separar-se. Ora, em tal contexto não se dá qualquer entendimento comunicativo ‘externo’ e aquilo que uns chamam de fundamentalismo outros chamarão simplesmente de horizonte verdadeiro de compreensão da realidade, enriquecido pelas respectivas convicções de que é preciso cultivar e possuir.

De notar, ainda segundo Terrin (1998, p. 45-46), que ao falar de “‘fundamentalismo’ nas religiões” sem o enquadramento adequado na área “histórico-religiosa e metodológica e etnometodológica” corre-se o risco de assumir uma posição, uma pressuposição, que pode estar acompanhada de preconceito. O referencial de quem fala de fundamentalismo fala dele sempre referindo-se aos outros e nunca a si mesmo, à sua própria concepção. É impossível olhar os outros a partir de um ponto de vista neutro e isso, por si só, “significa que acusar de fundamentalismo um movimento ou uma religião é já uma ‘transgressão’, uma vez que se usa um critério de avaliação geral muito aleatório”. Com relação às críticas ao ‘fundamentalismo’ nas religiões, diz não ser possível “olhar a realidade a partir de um *unmarked place* (lugar não determinado), de um ponto vista ‘neutro’, ‘objetivo’, capaz de captar os limites das posições dos outros”, sem incorrer em um olhar deformador da realidade, o que corresponde à própria verdade do observador. Cabe à razão determinar o equilíbrio de uma fé, de uma crença sem “fanatismos” e sem “ênfases”, ou isso não é responsabilidade da fé e da própria crença que devem tomar os adequados distanciamentos dos que não crêem e que estão fora do próprio horizonte da verdade? Indaga Terrin (1998, p. 46).

Contudo, lembra Terrin (1998, p. 55-56), há religiões que criam condições de *auto-referencialidade absoluta* capaz de superar *unmarked place*, “que colocam o texto sagrado como centro e que, por exemplo, apelam com todas as forças para a inefabilidade bíblica [como] uma segurança auto-referencial”. Esse apelo a um referencial pode ser considerado como a única saída contra o esvaziamento do conceito de verdade assumido pelas religiões.

Nesse sentido, o fundamentalismo pode ser interpretado do ponto de vista histórico-religioso como tentativa *in extremis* da religião para salvar a si

mesma contra tudo e contra todos, num contexto no qual todo confronto torna-se perigoso, porque toda verdade tende a fazer par com uma não-verdade.

Dessa forma, não é a ciência ou a capacidade hermenêutica que dá sentido, que sustenta a verdade religiosa, senão um auto-referencial tautológico, que não pode ser desfeito. Como por exemplo: cria-se um cânone próprio dos livros bíblicos e aplica-lhes uma interpretação, isto é, as igrejas criam seus referenciais e os interpretam, os quais dão fundamentação a elas mesmas, “não saem de seu próprio mundo auto-referencial e como no final se tem sempre e em todos os casos o único resultado possível: toda verdade ulterior serve para confirmar a própria posição de princípio e os próprios fundamentos religiosos” (TERRIN, 2010, p. 59). Então, finaliza Terrin (1998, p. 67):

*The believer is always right* (o crente sempre tem razão), dizia B. Kristensen. Se, em última análise, o fundamentalismo significa isso sob uma perspectiva não-apologética e não-polêmica, creio que todos nós temos necessidade de ser um pouco ‘fundamentalistas’, considerando que a cultura, a sociedade, a racionalidade e qualquer outro critério ou âmbito de julgamento se revela, principalmente hoje, estranho, ou até mesmo inimigo da fé religiosa, e considerando que cresce a desconfiança naqueles que vivem uma fé e um compromisso religioso.

De fato, na visão de Geering (2009, p. 6; 23 e 35), “o fanatismo, que se confunde com o fundamentalismo, não estava presente nos primeiros movimentos internos dos protestantes que procuravam defender o que eles consideravam essencial para preservar a fé” em face do avanço das ciências modernas que ameaçava os fundamentos da fé na autoridade de Deus, particularmente para as religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Geering (2009, p. 35) afirma que

os seres humanos devem submeter-se à autoridade do ser divino, cujas verdades divinamente reveladas e mandamentos absolutos foram dados de uma vez para sempre – na Torá para os judeus, na Bíblia para os cristãos, e no Corão para os muçulmanos.

O debate é longo, tenso e denso e não há espaço aqui para uma visão mais ampla das teses filosóficas sobre as quais estão fundadas as hipóteses pluralistas e seus respectivos contraditórios, uma discussão que encaminha para uma indefinição. Não estamos afirmando *a priori* que não é possível uma discussão ampla sobre as questões apontadas, como um tipo de “argumento do

cancelamento”, em que ambos os argumentos são fortes e se anulam, mas que nossa proposta dissertativa aponta para visão concisa dos debates atuais em torno do pluralismo religioso. O eixo de todas essas discussões, no entanto, parece comum: a salvação das pessoas. “É sabido que se o homem não precisasse de ‘salvação’ as religiões seriam inúteis [...]” (TERRIN, 1998, p. 149). E é sobre os caminhos de salvação que trataremos no próximo capítulo.

## SEGUNDO CAPÍTULO

O objetivo deste capítulo – talvez menos complexo em suas formulações filosóficas que o primeiro, mas não menos exigente nas questões relativas às realidades que transcendem a experiência fenomenal, a experiência do mundo como nós conhecemos e percebemos, principalmente no que se refere aos textos sagrados, que exigem certa cautela em seu manuseio em face da ambivalência, ou até uma polivalência interpretativa que eles possibilitam à hermenêutica – é caminhar pelas veredas modelares ofertadas pelas grandes religiões para a salvação da humanidade.

As possibilidades exegéticas, próprias dos sujeitos que pesquisam e reelaboram pensamentos e conceitos textuais, sagrados ou não, podem levar a entendimentos diversos, até mesmo levar a conclusões que não estavam ou nunca estiveram na mente do autor. Talvez esteja aqui uma das causas das dissensões entre filósofos, teólogos ou apenas entre fiéis seguidores das religiões sobre as diversidades de salvações.

Diante dessas quantidades observáveis de interpretações subjetivas, veremos os caminhos de salvação do ponto de vista dos exclusivistas e inclusivistas, geralmente uma salvação dependente do evento Jesus Cristo, e do ponto de vista dos pluralistas, que admitem vários caminhos de salvação independentes, válidos para as grandes tradições religiosas, sem a mediação salvífica da morte sacrificial de Cristo.

Por conseguinte, esta segunda parte de nossa dissertação limita-se a alguns textos fundamentais à compreensão da salvação, ou da libertação do ser humano do mal deste mundo rumo a um bem-estar depois da morte. Em um segundo momento, mostraremos resumidamente a compreensão do que é salvação para as grandes tradições religiosas<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Conforme a limitação concebida por John Hick.



## CAMINHOS DE SALVAÇÃO

Como falaremos de meios salvíficos para cristãos e ‘não-cristãos’, faz-se necessário dizer, desde já, que este diálogo com os seguidores de outras religiões impõe esclarecer que o termo “não-cristãos” não está relacionado às pessoas aderidas a religiões que não tenham os mesmos requisitos da salvação cristã, ou que tenham sofrido alguma avaliação negativa, trata-se apenas de uma terminologia específica na linguagem deste trabalho para diferenciar as pessoas que adotam ou crêem no modelo salvífico cristão das pessoas que crêem em outro modelo de salvação. Outras distinções, como fiel e infiel e batizado e não-batizado, por exemplo, tornam-se inócuas para diferenciar as religiosidades das pessoas em face da subjetividade da primeira e a não garantia salvífica da segunda. Portanto, mesmo que possa parecer negativo, em relação à questão da salvação da pessoa, a melhor distinção ainda é entre cristãos e não-cristãos, como sugerem Rusche e Seckler (1971, v. IV, p. 13-27). Evidentemente, na medida do possível, como diz Dupuis (2004, p. 23), o mais apropriado seria “chamar as pessoas a partir da própria autocompreensão, de modo mais assertivo: budista, cristão, hinduísta, judeu, taoísta, xintoísta etc. e não a partir de uma compreensão estranha, com frequência preconceituosa”. E pergunta: “Que pensaríamos nós se os ‘outros’ tivessem de nos considerar ‘não-hindus’ ou ‘não-budistas?’”. Também o nosso referencial de salvação é o Deus dos cristãos (vale lembrar que esse é o paradigma do desenvolvimento desta dissertação desde o seu início). Portanto, estamos considerando a existência de Deus *a priori*, argumento que não será abordado em nossa pesquisa.

Tendo feito esses esclarecimentos preliminares, vamos agora examinar a idéia de salvação, razão central das propostas das religiões. A expressão caminhos de salvação aqui é da mesma natureza à do título do capítulo 12 do livro de Dupuis (2000, p. 450-485), concordante em alguns aspectos que poderíamos chamá-los de contíguos, ou de aspectos proximais e temporais para falar dos caminhos de salvação que as tradições religiosas propõem para os seus membros. Para Dupuis (2000, p. 450) a “unicidade de Jesus não é nem absoluta nem relativa, senão, exatamente, ‘constitutiva’ e ‘relacional’ ao mesmo tempo”. Portanto, Jesus é tomado como um significado universal na relação salvífica da humanidade, em que Deus é o

responsável absoluto pela salvação, como argumentam os filósofos e os teólogos pluralistas da religião. Dessa forma, parece-nos apropriado o que diz Dupuis (2000, p. 450) que, quando se aplica a expressão ‘caminhos de salvação’ para as tradições religiosas,

não se refere somente a uma busca de Deus, universalmente presente nos seres humanos, porém nunca realizada por seu próprio poder, senão, em primeiro lugar, a sua busca [dos seres humanos] por parte de Deus e por sua iniciativa misericordiosa convidá-los para participar da vida divina. É Deus quem estabelece os caminhos de salvação, e não os seres humanos.

Quando se fala de salvação surge uma necessidade intrínseca ao termo de saber do que é que deveremos ser salvos e para que seremos salvos. Mancuso (2009, p. 143-144) cita algumas imagens construídas pelo cristianismo ao longo da história para significar do que a pessoa precisa ser salva:

- da morte, ou do nada enquanto última palavra sobre nosso destino;
- do diabo, ou do inimigo primordial do gênero humano;
- do Eu, ou da vontade impura de apropriação e egoísmo que há dentro de nós;
- do mundo, ou do estado de corrupção e da dor em que nascemos;
- de Deus, ou do castigo que Ele impõe aos homens;
- da Lei, ou da obrigação impossível de cumpri-la que gera angústia;
- do pecado, ou do mal que nós mesmos fazemos.

Mancuso (2009, p. 144) diz que para ele “somente esta última posição é sustentável, porque as demais podem ser remetidas a outros, ou não são teologicamente pensadas como algo do que devemos ser salvos”. Terrin (1998, p. 149-150) lembra que a salvação é própria das religiões e que elas devem “sanar as doenças e os incômodos físicos e psicológicos cotidianos do homem” e nestes casos as religiões têm-se tornado bastante supérfluas, especialmente a religião cristã. Essas proposições parecem construídas sobre o aforismo de Schillebeeckx (1994, p. 21-32): “Fora do mundo não há salvação”. Para Schillebeeckx, a história da salvação se confunde com a própria história do homem. “Só numa história humana, na qual homens são libertados para verdadeira humanidade, é que Deus pode revelar o seu ser”. Para isso, lembra a história da libertação dos hebreus das mãos egípcias contada por Moisés (Dt 26,5-9), uma história profana que foi relida de maneira nova, como “história de salvação” por aqueles que acreditavam e “chegaram à percepção experiencial de que o Senhor libertou o povo do Egito”. Essa mesma experiência foi

transportada para a história de Jesus de Nazaré no mundo, que tornou-se uma experiência sobrenatural.

O pluralista John Hick (2005, p. 142) fala de salvação ou libertação como 'otimismo cósmico', como "um desfecho ilimitadamente benigno deste projeto que é a existência humana", que se fundamenta "na natureza última da Realidade", independentemente de ser uma religião teísta ou não.

O pluralismo religioso, do ponto de vista de sua dimensão teórica, tem o dever de reconhecer e compreender a validade dos aspectos salvíficos das tradições religiosas, sob pena de esvaziar-se de sua principal força motriz agregadora da humanidade: testemunhar sua visão das variedades das crenças mundiais. Contudo, em face das particularidades das religiões, deve-se admitir que a dimensão teológica pluralista torna-se problemática, pois lida com questões que têm relação com a fé, o dogma, a verdade revelada, a doutrina. No pensamento filosófico contemporâneo o pluralismo está mais voltado para as questões da diversidade das práticas sociais e para os múltiplos papéis da linguagem humana. Esses são temas bastante controversos em quaisquer meios filosófico-teológicos, pois que as religiões são concebidas e praticadas de modos variados. Para Crawford (2005, p. 128) "há diferenças de vários tipos":

os homens judeus cobrem a cabeça, os cristãos não; os sikhs recusam-se a cortar o cabelo, os budistas rapam a cabeça; algumas religiões têm mulheres ministras, outras não; algumas oferecem à divindade flores, incenso, frutas, outras sacrificam animais; em algumas os fiéis rezam em pé, em outras sentados; algumas guardam silêncio, em outras se dança e se canta; algumas consideram o mundo impregnado do sagrado, outras separam o secular do sagrado; algumas são teístas, outras não; algumas crêem na reencarnação, outras não; algumas afirmam um criador, outras não; algumas têm um salvador, outras confiam no esforço próprio.

Mas há semelhanças, continua Crawford (2005, p. 128-129):

O budismo Maaiana, o sikhismo e o cristianismo oferecem a graça de Deus; o misticismo com seu amor a Deus e ao próximo está difundido em muitas religiões; e na maioria delas encontramos um monoteísmo e um desejo de mudar o mundo. A doutrina cristã da encarnação é inaceitável para os judeus e os muçulmanos, mas não causa estranheza aos hindus porque estes têm o conceito de avatar [materialização de um ser divino, que pode ser em forma humana ou na forma de um animal].

Apesar dessas (des)semelhanças, a salvação, enquanto promessa de uma imortalidade além da morte, é o objeto das religiões, reafirma Geffré (2004, p. 74[698]) e é também uma preocupação central das grandes tradições religiosas, enquanto salvação se reportar à transcendência, à superação de todo o egoísmo, cobiça, exploração, crueldade e injustiça. Mas se se referir ao ser perdoado do pecado ou do mal que nós mesmos fazemos por causa da morte reparadora de Jesus, a salvação será uma “salvação cristã” (HICK, 2000, p. 181; 2005, p. 39-40). Desse ponto de vista, há uma razão comum entre algumas formas de crenças, ou em um sentido mais restrito, uma meta comum para as grandes tradições religiosas, que pode ser entendida como um bem-estar de seus seguidores. Contudo, essa meta comum pertence ao contexto salvífico e “neste sentido mais amplo, podemos dizer que o cristianismo e estas outras grandes tradições são todas, igualmente, caminhos de salvação” (HICK, 2000, p. 181).

Na formulação de Rahner, como já vimos (*apud* KNITTER, 2008, p. 115-116), Deus é amor (1Jo 3,8) e quer graciosamente oferecer a salvação para todos e a cada um dos seres humanos. “Deus *agirá*, fará o que for necessário para tornar isso possível”. Hillman (1997, p. 88-89) acrescenta que “Deus encontra as pessoas onde elas estão, não onde elas não estão. Fala com elas em seus próprios sistemas de símbolos culturais, e não por meio de um sistema estranho que não está disponível ou é completamente desconhecido”. E pergunta:

se toda a humanidade é feita à imagem de Deus e está incluída em sua vontade universalmente eficaz de que todos devem ser salvos [...], até que ponto as religiões do mundo são parte dos processos históricos por meio dos quais o propósito ecumênico do Criador está sendo alcançado. São essas religiões instrumentos válidos da graça e expressões autênticas de fé? Devem elas de modo geral ser consideradas meios positivos para a orientação das pessoas em direção a um relacionamento apropriado com Deus? Em outras palavras, são elas meios de graça divinamente inspirados? Podemos pressupor que essas religiões estariam, de um modo semelhante à religião israelita, ‘positivamente incluídas no plano de Deus para a salvação’ apesar das inevitáveis distorções, desvios e corrupções encontradas nelas? (Cf. Rahner *TI 5 [Theological Investigations]*, pp. 125-127).

Como meta comum a ser alcançada pelas religiões há o entendimento de que é possível admitir a possibilidade de uma salvação teocêntrica, uma mudança de paradigma do cristocentrismo para o teocentrismo, por analogia ao modelo

revolucionário na astronomia de Nicolau Copérnico, em que a terra deixou de ser o centro do Universo, conforme o antigo modelo ptolomaico (HICK, 1998, p. 69-70). Ou pelos menos parece possível admitir, em uma linguagem inclusiva, uma salvação no sentido de “Eterna Bondade”, em que se busca nas “grandes tradições pós-axiais [budismo, confucionismo, cristianismo, hinduísmo, islamismo, judaísmo, siquismo e taoísmo] uma transformação da existência humana, transformação esta que a leva do autocentramento natural para um recentramento naquilo que, em nossa inadequada terminologia humana, chamamos Deus, ou Realidade Última, ou Transcendente, ou ainda Real”<sup>37</sup> (HICK 2005, p. 40-41; 143-144). Nesta construção de Hick o termo “Real”, da terminologia da salvação, é suficientemente mais abstrato para convergir todos os caminhos religiosos e é para onde se dirige a vida depois da morte dos seres humanos. “Precisamos ver as religiões mundiais como totalidades religioso-culturais vastas e complexas, que representam, cada uma delas, uma mistura desnorteante dos mais variados aspectos, benéficos e maléficos”, recomenda Hick (2005, p. 31; 37).

Essa formulação certamente não faz sentido “para a tradição cristã. Para esta, o Deus Uno e Trino é a meta última da vida humana, a Realidade última que, ainda que permanecendo fora do alcance de nossa capacidade humana, foi revelado por Jesus Cristo” (DUPUIS, 2000, p. 454). Contudo, conforme Hick (2005, p. 141-142),

não confere com a realidade a afirmação [...] de que ‘não se pode falar do Deus que tem por centro o amor universal, e tampouco reconhecê-lo, sem Jesus’. Ora, outras grandes religiões teístas têm seus próprios fundamentos independentes para esta mesma crença no amor universal. A idéia da bondade, do amor ou da compaixão divina universal é comum ao judaísmo, ao islamismo, ao hinduísmo teísta, ao siquismo e ao jainismo, bem como ao próprio cristianismo<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Hick (2005, p. 41) prefere “o termo ‘o Real’ [*an sich*], não por ser este adequado – não há termo adequado – mas porque é algo costumeiro, na linguagem cristã, pensar acerca de Deus como aquele que é o único finalmente real; e porque o termo também corresponde ao sânscrito *Sat*, e ao árabe *al-Haqq*, tendo paralelos ainda em outras línguas.”

<sup>38</sup> Exemplos: “O Senhor é cheio de graça e misericordioso, lento na cólera e cheio de amor. O Senhor é bom para todos, e Sua compaixão está cima de tudo o que Ele criou” (Salmo 148,8-9); “Deus é Bondoso para com Seus servos, e provê [Seus bens] a quem quer que Ele queira” (Alcorão, 32,19); “Em muitas formas de bondade, ó Amor, mostras tua face. Concede que estas formas possam entrar em nossos corações. Expulsa para outro lugar toda malícia!” (Atharva Veda, 9,2; 24-25); “O mundo é um jardim, o Senhor, seu jardineiro, acaricia tudo, e ninguém é desprezado” (Adi Granth, Majh Ashpadi, M, 3, p. 118); “Senhor Tu és o salvador não-invocado, o Ser compassivo sem motivos, o Ser que deseja o bem até mesmo quando a Ti não oram, um amigo mesmo quando de ti não buscam a amizade” (Vitaragastava, 13,2).

Também pode soar estranho para outras religiões, que podem não concordar com a redução de suas divindades pessoais e impessoais a uma manifestação do *Real an sich*. Se há uma concordância entre o pensamento pluralista e a proposta inclusivista cristã, no sentido de uma meta comum, isso não significa que a salvação a ser alcançada por ambos seja da mesma espécie, como acabamos de ver. Se assim fosse, isto é, se a tese que defende o Real último como meta comum para as tradições religiosas fosse da mesma espécie, o pluralismo religioso não passaria de pontos de vista paradigmáticos inclusivistas, que interpretam as outras religiões na categoria da religião caseira (HEIM, 1995, p. 151-152). Um autêntico pluralismo das religiões deveria, pelo contrário, reconhecer abertamente a pluralidade real dos fins religiosos, pois isso é o que caracteriza as diversas tradições na concepção de Heim. Heim (1995, p. 157), um cristão evangélico, pondera, em tom crítico, que isso é uma questão de julgamento, pois aqueles que querem a garantia da antiga posição exclusivista, de que há somente um caminho de salvação, vão preferir teologicamente esse ponto de vista pluralista de múltiplos fins religiosos, de salvação. Heim (1995, p. 149) afirma que “Nirvana e comunhão com Deus somente são contraditórios se admitimos que ou um ou outro deve necessariamente ser o único destino final para todos os seres humanos” [conforme a formulação de Hick], o que contraria à sua ideia de pluralismo de que “todas [as religiões] se movimentam rumo a diferentes destinações, e, podemos presumir, alcançam-nas” (*apud* KNITTER, 2008, p. 302-303).

Portanto, para Heim (*apud* KNITTER, 2008, p. 317) as salvações são realidades diferentes porque, de fato, as religiões são diferentes e têm metas diferentes, que ele enquadra no “Modelo de Aceitação”. Daí o seu entendimento de que há *salvações*, isto é, cada crença admite uma salvação própria para seus seguidores. E isso não deve ser tão demolidor para os cristãos que crêem na Trindade, um Deus uno, mas também vários, um Deus plural. Além disso, Heim, ainda conforme Knitter (2008, p. 317), “no esboço [...] que traçou da vida após a morte, [...] reconhece a possibilidade, se não a probabilidade, de muitas moradas no reino celestial – várias maneiras realmente diferentes de encontrar a plenitude e a felicidade eternas”. Heim (1995, p. 2-3) critica o princípio de que tudo será consumado em único destino, no Absoluto, no final dos tempos, como admitem as teorias pluralistas, e defende o “Modelo de Aceitação” para alcançar o equilíbrio da

problemática da salvação, isto é, da pluralidade de salvação, ou chegar mais perto dela.

Heim (1995, p. 132-134) contraria, dessa forma, a fundamentação pluralista de salvação de John Hick, e se apóia na tese de Nicholas Rescher, no conceito de “pluralismo de orientação” para dizer que é preciso reconhecer as várias tradições religiosas e seus respectivos fins religiosos. Até aqui podemos concluir que Heim hipoteticamente entende que pluralidade de salvações pode ser um caminho mais prudente para a questão do pluralismo religioso. Segundo ele a pluralidade de caminhos de salvações não é excludente e não há a necessidade de buscar um único caminho, todos são válidos. Heim (1995, p. 3) salienta que “a finalidade de Cristo’ e a ‘validade independente de outros caminhos’ não são reciprocamente exclusivos. Um não precisa ser dado para o bem do outro, a menos que insistamos que exista apenas um objetivo religioso eficaz”. Resta-nos a “aceitação favorável” levada até seus limites, a prodigalidade da escuta mútua, do aprendizado recíproco, da reflexão de longo prazo. Por fim, Heim (1995, p. 7; 184) sugere a hipótese de múltiplos objetivos religiosos, de múltiplas salvações, como forma de superar a incompatibilidade de formas de crenças e reconhecer a validade da singularidade de cada tradição em relação uma às outras. Acredita que a diversidade de fins religiosos pode ser interpretada e defendida sobre fundamentos cristãos. Aliás, “o desafio fundamental de minha proposta para os cristãos é o de refletir sobre a possibilidade da providencial provisão de uma diversidade de fins religiosos para o ser humano” e de acreditar que essa perspectiva encontra consistência plena na Bíblia e nas convicções trinitárias e que essa coerência pode ser plenamente explicitada de uma forma mais completa (HEIM, 1995, p. 160; 228).

Com relação ao Deus Uno e Trino, Heim (*apud* Knitter, 2008, p. 306) analisa o quadro trinitário do ponto de vista relacional e defende que se há uma variedade de relações distintas em Deus, porque são distintas as pessoas da Trindade, uma comunidade plural, então é possível esperar que também haja maneiras de diferentes relações entre as religiões do mundo. Por conseguinte, “se a Trindade é autêntica, então muitas das afirmações e finalidades religiosas *específicas* devem necessariamente ser autênticas. Se todas forem falsas, então o cristianismo não seria verdadeiro’. Negar a validade das outras religiões é negar a validade do

cristianismo”, é negar o cristianismo que crê na pluralidade da Trindade. Heim (1995, p. 163) acrescenta ainda:

A possibilidade de uma diversidade mais completa no futuro da humanidade é em certa medida autorizada pela visão trinitária de Deus a uma noção da plenitude divina. Quer dizer, é baseada na convicção de que o *não* mais enfático da criatura humana para o fim da comunhão de amor com Deus encontra sempre alguma variação do *sim* da misericórdia de Deus.

Nas Escrituras Sagradas dos cristãos, por exemplo, encontram-se textos que colocam a salvação nas atitudes e na fé das pessoas. As pessoas respondem pelos atos de sua liberdade e autenticidade diante de Deus. Jesus não compreende a salvação como infelicidade ou felicidade, senão como uma auto-realização da pessoa em liberdade diante de Deus, que pode começar já nesta vida, como diz Knitter (2011, p. 117):

No que diz respeito a salvação, o Budismo tem se tornado para mim outro lembrete inspirador que, quando nós cristãos falamos sobre 'ser salvo' não estamos falando simplesmente 'chegar ao céu.' Sim, temos a firme esperança de que vida continua depois da morte. Mas que a vida começa já nesta vida. Nesta vida, salvação não é apenas uma questão de 'pré-estréia das próximas atrações' – as atrações começam agora. E o budismo me ajudou a ver e sentir em mim mesmo que a salvação cristã, como despertar budista, é uma questão de acordar o nosso estado do ser inteiro com Deus ou com o Espírito.

Os estudiosos do pluralismo religioso ainda enfatizam que é possível uma relação multiforme entre as grandes tradições religiosas, isto é, uma relação consentânea, concordante em vários aspectos da salvação do ser humano. Por exemplo: a aliança feita com Noé em nome de “todos os seres animados” (Gn 9,8-17) da terra é universal, cósmica e eterna. A afirmação “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6) pode ser entendida como Jesus no Reino de Deus e pode significar apenas que Ele é um caminho para chegar ao Pai. Nesse mesmo capítulo de João, versículo 2, encontra-se a informação de que na casa do “Pai há muitas moradas”, portanto, há lugar para muitos. Os pluralistas também dizem que o mistério da Trindade ampara o pluralismo (PANIKKAR, 1987, p.110), em conformidade à construção relacional defendida por Heim. Os *logia*<sup>39</sup> atribuídos a

<sup>39</sup> *Logia* (λόγια) refere-se às palavras atribuídas a Jesus pelos evangelistas. Conforme Joachim Jeremias (1977, p. 13) não há uma só palavra que pode ser atribuída a Jesus. Apenas 30 anos depois de sua morte é que foram escritas “as palavras de Jesus, já há muito tempo traduzidas para o grego”.



Jesus, como: “tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil” (Jo 10,16). Ou outras formulações, como: “Eis que é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tim 2,3-6); ou, ainda, que o amor de Cristo “excede todo o conhecimento” (Ef 3,19), também servem para fundamentar um modelo de salvação plural, que inclua todas as pessoas.

Teologicamente esses *logia* levam ao entendimento de que os cristãos estão ao lado de toda a humanidade no plano da história geral da salvação. Deus age como lhe parece mais adequado, como vemos na parábola dos trabalhadores contratados para a vinha (Mt 20,1-6). Também ser justo diante de Deus depende das ações que são feitas para o bem-estar comum de uma comunidade. Jó, por exemplo, se acha justo porque vestiu o miserável, aqueceu o pobre com cobertor da lã de suas ovelhas, dividiu o seu bocado com as viúvas e os órfãos (Jó 31). Jesus, conforme Mateus 25,35-36, retoma essas condições para a salvação das pessoas:

Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e viestes ver-me.

Jesus diz mais: ama a Deus com toda a tua força e ao próximo como a ti mesmo e viverás (Lc 10,27-28). E para valorizar a alteridade, conta a história de certo samaritano que, movido de compaixão, cuidou das chagas de um homem espancado e abandonado à beira do caminho por assaltantes. “Vai, e também tu faze o mesmo” (Lc 10,29-37). “Ele [Jesus] não pediu simplesmente a observância externa dos mandamentos de Deus, mas seu cumprimento em compromisso com o próximo. Em resumo, Jesus pediu o amor benevolente que inclui até os adversários, aliás, até os inimigos” (KÜNG, 2002, p. 27). Pedro (1Pd 1,1) aconselha aos estrangeiros em face do iminente fim de todas as coisas, o cuidado um com os outros, “como bons dispenseiros da *multiforme graça de Deus*”, isto é, prestem serviços de formas e aspectos variados, conforme a capacidade recebida de Deus (1Pd, 4,7-11) (grifo meu).

Nota-se nos textos bíblicos que Jesus, mesmo vivendo a cultura religiosa judaica e a de seu entorno, ensina uma forma de ação diferente para alcançar a salvação daquela prevista pela Lei dos judeus. Como exemplo, podemos ver a cura da filha do oficial romano por Pedro e a parábola do bom samaritano. No primeiro caso, um estranho à comunidade jesuana é socorrido por um cristão, no segundo, uma pessoa fora do convívio legal judaico cuida de um ferido (sem nome e por isso sem uma reconhecida dignidade) caído à beira do caminho, providência que não foi adotada por um sacerdote ou algum levita que por ali passava (Atos 10,34-48; Lc 10,29-37). Há evidências, nestes dois casos, que Jesus, sem subterfúgios, admite que pessoas de outra pertença religiosa possam ser salvas e até serem incluídas na comunidade. A mensagem de Jesus é a de alimentar e aquecer o coração dos cristãos e não a de impor como norma universal de salvação para todos. A salvação é entendida como universalmente eficaz por vontade de Deus, já que toda humanidade é feita à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-27).

Sobre isso, o decreto *Unitatis redintegratio-UR* n. 24, falando sobre as condições para exercer o ecumenismo, também orienta os católicos para não serem superficiais e imprudentes na questão do diálogo com os irmãos de outras igrejas: “Que não se ponham obstáculos aos caminhos da Providência; e que não se prejudiquem os futuros impulsos do Espírito Santo”, diz o decreto (1997, p. 239).

Já os críticos do pluralismo religioso afirmam que os pluralistas não admitem uma única religião como verdadeira ou não admitem que Deus tenha providenciado um único caminho de salvação, através da encarnação, vida, morte sacrificial e ressurreição de seu divino Filho e dizem que os argumentos favoráveis a uma salvação ampla podem incorrer na relativização da crença, na demolição da fé. Os pluralistas colocam, por exemplo, o hinduísmo e o budismo entre as religiões teístas, como o cristianismo, islamismo e judaísmo. Mesmo estas [islamismo e judaísmo] são significativamente diferentes. Além disso, como diz Alvin Plantinga (2000, p. 438), há aqueles que rejeitam todas as religiões e não crêem em nada que esteja fora deste mundo. Craig (2010, p. 165-167) também diz que os argumentos pluralistas defendem que todas as religiões são verdadeiras e não distinguem a cosmovisão do islamita da do budismo. Os islâmicos crêem que há um Deus pessoal que é onipotente, onisciente e santo, que criou o mundo e que as pessoas são

pecadoras e necessitam do perdão para alcançar o céu eterno, enquanto os budistas não crêem em nada disso. “Afirmar que todas [as religiões] são verdadeiras equivale a declarar que todas são falsas” e isso sacrifica “a questão da verdade o que é incompatível com a visão cristã” (CTI, 1997, p.15), ou de outro modo, “aqueles que afirmam que a verdade realmente não varia de pessoa para pessoa, de grupo para grupo, aceitam a verdade absoluta, também chamada de verdade objetiva. Em tal visão, as pessoas descobrem a verdade, não a criam, e uma afirmação é tornada verdadeira ou falsa” (CRAIG, 2005, p. 120), isto é, *a verdade e a falsidade* (o que é contrário à verdade) estão no mundo, as pessoas apenas descobrem-nas.

Para esses [críticos do pluralismo religioso] nos escritos bíblicos encontram-se afirmações que Cristo é o único salvador de cada pessoa, como diz Pedro em Jerusalém: “Pois não há, debaixo do céu, outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos”, isto é, por nenhum outro nome haverá salvação (Atos 2,21; 4,12; Rm 10,9); Deus fez habitar em Jesus toda a plenitude (Col 1,19); pois a salvação foi conquistada pelo precioso sangue de Cristo (1Pd 1,19) e por suas chagas fomos curados (1Pd 2,24). Essa convicção permeia o Novo Testamento e ajudou a impelir a missão aos gentios que estavam separados da comunidade de Israel (Ef 2,12). Para os cristãos todas as pessoas permanecem moralmente culpadas e condenadas perante Deus, incapazes de se redimirem através de atos e por suas obras (Rm 3,19-20), mas somente pela graça de Deus, e pela morte expiatória de seu filho Jesus, os então condenados podem ser redimidos (Rm 3,21-26). Os que não obedecerem ao evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo serão punidos e terão o castigo eterno (2Ts 1,8-9).

Plantinga (2000, p. 438-439) diz que os primeiros cristãos também tinham conhecimento de outras religiões, senão nos moldes dos tempos atuais, mas sabiam da existência da religião cananéia, por exemplo. Paulo disse que pregava o ‘Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gregos’ (1Cor 1,23), uma clara opção pelo cristianismo; outros cristãos e mártires também tinham consciência de que nem todas as pessoas acreditavam do seu jeito, mas nem por isso deixaram de acreditar que Jesus era o único com poder para salvar todos os povos. Plantinga, da mesma forma como fizeram os primeiros cristãos, acredita nas afirmações:

1) o mundo foi criado por Deus, todo-poderoso, onisciente e um Ser pessoal perfeitamente bom. Um Ser que acredita, tem objetivos e intenções e pode agir para alcançá-los;

2) Os seres humanos necessitam de salvação e Deus providenciou uma única forma de salvação através da encarnação, vida, morte sacrificial e ressurreição de seu divino Filho.

Craig arrazoa que John Hick (*apud* CRAIG, 2011, 300) nega a doutrina da encarnação e morte expiatória de Jesus, central para o cristianismo, quando ele diz que

o problema que veio à tona no encontro do cristianismo com as outras religiões do mundo é este: se Jesus é literalmente o Deus encarnado e se é somente por sua morte que os homens podem ser salvos, e se é somente por sua resposta a ele que eles podem se apropriar da salvação, então, o único caminho para a vida eterna é a fé cristã. Disso se segue que maioria da raça humana até aqui não foi salva. Mas dá para acreditar que um Deus amoroso, pai de todos os homens, tenha decretado que somente aqueles que nasceram dentro de um ramo em particular da história humana serão salvos?

O problema apresentado aqui é a questão da salvação, o destino dos que estão fora da tradição cristã. Para Craig (2011, p. 301) a decisão para se salvar ou para ir para o inferno é pessoal, e isso não depende da vontade de Deus. Cita como argumento de sua tese os seguintes trechos da Bíblia:

‘O Senhor [...] não quer que ninguém pereça, mas que todos venham a se arrepender (2Pd 3.9);

[O Senhor] ‘deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade (1Tm 2.4);

‘Por acaso tenho algum prazer na morte do ímpio?, diz o Senhor Deus. Por acaso não desejo que se converta dos seus caminhos e viva? [...] Porque não tenho prazer na morte de ninguém, diz o Senhor Deus; convertei-vos e vivei. [...] Dize-lhes: tão certo como eu vivo, diz o Senhor Deus, não tenho prazer na morte do ímpio, mas sim em que o ímpio se converta do seu caminho e viva. Convertei-vos, convertei-vos dos vossos maus caminhos; por que morreríeis, ó casa de Israel? (Ez 18.23,32; 33.11)’

“Os pluralistas devem admitir que, dada a liberdade humana, Deus não pode garantir que todo mundo seja salvo” (CRAIG, 2011, p. 302) e a justiça de Deus tem de ser feita porque a mensagem é difundida pacificamente e de apelo às consciências<sup>40</sup>. Mas Craig (2011, p. 303-304) avalia que Deus pode salvar as

<sup>40</sup> *Ad fidem nullus est cogendus invitus* (ninguém pode ser constringido a acreditar. A fé, neste caso, é nula), diz Santo Agostinho.

peças que nunca ouviram falar de Jesus Cristo, desde que essas peças se sintam culpadas e recorram a misericórdias de Deus. Diz ele: “isso não é o mesmo que dizer que as peças possam ser salvas sem Cristo. Antes, é dizer que os benefícios da morte expiatória de Cristo podem ser aplicados às peças sem que elas tenham um conhecimento consciente de Cristo”.

Também a CTI (1997, p. 48-49) afirma que o diálogo inter-religioso é [...] uma necessidade na presente situação do mundo. Sabemos que esse diálogo é a preocupação central da teologia pluralista das religiões nos últimos tempos. Mas diz que não é possível, como desejam os representantes dessas teologias, abandonar a condição de “Jesus como salvador e mediador único para todos os homens”. Para a CTI (1997, p. 15), a verdade das religiões está na subjacência da discussão e desligada do valor salvífico, isto é, seria mais prudente pensar a *salvação como verdade* e do estar na *verdade como salvação*. Daí o entendimento superficial de equiparar todas as religiões. Assim como fazem outros pensadores exclusivistas, a CTI defende que a “concepção epistemológica subjacente à posição pluralista utiliza a distinção de Kant entre *noumenon* e *phenomeno*, em que Deus é tomado como Realidade última, transcendente e inacessível à pessoa. Interpretamos que a CTI entende verdade como única e absoluta, isto é, a religião cristã é a única verdade absoluta, e que negar isso torna nula a verdade.

O católico dominicano Joseph Augustine DiNoia (1992, p. 89-91) diz que o papel da comunidade cristã, como única providência divina, não nega a atribuição para outras comunidades de algum papel no plano de Deus para a salvação do mundo, embora este papel não seja expressivo e esteja associado às questões sociais aprovadas pelo cristianismo ou que tenham origem na mesma proposta divina. No caso das teologias inclusivistas e pluralistas das religiões, outras religiões podem desempenhar um papel salvífico na vida daqueles que são seus seguidores e neste caso tem-se uma espécie de inclusivismo. Ou uma espécie de pluralismo quando DiNoia atribui às religiões um objetivo de vida para além das conceituações particulares de todas as comunidades. DiNoia (1992, p. 91) faz a seguinte argumentação:

Uma vez que está evidente que uma teologia católica das religiões pode-se afirmar a distinção dos objetivos promovidos por outras religiões, sem prejuízo de uma afirmação da valorização exclusiva da comunidade cristã ou de suas doutrinas sobre a salvação, então torna-se possível afirmar que Deus deseja que outras religiões cumpram funções em seu plano para a humanidade, que agora são apenas vagamente percebidas e quais serão plenamente reveladas na consumação da história desejada pelos cristãos. Nesse sentido, as outras religiões devem ser valorizadas pelos cristãos, não porque elas são canais de graça ou meios de salvação para seus seguidores, mas porque desempenham um verdadeiro papel, mas ainda não plenamente especificado no plano divino do qual a comunidade cristã é testemunha.

DiNoia (1992, p. 37; 47-48; 51) critica tanto os pluralistas como os inclusivistas por não reconhecerem uma pluralidade de fins religiosos. Para ele, é essa pluralidade de metas que garante o reconhecimento das outras tradições religiosas no plano de Deus para a humanidade. Enquanto os inclusivistas dizem que todas as religiões seguem implicitamente o modelo salvífico cristão, ainda que seus seguidores não tenham consciência disso, os pluralistas vão além e sustentam que todas as tradições religiosas têm a transcendência como objetivo final, essencialmente inefável. Afirma que o pluralismo tornou-se popular nos últimos tempos porque muitos teólogos, certamente exclusivistas, temem ser acusados de visão limitada em relação à diversidade religiosa. DiNoia (1992, p. 43) também critica a noção de centralismo soteriológico da teologia das religiões que parece obrigado equalizar ou absorver os programas soteriológicos indelevelmente particulares de outras comunidades religiosas. Hick é um exemplo recente desse viés pluralista. Em resposta a essa reclamação de DiNoia, Hick (2005, p. 144-145) diz que a reclamação pode ser verdadeira “de ponto de vista exclusivista ou inclusivista”, mas não “de um ponto de vista pluralista”:

É certamente verdade que as ideias de união com a Santa Trindade, do Nirvana, da retidão da Torá, e assim por diante, são todas diferentes e por isso únicas. Até aí não há razão para controvérsia. A questão, entretanto, é se são ou não são diferentes formas da meta genérica mais fundamental, que é a de passar de um estado profundamente insatisfatório a um estado ilimitadamente melhor numa relação correta para com o que é finalmente Real. Penso que são; todas diagnosticam o fracasso da vida humana comum ‘irredenta’ [não resgatadas] de diferentes maneiras – enquanto pecaminosidade resultante da queda, ou como a cegueira do *avidya* [ignorância ou desilusão], ou como um centramento na auto-afirmação do eu, e assim por diante. Todavia, independentemente do ponto pelo qual se capta nossa condição humana, ela é mudada como um todo na transformação do autocentramento para um centramento na Realidade.

Considerando a expressão “vários são os rios que desembocam no mesmo oceano” utilizada pelos pluralistas para referir-se às várias religiões que por caminhos diferentes tendem ao mesmo Mistério Divino, axioma compatível com o modelo pluralista de Hick: “centramento na Realidade”, Heim, sobre essa mesma variedade de caminhos, constrói o seu entendimento que ele chamou de “pluralismo de orientação”, que afirma que as pessoas podem racionalmente sustentar que suas crenças religiosas são superiores às dos outros e por esse mesmo motivo os seus caminhos podem chegar a lugares diferentes, isto é, a salvação pode não ser a mesma para todas as religiões. Nesta perspectiva de Heim existem salvaçãoes (DUPUIS, 2000, p. 456). Sobre essas duas opiniões Dupuis (2000, p. 462) diz que: “De nossa parte, usamos a expressão ‘vários caminhos vão em direção a uma meta comum’, convencidos de que a meta última querida por Deus para toda vida humana é a união pessoal com Deus tal como foi revelado em Jesus Cristo”. O entendimento de uma única meta deixa de ser uma afirmação provisória para tornar-se um axioma, o qual impõe aos crentes o dever de reconhecer que outras religiões são importantes em todos seus aspectos, apesar dos diferentes caminhos e de suas variações, como, aliás, pensa Hick. Por conseguinte, desse ponto de vista parece não ser possível admitir diferença do objetivo final em função do percurso transitório, como defende Heim. Esta afirmação de Dupuis invalida a teoria de várias salvaçãoes, pelo menos na perspectiva pluralista da salvação, que admite um fim comum para várias religiões, isto é, a união com Deus. Heim (*apud* DUPUIS, 2000, 456), contudo, discorda dessa afirmação e diz que religiões diferentes têm fins diferentes e é isto que legitima o pluralismo religioso.

A salvação como objeto das religiões geralmente é vista pela teologia das religiões de três perspectivas: eclesiocêntrica, cristocêntrica e teocêntrica, e paralelamente, três posições fundamentais que as designam respectivamente como exclusivismo<sup>41</sup>, inclusivismo<sup>42</sup> e pluralismo<sup>43</sup> (DUPUIS, 1991, p. 145; VIGIL, 2006, p. 73-94).

---

<sup>41</sup> O exclusivismo cristão defende que Jesus Cristo é único salvador da humanidade, enquanto o exclusivismo católico afirma que apenas a Igreja católica foi instituída por Deus por meio de seu Filho Jesus e fora dela não há salvação (*extra ecclesiam nulla salus*).

<sup>42</sup> “as religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo” (TEIXEIRA, 1995, p. 44), isto é, a salvação não acontece sem o evento Jesus Cristo.

<sup>43</sup> Todas as religiões são válidas e nenhuma é superior a outra (CRAWFORD, 2005, p. 130).

## 2.1 Exclusivista

A salvação exclusivista cristã tem de ser intermediada institucionalmente, assinala Rahner (2004, p, 378-379) e a Igreja [católica] está inserida na salvação cristã como institucionalização da religião de Cristo, o mediador absoluto da salvação. Se a história da salvação, enquanto história da autocomunicação de Deus ao homem, é verdadeiramente história [...], então também desde essa perspectiva a consequência é que a religião no conceito cristão deve ser necessariamente religião eclesial” (RAHNER, 2004, p. 378-379). Contudo, não se quer “dizer que os que não participam do cristianismo assim estruturado percam sua salvação e não possam manter aquela relação última e decisiva para com Deus que se funda na graça de Cristo” (RAHNER, 2004, p. 400).

O eclesiocentrismo ou exclusivismo católico tem-se amparado no tradicional adágio “*extra ecclesiam nulla salus*” (fora da Igreja não há salvação)<sup>44</sup>. Esse é um discurso mimético que diacronicamente serviu tanto ao moralismo, ao discurso parenético do século III, quanto para impor o exclusivismo, isto é, a Igreja católica como única “arca de salvação” (1Pd 3,20s), fora da qual as pessoas se perdiam. Nesse percurso o dito foi também fiel escudeiro no confronto com a Reforma Protestante, no limiar da Idade Moderna, em que a Igreja católica precisou defender sua identidade. “O modelo de Igreja” que daí surge é um modelo de “sociedade perfeita e desigual” em “que as condições necessárias para a salvação relacionam-se com um conhecimento explícito da Jesus Cristo” e de pertença a ela mesma (DUPUIS, 2000, p, 130-163; 2004, p. 23; TEIXEIRA, 1995, p. 37-38).

---

<sup>44</sup> “Expressão cunhada por Orígenes e Cipriano, no século III, ‘indicava no início a impossibilidade de ‘maternidade de graça’ fora da Igreja, nova Eva.’ Não estava implícito a priori uma teoria deliberadamente para condenar os não-cristãos, “mas muito mais uma preocupação parenética: em Orígenes, de apelar aos judeus para que se restringissem apenas ao Antigo Testamento, e em Cipriano, de defender a unidade da Igreja, em face das ameaças de divisão da comunidade.” O caráter exclusivista veio com o tempo, no Concílio de Florença (1442), retomando o discurso de Fulgêncio de Ruspe (468-533): “Nenhum daqueles que vivem fora da Igreja católica, não só os pagãos, mas também os judeus, os hereges e os cismáticos, pode tornar-se partícipe da vida eterna. Todos eles acabarão no fogo eterno [...]” (HICK 1998, p. 30; TEIXEIRA, 1995, p. 38, nota 48).



Hick (1998, 29-30; 2005, p. 116) atribui um conceito dogmático católico a esse axioma e para dar consistência ao seu pensamento cita o pronunciamento do Papa Bonifácio VIII, feito em 1302:

Somos obrigados pela fé, e defendemos que há uma única Santa Igreja, católica, apostólica; cremos firmemente nisso e o professamos sem reservas; fora dela não há nem salvação, nem remissão dos pecados. (...) Além disso, declaramos, dizemos, definimos e proclamamos que se submeter ao Pontífice Romano é, para toda criatura humana, uma necessidade absoluta para a salvação (DENZINGER, 468f, 29. edição: 1952).

De acordo com Dupuis (2000, p. 130-131) a sentença se não carece de fundamento real no Novo Testamento, contudo, o papel da Igreja no que se refere à salvação está implícito em muitas passagens, ainda que os tenha tomado com “ambigüidade” e “ambivalência” relativamente ao significado das religiões. Mas que o “Novo Testamento: de fato, não tratou da questão teológica enquanto tal, contentando-se em descrever as carências alheias – dos judeus e dos gregos – em relação à fé em Jesus Cristo que a Igreja estava encarregada de anunciar” (DUPUIS, 2000, p. 130), isto é, a fé é necessária para a salvação e esta está apenas em Jesus Cristo (At 4,12). Por outro lado, não está justificado nas imagens neotestamentárias que os que não pertencem à Igreja estão excluídos da salvação.

No entanto, é interessante notar que as imagens neotestamentárias, de que fala Dupuis (2000, p. 130-131), podem, de fato, justificar o exclusivismo salvífico do cristianismo (At, 2,21; 4,12; Rm 10,9; Jo 3,18). Por exemplo, em João 14,6 encontra-se a afirmação de Jesus de que Ele é o “Caminho, a Verdade e a Vida”, isto é, Jesus é o único caminho e a única verdade capaz de levar a pessoa para a vida eterna, e não apenas um dos caminhos para chegar a Deus, ao Real, como é interpretado na perspectiva pluralista. Em João 8,32, em um debate com os judeus, Jesus diz: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”. A verdade aqui está relacionada à libertação do pecado que escraviza e mata, e se refere a “uma expressão da vontade de Deus a respeito do homem, tal qual nos foi transmitida por Cristo”, conforme esclarece a nota a, da bíblia de Jerusalém (2002, p. 1865). Neste caso, a verdade não se refere a um particularismo religioso, mas a uma questão moral da pessoa. Muitos outros textos de João sustentam a salvação exclusivista e cristocêntrica: ninguém chega ao Pai senão por meio de Cristo; Cristo é a luz do

mundo (Jo 8, 12; 11,9-10; 12,35-36), é a verdadeira videira (Jo 15,1-17). Quem Nele crê não será condenado e quem não crê Nele já está condenado (Jo 3,18). E ainda, em suas epístolas (1Jo 2,22-23; 4,3; 2Jo 7), afirma que ninguém que nega o Filho tem o Pai, e, a esses, João chama de anticristo. Knitter (2008, p. 50-58) descreve, de forma arrazoada, os textos do Novo Testamento que sustentam o exclusivismo salvífico cristão.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), mesmo propondo o diálogo entre a Igreja católica romana e as religiões não-cristãs, o faz “dentro de parâmetros bem definidos” pela teologia católica pré-conciliar, isto é, a relação com os não-cristãos deve comportar-se dentro do limite de “sua identidade” e “pela concepção da própria missão”: a “unicidade” de Jesus Cristo como único salvador do gênero humano e a Igreja católica como *locus* sacramental insubstituível da salvação. Não há como negar o caráter reinterpretaivo do antigo adágio “*Extra Ecclesiam nulla salus*”, lembrado por Pio XII, em 1949, diz Dupuis (2000, p. 264-265). Teixeira (1995, p. 39-40) relata que “até meados do Concílio [...] a posição exclusivista [foi] hegemônica entre os teólogos católicos”, mas que se reverteu em função de afirmações claras do magistério sobre a possibilidade salvífica fora da Igreja. O próprio Santo Ofício já tinha reprovado o exclusivismo no final da década de 1940, conforme carta encaminhada ao padre Leonard Feeney, de Bostom, Estados Unidos. Padre Feeney foi excomungado em 1953 por causa da sua proposição rígida de pertença à Igreja como condição para a salvação (CTI, 1997, p. 37; H. RUSCHE e M. SECKLER, 1970, p. 23). Teixeira (1995, p. 40) diz que nessa mesma carta foi retomada

a consideração de Pio IX sobre a ‘ignorância invencível’ em que se acolhe a consideração da boa fé para a dinâmica salvífica: ‘para que alguém obtenha sua salvação eterna não se exige sempre que seja de fato membro da Igreja, mas que esteja ao menos incorporado a ela por desejo (voto et desiderio); nem é necessário que este desejo seja explícito como no caso dos catecúmenos [...]. Deus aceita também o desejo implícito, assim chamado por estar incluído na boa disposição da alma, pela qual alguém deseja conformar sua vontade à de Deus.

A carta do Santo Ofício, de 8 de agosto de 1949, também dá explicação da doutrina da encíclica *Mystici Corporis* (MC), de Pio XII: distingue “necessidade da pertença à Igreja para a salvação (*necessitas praecepti*) e a necessidade dos meios indispensáveis para a salvação (*intrínseca necessitas*)”, isto é, a necessidade de

adesão à Igreja para obter a salvação é uma necessidade de ‘meio’ – a Igreja é um auxílio geral para a salvação – e não de ‘preceito’ (DUPUIS, 1991, p. 145, nota 27; 2000, p. 187). Pio IX, no século XIX, foi o primeiro papa a tratar da questão do exclusivismo quando considerou a “ignorância invencível” e o “erro em boa fé” como possibilidade de salvação para os não-cristãos, puxando assim a teologia para o otimismo salvífico. Na encíclica sobre o indiferentismo, de 1863, encontra-se escrito

que todos aqueles que ‘sofrem ignorância invencível’, mas que ‘cuidadosamente guardam a lei natural e seus preceitos, esculpidos por Deus nos corações de todos e estejam dispostos a obedecer a Deus, levando vida honesta e reta, podem conseguir a vida eterna, pela operação da virtude da luz divina e da graça<sup>45</sup>

A CTI, porém, desloca o eixo da discussão para uma outra questão: “se os homens podem alcançar a salvação ainda que não pertençam à Igreja Católica visível”, possibilidade que teologicamente é dada como certa, conforme o texto, resta saber qual a função salvífica universal da Igreja. Daí surge a denominação da Igreja como “*Universale Salutis Sacramentum*,” (sacramento universal da salvação) ou “sacramento do Reino de Deus” âmbito privilegiado da ação do Espírito como “corpo de Cristo”. Por conseguinte, “não se pode desenvolver uma teologia das religiões sem levar em conta a missão salvífica universal da Igreja, testemunhada pela Sagrada Escritura e pela tradição de fé da Igreja” (CTI, 1997, p. 35-36).

Hick (1982, p. 26-27) afirma, ainda, que “à luz de nosso conhecimento acumulado de outras grandes religiões mundiais, [o exclusivismo cristão] tornou-se inaceitável para todos, exceto de obstinados dogmáticos”, notadamente o dogma romano *Extra ecclesiam nulla salus*, com o seu equivalente dos missionários protestantes, do século XIX, “fora do cristianismo não há salvação”. Ouviu-se, por exemplo, do Concílio de Florença, de 1442:

Crê firmemente, confessa e prega [o concílio] que nenhum dos que existem fora da igreja católica, não somente os pagãos, mas também os judeus ou heréticos assim como os cismáticos, podem chegar a ser partícipes da vida eterna; pelo contrário, irão ao fogo eterno, “que está preparado para o diabo e seus anjos”, a não ser que antes do fim da vida sejam agregados a ela [à Igreja].<sup>46</sup>

<sup>45</sup> DS 1677 (apud TEIXEIRA, 1995, p. 40, nota 51; Vigil, 2006, p. 74).

<sup>46</sup> DS 860, 870 e 1351; cf. também a bula *Unam Sanctu*, 1302 (apud QUEIRUGA, 1997, p. 5; HICK, 1998, p. 30; HICK, 2005, p. 116-117).

E ainda, de acordo com Hick (1982, p. 30; 2005, 116-117) e Queiruga (1998, p. 14-15), que o

antigo dogma de que os não-cristãos irão para o inferno infelizmente ainda está vivo em círculos fundamentalistas protestantes extremados. [...] a mensagem do Congresso de Missão Mundial realizado em Chicago em 1960, [...] declarou: “Nos anos subseqüentes à guerra [isto é, desde 1945], mais de um bilhão de almas passaram à eternidade, e mais da metade destas foram para o tormento do fogo do inferno sem nem mesmo ter ouvido a respeito de Jesus Cristo, sobre quem Ele era, ou por que morreu na cruz do Calvário”, conforme O.J. Percy (1961, p. 9).

Por conseguinte, não apenas o cristianismo tem um axioma exclusivista. Encontram-se no Corão afirmações de que o “Islã é a única religião verdadeira, completa, definitiva e universal” e em decorrência dessa afirmação nota-se certo inclusivismo, que considera as outras religiões apenas como partícipes da realidade salvífica muçulmana (VIGIL, 2006, p. 272-273):

O muçulmano é herdeiro de uma tradição que, desde o Alcorão, faz do Islã a religião da natureza humana, no sentido da afirmação de uma tradição do Profeta: ‘Todo recém-nascido nasce muçulmano por natureza; são seus pais que o convertem em judeu ou cristão’. Esta é uma profunda convicção de todos os muçulmanos de todos os tempos, reforçada mais ainda pelas tendências racionalistas do Islã moderno: ‘O Islã, religião da razão’; afirmação que alude à simplicidade de seu dogma e à sobriedade de seu culto.

Como vimos, não apenas Hick acha que, ainda hoje, há pessoas que pensam daquela forma, mas, como também diz Dupuis (2000, p. 272), não há de pensar que a posição exclusivista da neo-ortodoxia protestante seja já uma coisa totalmente superada. Ela sobrevive de alguma forma, ainda hoje, nos ambientes evangélicos. O exclusivismo é, pois, um assunto denso, de “tecitura delicada e implicações transcendentais. A presença dos fundamentalismos, a instrumentalização dos credos religiosos para fins terrivelmente bélicos e [...] a inquietude espiritual que para muitos supõe a presença em paralelo, e às vezes também hostil, das religiões num mundo atual [...] não permitem fechar os olhos diante do problema” (QUEIRUGA, 1997, p. 6).

## 2.2 Inclusivista

Salvação inclusivista refere-se à mudança do paradigma exclusivista para o inclusivista, tendo como traço singular a atribuição de um valor positivo para as outras religiões. Mas não é só isso, outras implicações se distinguem tendo em vista que nesta perspectiva a função de Jesus Cristo e a função da Igreja são separadas. Dupuis (2000, p. 273) diz que essa mudança de paradigma do eclesiocentrismo para o cristocentrismo representa, com efeito, uma importante reviravolta, repleta de conseqüências não só para a teologia das religiões (inclusivismo contra exclusivismo), como também para a teologia em geral. Implica, também, em um radical 'descentramento' da Igreja, que no momento encontra "recentrada" no mistério de Jesus Cristo. É Ele, e não a Igreja, quem está no centro do mistério cristão. Nesta mudança, a Igreja é um mistério derivado, relativo, que encontra em Jesus Cristo sua razão de ser. Esse 'descentramento' da Igreja em favor de Jesus Cristo é necessário porque assim a teologia, se quiser, pode evitar as tendências eclesiológicas maximalistas, isto é, tendência de maximizar ações e atitudes conforme seus interesses, cujo axioma fora da Igreja não há salvação representa um exemplo extremo, conclui Dupuis.

No que diz respeito à teologia das religiões, a mudança de paradigma do exclusivismo para o inclusivismo resulta numa clara distinção entre o papel de Jesus Cristo e o papel da Igreja na ordem da salvação. Não são nem devem ser postos no mesmo nível. Conforme o Novo Testamento, somente Jesus Cristo é o mediador entre Deus e os seres humanos (1Tm 2,5; Hb 8,6; 9,15;12,24). Qualquer que seja o papel que se tenha de atribuir à Igreja na ordem da salvação, jamais poderá ser colocado no mesmo plano que o de Jesus Cristo (DUPUIS, 2000, p. 273). Nesse sentido, inclusivismo significa que "as religiões do mundo são caminhos de salvação, mas enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo" (TEIXEIRA, 1995, p. 44).

Rahner (RAHNER, 2004, p. 368), respondendo a uma interrogação dele mesmo, se é possível obter resultado positivo acerca da presença de Cristo nas religiões não-cristãs, do ponto de vista dogmático, diz que

tal 'presença' de Jesus Cristo em toda a história religiosa humana e para todos os homens não pode ser negada nem descurada pelo cristão, se é que crê em Jesus como a salvação de todos e não opine que a salvação dos não-cristãos vem a ser operada por Deus e sua misericórdia sem nenhuma referência a Cristo, pressupondo-se apenas que esses não-cristãos sejam de boa vontade, mesmo que essa boa vontade nada tenha a ver com Jesus Cristo. Se, pois, deve haver uma presença de Cristo em toda a história da salvação, ela não poderá faltar onde o homem é concretamente religioso em sua história, na história da religião.

E em outro trecho de sua obra Rahner (2004, p. 371) cita que “Cristo está presente e age nos não-cristãos (e, portanto, nas religiões não-cristãs) por seu Espírito. [...] se pode existir fé salvífica em uma pessoa não-cristã e se é lícito esperar que de fato ela se encontra em larga escala, deve-se ter como certo que a graça sobrenatural do Espírito é que possibilita e move essa fé”. Nota-se, no primeiro texto acima, que Rahner deixa claro que não há salvação sem a mediação de Jesus Cristo, pelo menos para aqueles que se dizem cristãos devem assim manifestar a sua fé. O entendimento de Rahner é o de que a salvação mediada por Jesus Cristo deve ser motivo de fé para os cristãos e não para outros, de outros credos.

No texto da CTI (1997, p. 43-44) encontramos afirmações similares às de Rahner: “tal salvação [...] não se produz com independência de Cristo e da sua Igreja. Funda-se na presença universal do Espírito, que não pode se desligar do mistério pascal de Jesus. As afirmações ali encontradas (CTI, 1997, p. 14) são de que

O teocentrismo pretende ser uma superação do cristocentrismo, uma mudança de paradigma, uma revolução copernicana. Tal posição brota, entre outras razões, de certa má consciência devida à união da ação missionária do passado com a política colonial, embora olvidando às vezes o heroísmo que acompanhou a ação evangelizadora. Trata de reconhecer as riquezas das religiões e o testemunho moral de seus membros e, em última instância, pretende facilitar a união de todas as religiões para um trabalho conjunto pela paz e pela justiça no mundo.

Distingue o teocentrismo da seguinte forma: um que considera Jesus Cristo “normativo da salvação”, mas não constitutivo, isto é, Jesus é determinante como padrão de comportamento, o que é correto, o que é bom, mas ele não é essencial para a salvação; e outro, mais próximo do pensamento de Hick, que desconsidera o valor normativo de Jesus Cristo. O que se propõe, no primeiro caso, não é negar

outras mediações salvíficas, mas reconhecer “Jesus Cristo o mediador que melhor a exprime” e em quem o “amor de Deus revela-se mais claramente”. Por isso, Jesus se tornaria o paradigma para outros mediadores. Sem ele, porém, “não ficaríamos sem salvação”. No segundo caso, Jesus não é considerado nem constitutivo nem normativo para a salvação. Aqui Deus está acima de todos os seres, é transcendente e incompreensível e o salvador por excelência “de modo que não podemos julgar seus desígnios por nossos padrões humanos”. A partir dessas considerações a CTI, em tom crítico, diz que isso leva ao entendimento de que as religiões são pragmáticas e imanentistas, estão voltadas apenas para ortopraxia, para o bem-estar da humanidade.

Outra expressão apontada pela CTI (1997, p. 17) é o fenômeno da oração. A Comissão Teológica admite que o “ato salvífico pode se dar por meio de uma mediação errônea”, mas isso não significa o reconhecimento objetivo dessa mediação religiosa como mediação salvífica, mesmo que seja suscitada pelo Espírito Santo.

Telhard de Chardin (1980, p. 28; 36-37) explica a universalidade de Jesus a partir da “União criadora” – uma “teoria que admite que na atual fase evolutiva do Cosmo<sup>47</sup> (a única conhecida por nós), tudo se passa como se o Um se formasse por unificações sucessivas do Múltiplo – e como se ele fosse tanto mais perfeito quanto mais centralizasse, subjugando-o, mais perfeitamente, um vasto Múltiplo”, uma tendência pragmática do Universo de tudo tornar-se o Uno. Diz que isso é fantástico quando se volta para os mistérios das coisas futuras, o devir. Entende como inaceitável que o ser humano, que ele chama de mônada<sup>48</sup> em referência à

---

<sup>47</sup> Para o filósofo francês Pierre Teilhard de Chardin, padre católico, o mundo atinge o estágio da noosfera (um mundo virtual, imaterial), uma evolução do mundo, alimentado pela energia humana (ideias, conceitos, mitos). Teilhard defende que o “movimento atual da noosfera” é como “o despertar na terra de certo ‘sentido cósmico’ pelo qual cada um de nós tende a tomar uma consciência habitual e prática de suas ligações com o Universo em evolução” (1980, p. 135). Essa discussão não faz parte do escopo deste trabalho, citamos aqui a teoria teilhardiana apenas como referência à constituição filosófica do Cristo universal (CHARDIN, 1980), como contraponto à cristologia teológica que afirma que é a “‘Encarnação de Deus’, que confere à pessoas e à ação de Jesus Cristo as características de unicidade e universalidade em ordem à salvação da humanidade” (CTI, 1997, p. 17).

<sup>48</sup> Transcrevemos aqui a nota n. 14, p. 26 (CHARDIN, 1980): “esse termo designa: 1º.) a individualidade humana enquanto elemento de um todo; 2º.) a unanimidade dos homens enquanto constituinte de um todo individualizado, a totalidade humana unificada, a Grande Mônada (primeiro esboço teilhardiano da Noosfera); 3º.) o centro supremo de energia personalizante. A mônada

composição básica da realidade física ou anímica admitida por Leibniz, venha a formar uma “alma mais espiritual que a nossa”. Por isso é que

Inúmeros místicos pagãos não hesitaram, baseados na fé de seus desejos e suas atrações, em dar o passo, em se lançar no abismo delicioso da crença em uma alma do Mundo. Quanto ao cristão, basta-lhe meditar sobre o seu credo para encontrar, na Revelação que admite, a inesperada realização do sonho ao limiar do qual o conduz logicamente a filosofia.

Dessa construção fenomenológica, Teilhard de Chardin (1980, p. 37) defende que o cristianismo “toma propriamente seu pleno valor em função das idéias da União criadora, dado que Cristo é: a) o ômega; b) e como ômega se apresenta como atingível e inevitável; c) e constituído ômega, “pelos labores de sua Encarnação, teve que conquistar e animar o Universo”. O Cristo ômega é reafirmado nos escritos joaninos e paulinos, reduzidos nessas duas afirmações essenciais: “*In eo omnia Constant*” (Col 1,17, Nele tudo subsiste); “*Ipse est qui replet omnia*” (Col 2,10, Ele é aquele que preenche todas as coisas, cf. Ef 4,9), “de tal modo que “*Ominia in omnibus Christus*” (Col 3,11, Cristo é tudo em todos). Posto como ômega, como visto nas afirmações textuais das escrituras neotestamentárias, que coincide a filosofia teilhardiana, Cristo exerce “uma influência física e suprema sobre toda realidade cósmica sem exceção”, isto é, Cristo é a convergência natural da humanidade, o princípio e fim da criação, o Alfa e Ômega, que agrega n’Ele a unidade e a eternidade divina. A nota de rodapé 42 (CHARDIN, 1980, p. 42), diz que:

O Cristo, assim compreendido, é o meio em que e pelo qual, se realiza concretamente para nós o atributo (abstrato) de imensidade divina [...]. Meio verdadeiramente Divino, podemos acrescentar, pois esse Cristo Universal constitui o campo de duração (têmporo-espacial) energético divino no qual ‘vivemos, nos movemos e somos’ (cf. Atos 17,28). Ele, o foco que centra, anima e orienta a totalidade do Real.

O último ponto tratado por Teilhard de Chardin (1980, p. 42-46) é animação do mundo pelo Cristo universal. O mundo é animado pelo labor da Encarnação do Verbo, o Cristo Universal, em que cada elemento (morte, ressurreição, eucaristia) participa, conforme o seu grau, dessa síntese laboriosa, em favor da unificação do Universo. Teilhard de Chardin procura afirmar a Universalidade de Cristo com

---

teilhardiana – contrariamente à mônada de Leibniz – tem “portas e janelas”, isto é, é aberta ao Cosmo e ao Outro, e não se submete a nenhuma “harmonia preestabelecida”.



argumentos de uma filosofia própria, avalizando o conceito de Ômega para Cristo a partir dos textos bíblicos.

Ainda sobre essa universalidade única Schillebeeckx (2008, p. 608) considera que o destino da vida do ser humano é “determinado por uma referência essencial a esse valor universal e livremente aceita (pois somos seres livres)”. Pergunta se tal universalidade cabe em apenas um homem histórico, Jesus de Nazaré, tomado pelos seus seguidores como o Filho de Deus, o Senhor? Será que poderemos encontrar em Jesus de Nazaré uma salvação definitiva e decisiva? Esse tema, segundo Schillebeeckx (2008, p. 609), tem dois pólos: “de um lado, a revelação do verdadeiro rosto de Deus”; e do outro,

o desvelamento da verdadeira essência do ser humano, e de tal maneira que o segundo sirva de mediação para o primeiro. O Deus único, verdadeiro e vivo, torna-se uma abstração, uma sombra não universalmente alcançável, se na realidade religiosa e respectiva linguagem não resplandecer ao mesmo tempo o verdadeiro rosto da humanidade.

Dessa forma, a resposta de Jesus como o único ser humano com significado universal caberá somente à fé, que pode ser positiva, e aí tem uma relevância teológica, ou negativa, vulnerável portanto, já que não pode ser provado nem com comparação científica das diversas religiões, nem a partir de Jesus de Nazaré como tal. Por conseguinte, a universalidade da salvação única é uma questão da fé cristã (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 610).

Miranda (2006, p. 270) diz que o cristianismo em sua pretensão de salvação universal é um desafio à teologia já que se fundamenta em um fato histórico, a pessoa de Jesus Cristo. Também é fato de que a fé cristã confessa Jesus Cristo como o “revelador definitivo e último de Deus, como o salvador universal da humanidade, como o Filho de Deus, como Deus”. Por conseguinte, qualquer caminho que vier a ser trilhado sacrificando a pessoa de Cristo, já sedimentado desde as primeiras comunidades e nas escrituras, transformando-O em uma figura religiosa entre outras “determinaria a autodestruição da própria fé cristã”. E arremata: “Até hoje nenhum dos mais destacados teólogos cristãos ousou dar esse passo.”

Esta afirmação de Miranda não nos parece que considera o que diz John Hick (2005, p. 128), um cristão evangélico de ascendência presbiteriana da Inglaterra, que afirma que seres humanos proeminentes, como “reis, imperadores, e faraós, mas também grandes filósofos e homens santos, foram muitas vezes intitulados no antigo Oriente Próximo de filhos de Deus ou homens divinos”. Da mesma forma aconteceu no judaísmo (Os, 11,1; Jó 38,7; Sl 2,7). Sobre o rei Davi Deus disse: “Eu serei para ele um pai e ele será para Mim um filho” (2Sm 7,14), o que não significa que Davi tenha sido gerado literalmente por Deus. Portanto, Jesus, como tantos outros judeus, poderia metaforicamente ser chamado de filho de Deus. Hick (2005, p. 126; 143) diz:

Na minha opinião, ele era, inequivocamente, um homem, mas um homem aberto à presença de Deus num grau verdadeiramente impressionante e que era alimentado por uma consciência de Deus extraordinariamente intensa. Foi isso o que nele tornou Deus real para outras pessoas e revolucionou a vida de muitas pessoas que o encontraram, convocando-as a viver do modo que é natural na presença de Deus, uma vida de confiança e amor, e plena cura e pacificação num mundo abatido e quebrantado. [...] Estou seguro de que não se tem de crer que Jesus era a segunda pessoa de uma Trindade divina para aceitar seu ensinamento a respeito do amor de Deus.

Um novo consenso, ou próximo disso, que emergiu da tendência do antigo exclusivismo é hoje chamada de inclusivismo. A maior parte do pensamento cristão já mudou do exclusivismo intolerante para o inclusivismo benevolente. Mas esse inclusivismo, não menos que o exclusivismo, deita raízes na reivindicação de um cristianismo exclusivista como o *locus* da completa revelação divina e único caminho de salvação adequado. Os não-cristãos podem ser salvos porque, mesmo desconhecendo Cristo, estão secretamente unidos a Ele. Contudo, o que os não-cristãos desconhecem como verdade salvífica é a Igreja, que é o instrumento de Deus para redenção. Portanto, toda verdade cristã precisa ser revista e olhar para o cristianismo em um contexto pluralista, como uma religião entre as grandes religiões do mundo, dentro do fluxo da vida religiosa através da qual as pessoas buscam a realidade última, que os cristãos conhecem como Pai celestial (HICK, 1987, p. 21-23). A única teologia válida das religiões será a do pluralismo religioso, teocêntrica, que explica todos os fenômenos, transcende toda a pretensão cristã de um papel privilegiado e universal para Jesus Cristo e finalmente estabelece o diálogo inter-religioso como um nível de autêntica igualdade.

### 2.3 Pluralista

O paradigma teocêntrico, denominada também de pluralista, é uma virada teológica que nos obriga a olhar a história do pluralismo religioso a partir de uma hermenêutica nova da proposta cristã de religião de salvação entre as religiões do mundo e se contrapõe ao cristocentrismo inclusivista (DUPUIS, 2004, p. 109). Susin, no editorial da revista *Concilium* (2007/1, p. 10-11), que trata do pluralismo religioso como “paradigma emergente”, diz que este “é um trabalho de parto, com dor e aflição, ensaiando novas categorias, experimentando alguns neologismos. Realidades novas necessitam de linguagens novas, com todos os riscos e incômodos que isso comporta, a começar por mal-entendidos. Essas asserções não parecem exageradas tendo em conta que uma teologia pluralista deve considerar outras possibilidades de mediação salvífica, em contraposição à idéia de eleição de um salvador e de seu povo. “A revelação perde assim seu caráter de processo isolado milagroso ou arbitrário”, já que “nenhuma religião sozinha é capaz de determinar o destino da humanidade”, senão que todas as religiões contribuem para a salvação da humanidade (QUEIRUGA, 2007/1, p. 111; 130). Nesta nova perspectiva, quem está no centro é Deus e somente Ele. As várias religiões, até mesmo o cristianismo, representam “caminhos”, “meios” que levam a Deus.

O Concílio Vaticano II deu passos importantes nesse sentido, uma “evolução propriamente revolucionária” (GEFFRÉ, 2004, p. 133) quando reconheceu a necessidade de “promover a unidade e a caridade entre os homens, ou melhor, entre os povos, [...]” (*Nostra Aetate* - NA 1) e considerou que “todos os povos constituem, com efeito, uma só comunidade: têm uma só origem, já que foi Deus quem fez habitar toda a raça humana sobre a face da terra; têm também um só fim último, Deus [...]” (NA 1; At 17,26). Segundo Geffré (2004, p. 156) “não se pode isolar os não-cristãos das tradições religiosas a que pertencem” e que os “Padres da Igreja” percebiam a “presença universal do ‘Logos’ como princípio universal da manifestação de Deus” e da salvação em todas as religiões, mas ainda condicionado à presença universal de Jesus Cristo.

Às vezes os discursos no meio eclesial parecem brotar de nascentes bem diferentes. Por um lado, enquanto o “Papa convida os líderes de outras religiões a

se reunirem para orar pela paz [...], por outro, [...] o Vaticano tacha as outras religiões de objetivamente deficientes” (AMALADOSS, 2002, p. 189; 186), à semelhança do que se pensava antes do Concílio Vaticano II, quando o “cristianismo considerava-se o único meio de salvação e a única religião verdadeira”. Neste caso, a credibilidade fica prejudicada porque a percepção que se tem é de uma mensagem dupla, ainda mais porque um líder católico tem representatividade dentro do sistema organizacional de que dispõe a Igreja católica romana, diz Michael Amaladoss, uma referência crítica à *Dominus Iesus*<sup>49</sup>, de Joseph Ratzinger (2006). Amaladoss (2002, p. 190) considera, ainda, que

peças sérias, no que diz respeito ao diálogo inter-religioso, não dizem que todas as religiões são a mesma coisa ou são todas iguais. Estamos dialogando não com religiões, mas com pessoas. Estamos dizendo que a graça salvífica de Deus chega às pessoas, onde quer que estejam. Estamos sugerindo que as várias religiões facilitam o encontro salvífico divino-humano. Todos os sistemas e instituições religiosas, inclusive a Igreja, têm suas limitações e pecabilidade.

Também o chamado paradigma pluralista da diversidade religiosa, visto por alguns teólogos como uma oportunidade na missão da Igreja católica romana, enfrenta resistência de outros. Knitter (2007, p. 99) descreve assim esta questão:

Existem na Igreja os que olham para a chamada teologia do pluralismo das religiões como uma espécie de cavalo de Tróia, que traz em seu bojo teólogos que, uma vez dentro dos muros da Igreja, irão destruir suas riquezas missionárias. Um destacado exemplo desse temor é o Cardeal Ratzinger em *Dominus Iesus*. Podemos dizer que a motivação dominante para esta declaração, como se afirma em sua introdução e conclusão, é que “o perene anúncio missionário da Igreja é hoje posto em causa por teorias de índole relativista” que estão à espreita nas novas teologias pluralistas das religiões.

O modelo de salvação teocêntrica, na teologia de Hick (1982, p. 70-71), afirma que Deus é o centro da fé e não o cristianismo ou outra religião. Ele é o sol, fonte originante de luz e vida, que todas as religiões dele refletem em seus próprios diferentes caminhos:

---

<sup>49</sup> “22. Com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse o instrumento de salvação para *toda* a humanidade (cf. At 17,30-31). Esta verdade de fé nada tira ao fato de a Igreja nutrir pelas religiões do mundo um sincero respeito, mas, ao mesmo tempo, exclui de forma radical a mentalidade indiferentista « imbuída de um relativismo religioso que leva a pensar que “tanto vale uma religião como outra” ».

Vale a pena repetir que, assim como a astronomia ptolemaica poderia ser desenvolvida, não apenas a partir do ponto de vista da terra, mas de qualquer dos outros planetas, assim também uma teologia ptolemaica pode ser desenvolvida não só do ponto de vista cristão, mas de igual forma do ponto de vista de qualquer fé. Por exemplo, o hinduísmo como centro pode dizer que cristãos devotos são hindus implícitos, em virtude de seu sincero desejo de buscar a verdade, mesmo que eles ainda não saibam o que é a verdade. Outras religiões fornecem apenas o caminho “normal” da salvação, enquanto o hinduísmo é a maneira “extraordinária”, onde a verdade é manifesta, enquanto nas outras religiões é latente. O hinduísmo não é uma religião, mas a verdade eterna, julgando e substituindo todas as demais religiões. A postura ptolemaica pode ser tomada por qualquer pessoa. Mas essa postura só poderia servir como uma posição provisória, enquanto preparávamos nossas mentes para uma revolução copernicana. Copérnico percebeu que o sol, e não a terra, é que está no centro e que todos os corpos celestes, incluindo a nossa própria terra, giram em torno dele. Da mesma forma nós temos de perceber que Deus é o centro universal das crenças e não o cristianismo ou qualquer outra religião. Deus é o sol, a fonte originante de luz e vida, que todas as religiões refletem em suas próprias e diferentes maneiras.

A “revolução copernicana” produziu um modelo teocêntrico para as teologias das religiões. Knitter (1985, p. 166-167), depois de analisar algumas propostas (John Hick, cristão evangélico de origem; Raimundo Panikkar, um padre católico romano; Staley Samartha, da igreja do sul da Índia) acredita que o modelo teocêntrico aborda as insuficiências e preserva os valores de todos os outros modelos estudados por ele. Embora tenha reservas sobre alguns argumentos individuais usados por seus proponentes, Knitter (1985, p. 182-186) diz que o teocentrismo “tem maior comprometimento para o futuro do diálogo inter-religioso e para a contínua evolução do significado de Jesus Cristo para o mundo”. Isso porque desde o início do cristianismo os primeiros cristãos já entendiam a igreja como diversa, apesar de alguns textos afirmarem que Jesus é o “único mediador” entre Deus e a humanidade (1Tm 2,5), ou que não há outro nome pelo qual as pessoas possam ser salvas (At 4,12), ou, ainda, *one and only or final* (um e único ou definitivo). São apenas linguagem utilizada naquele contexto, mas não significa a mensagem central do Novo Testamento. A linguagem exclusivista cristã é semelhante à linguagem que o marido usa para sua esposa (ou vice-versa): “você é a mulher mais bonita no mundo ... você é a única para mim”, refere-se apenas ao contexto do casal em momentos de intimidade e certamente é verdade. Mas isso não significa que o marido tenha de fazer um juramento de que não há absolutamente nenhuma outra mulher tão bonita quanto a dele, ou que não houvesse no mundo nenhuma outra mulher com a qual ele não pudesse se casar. Apenas são mensagens contextuais.

Schillebeeckx (1994, p. 190) também acredita que essas assertivas neotestamentárias “são naturalmente afirmações de fé; são linguagem de confissão de fé, e de maneira alguma linguagem objetivamente ou constante e, sendo assim, verificável”, o que não significa uma evidência “exclusiva de verdade”. Mas diz, também, que não é possível, por uma interpretação hermenêutica, reduzir todas essas afirmações a uma “retórica de fé ou florescência exagerada de estilo, como namorados se dizem entre si: ‘você é tão bonito como ninguém no mundo’”. Esse tipo de linguagem é uma linguagem relacional, subjetiva, enquanto a linguagem de confissão de fé pode ser objetiva, ainda que não seja causadora desta, porque ela pode comunicar algo, pessoal ou coletivo, mais profundo. Portanto, para os cristãos os textos que afirmam a universalidade salvadora de Jesus de Nazaré lhes são eficazes e convictos. Conforme Schillebeeckx (1994, p. 208; 214), “Os cristãos [...] encontram salvação para si só em Jesus, que eles confessam como o Cristo”, mas a ação divina de salvação vai além de Jesus, tendo em vista que

a revelação de Deus em Jesus, tal como no-la prega o evangelho cristão, não significa absolutamente que Deus absolutize uma particularidade histórica (ainda que seja a de 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. Poder-se-ia dizer: Deus aponta passando por Jesus Cristo no Espírito a si mesmo como Criador e Redentor: como um Deus dos homens, de todos os homens. Deus é absoluto, mas nenhuma religião particular é absoluta.

Como se pode notar, o critério de salvação para os pluralistas é teocêntrico, em que Deus, ou outro termo equivalente aceito pelas religiões, é a meta a ser alcançada, pois que há uma superabundante riqueza e variedade das automanifestações de Deus à humanidade. Essas são afirmações teológicas e filosóficas profundas e axiomáticas que podem ser evidenciadas nas Escrituras. Mesmo para os que acreditam que Jesus é o Cristo (salvador, redentor), essa crença não pode esgotar o significado das intervenções de Deus na história da humanidade.

## 2.4 A salvação no judaísmo

O judaísmo tem como princípio a observância da *shemah*: “Ouve, ó Israel: lahweh nosso Deus é o único lahweh” (Dt 6,4) que reafirma a crença no monoteísmo. Conforme Scherer (2005, p. 41)

*A tarefa do povo (de Israel) é guardar o caminho do Senhor e praticar a justiça e o direito (Gn 18,17-19). A existência de Israel está ligada à expectativa de salvação da humanidade. [...] a esperança que Israel deposita na salvação é também promessa de salvação para a criação inteira.*

O judaísmo sempre esteve vinculado às coisas que acontecem no mundo. Por isso, a salvação se referia à libertação de Israel do imperialismo egípcio por ação de Deus. Dessa forma, a confissão de fé israelita funda no êxodo e no seu entorno, na vida cotidiana neste mundo. “O judaísmo permanece vago a respeito do que exatamente acontece depois da morte [...]. Entretanto, existem indícios de especulação sobre vida após a morte – e crença nela” (EHRLICH, 2012, p. 78), como a crença na ressurreição dos mortos, que contribuiu para a divisão dos saduceus e fariseus, na época do Segundo Templo. Os saduceus, da classe sacerdotal e bem sucedidos neste mundo, não esperavam, nem especulavam sobre o que viria depois da morte. Já os fariseus, da subclasse da sociedade e enfrentavam dificuldades nesta vida, alimentavam a esperança de uma recompensa em outro mundo. O judaísmo rabínico descende do segmento farisaico, que deu origem a todas as formas das religiões modernas, consolidou em sua teologia a crença na vida após a morte (EHRLICH, 2012, p. 78).

## 2.5 A salvação no islamismo

A crença na vida após a morte no Islã é primordial, pois considera que Deus (o Criador, Al-Khaliq) precisa fazer justiça sobre os procedimentos praticados pela pessoa durante a vida terrena. “Toda alma [*nafs*] provará a morte e somente no dia do Juízo cada um de vós receberá a plena recompensa” (Sura 3,185). O Corão não vê a morte como um fim, senão que a alma, libertada do corpo físico, retorna para Deus criador. É Deus quem decide sobre a existência temporal das pessoas na terra (GORDON, 2009, p. 82-83). Conforme Scherer (2005, p. 41-42) “a salvação está

ligada à paz (*salam*) integral, através da entrega e da reconciliação com Deus (*islam*) e espera a felicidade neste mundo e vida depois da morte. Também são anjos que auxiliam a Deus no julgamento das almas antes de partirem para o seu desígnio: céu ou inferno. O inferno é descrito como lugar de fogo que arde intensamente (Sura 101,11) e o céu, ou paraíso, um jardim de lírica beleza, onde correm rios e onde as almas morarão para sempre (Sura 98,8). Como no cristianismo, a teologia islâmica enfrenta a questão do livre arbítrio e em que bases as pessoas serão julgadas o que decorre de uma indagação: Deus criou todas as coisas predeterminadas? (GORDON, 2009, p. 82-86). Para os islamita não existe outro Deus além de Deus e Maomé é o seu enviado.

## **2.6 A salvação no hinduísmo**

Os hinduístas acreditam na imortalidade da alma e na reencarnação. Para alcançar a libertação (*moksha*) a pessoa passa pelo ciclo de nascimento e morte. Renascer significa sofrimento e morte liberdade, que pode ser: como inefável; como união amorosa com o ser supremo, como perder a própria consciência no ser supremo, e como estar na morada celestial de *Vishnu*, morada chamada de *Vaikuntha*. O hinduísta acredita no *karma* (ação), como conceito de recompensa ou castigo na vida além da morte. As boas ações e as más ações não se cancelam mutuamente, daí nasce o conceito de muitas vidas tendo em vista que é preciso experimentar todas as ações. Libertar-se (*moksha*) significa a aquisição de uma sabedoria suprema, que leva a pessoa a conhecer-se como imortal (*amrta*). Neste estágio da vida, cessam os renascimentos cíclicos porque a alma, depois de atravessar o rio *Viraja* (sem paixão) entra no paraíso celestial (*Vaikuntha*), um lugar, conforme alguns escritos, cheio de luz (NARAYANAN, 2009, p. 78-81; SCHERER, 2005, p. 42).

## **2.7 A salvação no budismo**

Siddharta Gautama, confrontado com a possibilidade da morte, entendeu que era preciso renunciar à vida para escapar do ciclo da morte. Criaram-se, então, estratégias para enfrentar os desafios que a morte pode causar ao ser humano: “disciplinas morais e espirituais que assegurem um renascimento favorável até a



prática de meditação e de estudo com a finalidade de permitir que a pessoa se liberte do *samsara* o interminável ciclo de morte e renascimento” (ECKEL, 2009, p. 80). *Samsara* pode significar reencarnação, transmigração ou renascimento, mas apropriadamente significa “andar de maneira errante”. O renascimento pode ocorrer, dependendo do *karma* (ação moral), como ser humano, como uma divindade, como um fantasma ou como um animal, ou, como punição, renascer no inferno. Mas esperança de um budista é tornar-se um ser humano moralmente melhor, de forma a alcançar patamares de uma vida melhor. Há sempre o perigo de decair e não há um estado de reencarnação permanente. Contudo, superado o *samsara*, isto é, cessados todos os desejos mundanos, não há a necessidade de reencarnação. Neste caso, a pessoa alcança o nirvana final (ECKEL, 2009, p. 80-81; SCHERER, 2005, p. 42).

## CONCLUSÃO

Enquanto manifestação própria desse ser humano a religião parece ter sua origem em tempos remotos, desde aparição do homem no cenário histórico. Em todos os lugares e tribos, em toda e qualquer espécie de cultura a religião manifestou-se de alguma forma. Subjetivamente a religião torna-se complexa, “cheia de veneração e fascinação diante daquele Ser que nos supera e para o qual nos sentimos atraídos”. Nesse sentido, pode-se afirmar que o ser humano interpela por sua origem e qual será o seu destino último. Do ponto de vista social, a religião é um conjunto de símbolos, que tem sua origem na experiência de um místico ou de alguma cultura, em busca de Deus, como meta final, o qual é descrito de diversas formas, conforme o modelo de religião concebido. “A raiz da religiosidade é a abertura do homem para o infinito” (RAMPAZZO, 2004, p. 54). Portanto, a pluralidade religiosa parece própria da espécie humana.

Também plural é a realidade que é constituída de uma multiplicidade de entes, conforme a filosofia grega. Plural, na perspectiva kantiana, é a oposição ao egoísmo, egoísmo no sentido de possuir o mundo, em vez de estar no mundo como cidadãos. Plural são, ainda, as substâncias que formam o universo e que apesar disso, se harmonizam e se equilibram, como foi concebido por Kant, plural são, enfim, as ações da humanidade: suas ideias, seu pensamento, suas atitudes. Pluralidades que na teoria filosófica telhardiana recriam o Uno, a Realidade terminal, um estágio evolutivo do mundo, conhecido como noosfera.

Em relação à salvação das pessoas o pluralismo propõe para todas as religiões que é possível encontrar seu próprio caminho para Deus, o Real inefável. Nesta perspectiva quem está no centro é Deus e somente Ele é capaz de redimir o ser humano de suas mazelas mundanas, de suas falhas morais, um ser humano que é intrinsecamente plural e social, inserido numa cultura diversa, que cresce emocional e intelectualmente. Na teoria de Heim a perspectiva é a de que seguidores de religiões diferentes cheguem a resultados diferentes na vida depois da morte, um entendimento de que as propostas religiosas ou de crenças em redor do mundo pode não pensar em um Deus como meta final. Também há o

entendimento de que apenas um caminho é capaz de alcançar a Deus, conhecido como proposta exclusivista, ou, no máximo, inclusivista. Nesta última, encontram-se as teorias cristocêntricas com uma imensa gama de possibilidades de salvação mediada por Jesus Cristo.

A salvação dos não-cristãos, numa perspectiva da teologia pluralista, teocêntrica, está longe de um desfecho consensual entre os teólogos e filósofos que aceitam participar de uma hermenêutica nova da mensagem cristã e, conseqüentemente, a construção de novos paradigmas ainda aparece como uma hipótese. A resistência a situações novas é natural e compreensível. O pluralismo “não acontece por imperfeição e nem deve ser acolhido com gesto de tolerância. [Talvez] ainda pesa sobre nós a razão helênica de que o ‘múltiplo’ é degradação e defeito, enquanto *unum est totum*” (SUSIN, 2007, p. 140). Trata-se de uma especulação metafísica de Platão que reduzia toda realidade e toda substância ao uno, que carrega em si o todo. Se o todo é a perfeição, o múltiplo certamente representa a depravação. Por analogia a esse princípio filosófico a diversidade de caminhos se apresenta como desvios da doutrina que afirma a origem única de todas as coisas.

Panikkar constrói uma figura estilística que não desfaz os conceitos já assegurados sobre a possibilidade salvífica de cada pessoa, mas minimiza os seus efeitos, colocando-os em um espaço onde os cursos dos caminhos possam seguir destinos diferentes e se distanciarem entre si. Ele (1999, p. 14) diz que as religiões são como os diversos caminhos que conduzem para o cume. No vale eles estão distantes e são diversos, mas, na medida em que se aproximam do cume, eles tendem a reunir-se, “a certa altura não existem mais abismos; os caminhos se reúnem além dos vales”, não há diferenças. As diferenças estão no vale, mas não no pico da montanha. Ali, todos se aproximam para o único Deus, Mistério, Real inefável.

Utilizamos a abordagem da oposição entre os princípios teóricos de vários autores, recorrendo ao recurso interpretativo de textos filosóficos e teológicos na tentativa de encontrar um caminho, ou caminhos que apontassem favoravelmente em direção à nossa hipótese: a existência de outros caminhos de salvação além do

modelo proposto pelos cristãos. O discurso utilizado por Craig, por exemplo, gira em torno dos textos bíblicos, argumentos construídos sobre recursos tautológicos da filosofia, mas que não resolve as epistemologias filosóficas utilizadas por outros autores, como Hick e ou Panikkar. Talvez esteja aí a dificuldade de resolução do “conflito dos pares epistêmicos” de que fala Basinger. Entendemos que essa intrincada rede da epistemologia filosófica e teológica não pode ser analisada detalhadamente nesta dissertação, senão em outro nível de trabalho acadêmico, em face das restrições que lhes são próprias.

O que encontramos, considerando os modelos discutidos pelas teologias das religiões os quais, em minha opinião, ainda se encontram em pleno debate, foi uma tendência de dupla mudança de paradigma. Primeiro do eclesiocentrismo para o cristocentrismo e deste para o teocentrismo, também chamado de pluralismo religioso. Dessa forma, nossa dissertação não se demonstrou conclusiva em torno da hipótese inicial, da pluralidade de caminhos salvíficos, mas as discussões apontaram para uma tendência de convivência e respeito mútuo entre as grandes religiões mundiais, como defendemos. No entanto, a visão panorâmica da variedade de caminhos de salvação, talvez apenas como um suporte, traz para o debate as teses pluralistas em oposição às teses exclusivistas, como é próprio da dialética (entendida aqui apenas no sentido de contradições entre as teorias, como já dissemos). Temos a consciência de que oferecemos, assim como as parteiras, caminhos para a luz, em direção à verdade. Procuramos oferecer as proposições de teólogos e filósofos reconhecidos na tentativa de minimizar os erros e as falsas opiniões, em favor do que é universal. Cabe aos leitores e interessados no devir das últimas coisas construir seus próprios discernimentos sobre sua fé e sua crença, como a maiêutica socrática que defende um conhecimento *a priori* dentro do homem o qual ele mesmo tem de descobrir. Particularmente descobrir com Hans Küng (2004, p. 17; 280) que

não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões.  
Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões.  
Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais.  
Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um etos global, uma ética para o mundo inteiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Pluralismo. In: *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bose Ivoni Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 765.

AMALADOSS, Michael. Religiões: violência ou diálogo? In: *Perspectiva Teológica* n. 93. Belo Horizonte: 2002. p. 179-196.

AMERIKS, Karl. Kant, Immanuel. In: *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, 2. ed. dirigido por Robert Audi. Tradução de Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo: Paulus, 2011. p. 533-538.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Uma história de Deus*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BASINGER, David. *Religious diversity: a philosophical assessment*. Hants: Ashgate Publishing Company, 2002.

BELLAH, Robert N. and JOAS, Hans (editors). *The Axial Age and its consequences*. Harvard: President and Fellows of Harvard College, 2012.

BERGER, Peter L. Introduction: Between relativism and fundamentalism. In: BERGER, Peter L. (editor). *Between relativism and fundamentalism: religions resources for a middle position*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010, p. 1-13.

\_\_\_\_\_. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 7. ed. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 2011.

BERGER, Peter e ZIJDERVELD, Anton. *Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar um fanático*. Tradução de Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERGERON, Richard. *Fora da Igreja também há salvação*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2009.

BÍBLIA DE JEUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Saborear a fé em meio à pluralidade: os caminhos da teologia em meio ao diálogo inter-religioso. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, n. 99, p. 221-239, maio/ago. 2004.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as religiões*. Tradução: Gilmar Saint'Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 1997.

CRAIG, William Lane. *Apologética para questões difíceis da vida*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em guarda: defende a fé cristã com razão e precisão*. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CROATTO, José Severino. *As liguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3. ed. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2010.

DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO: sobre o Ecumenismo. In: COSTA, Lourença (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 215-240.

DiNOIA, J. A. *The diversity of religions: a Christian perspective*. Washington: Catholic University of America Press, 1992.

DUPUIS, Jacques. *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Paulinas, 1991.

\_\_\_\_\_. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Sal Terrae, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Cristianismo e as Religiões: do desencontro ao encontro*. Tradução de Oralando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2004.

ECKEL, Malcolm David. *Conhecendo o budismo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados*. Tradução de Mitiyo Murayama. Petrópolis: Vozes, 2009.

ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. Religião do Tibet. In: *Dicionários das Religiões*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 261.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: de Maomé à idade das reformas*, v. III. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EHRlich, Carl S. *Conhecendo o judaísmo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares santos*. 2. ed. Tradução de Daniela Barbosa Henrique. Petrópolis: Vozes, 2012 .

GEERING, Lloyd. *Fundamentalismo: desafio ao mundo secular*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e intepretar: a virada hermenêutica da Teologia*. Tradução de Lúcia M. Endlich Ortch. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. O Deus de Jesus e os possíveis da história. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. In: *Concilium* n. 308. Petrópolis: Vozes, 2004b. p. 74[698]-83[707].

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 2. ed. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

GIRARD, René e VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil*. Tradução de Antônio Bicarato. Aparecida: Santuário, 2010.

GORDON, Matthew. *Conhecendo o islamismo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados*. Tradução de Gentil Avelino. Petrópolis: Vozes, 2009.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzi até os nossos dias*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2005.

HEIM, S. Mark. *Salvations: truth and difference in religion*. New York: Orbis books, 1995.

H. RUSCHE e M. SECKLER. Não cristãos. In: *Dicionário de Teologia*, v. 4. dirigido por Heinrich Fries. São Paulo: Loyola, 1970, p. 23.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HICK, John. *God has many names*. Philadelphia: The Westminster press, 1982 (reimpressão: 1998).

\_\_\_\_\_. The non-absoluteness of Christianity. In: HICK, John and KNITTER, Paul F. editors. *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions*. Eugene, Oregon: Orbis Books, 1987, p.16-36.

\_\_\_\_\_. *A Metáfora do Deus Encarnado*. Tradução de Luís Henrique Dreher. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *An interpretation of religion: human responses to the transcendent*. 2. ed. New Haven (USA) and London: Yale University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões*. Tradução de Luís Henrique Dreher. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1997.

HUNTER, James Davison. Fundamentalism and relativism together: reflections on genealogy. In: BERGER, Peter L. (editor). *Between relativism and fundamentalism: religions resources for a middle position*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010, p. 17-34.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Redução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Nova Cultura, 2000, p. 202-211.

KAUFMAN, Gordon. *God the problem*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

KIENZLER, Klaus. *El fundamentalismo religioso*. 3. reimpressão. Madrid: Alinza Editoria, 2011.

KNITTER, Paul F. *No other name? a critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1985.

\_\_\_\_\_. Toward a liberation theology of religious. In: HICK, John and KNITTER, F. Paul, editors. *The myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions*. Eugene, Oregon: Orbis Books, 1987. p. 178-200.

\_\_\_\_\_. *One earth many religions: multifaith dialogue & global responsibility*. Maryknoll: Orbis Books, 1995.

\_\_\_\_\_. A transformação da missão no paradigma pluralista. In: *Concilium* 319. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 99-119.

\_\_\_\_\_. *Introdução às teologias das religiões*. Tradução de Luiz Fernando Gonçalves Pereira. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. *Jesus e os outros nomes: missão cristã e responsabilidade global*. Tradução de Leszek Lech. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. *Without Buddha I could not be a Christian*. Oxford: Oneworld, 2011.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 1999.

\_\_\_\_\_. *Igreja católica*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

\_\_\_\_\_. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004.

LECOMPTE, Denis. *Do ateísmo ao retorno da religião: sempre Deus?* Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2000.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MANCUSO, Vito. *El alma y su destino: com uma carta de Carlo Maria Martini*. Valencia: Tirant lo Blanch: 2009.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. Atlas: São Paulo, 2007.



MATTEI, Roberto de. *A ditadura do relativismo*. Porto: Civilização, 2008.

MORELAND, J. P. e CRAIG, William Lane. *Filosofia e cosmovisão cristã*. Tradução de Emirson Justino e outros. São Paulo: Vida Nova, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 5. ed. São Paulo: HUCITEC; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1998, p. 89-104.

MIRANDA, Mário França de. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

NARAYANAN, Vasudha. *Conhecendo o hinduísmo: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados*. Tradução de Gentil Avelino. Petrópolis: Vozes, 2009.

O'COLLINS, Gerald & FARRUGIA, Edward G. Salvation. In: *A concise dictionary of Theology*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2000, p. 233.

\_\_\_\_\_. Pluralism. In: *A concise dictionary of Theology*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2000, p. 204-205.

\_\_\_\_\_. Death of God Theology. In: *A concise dictionary of Theology*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2000, p. 60.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo; Belo Horizonte: Paulinas; PUC Minas, 2007.

PANIKKAR, Raimundo. The Jordan, the Tiber and the Ganges: three Kairological moments of Christic self-consciousness. In: HICK, John and KNITTER, F. Paul, (editors). *The myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions*. Eugene, Oregon: Orbis Books, 1987. p. 89-116.

\_\_\_\_\_. *The intra-religious dialogue*. 2. ed. New York/Mahwah: Paulist Press, 1999.

PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian belief*. New York: Oxford, 2000.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *O Diálogo das religiões*. Tradução de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação. Tradução de Gentil Avelino Tilton. In: *Concilium*, 319, p. 110-131. Petrópolis: Vozes, 2007/1.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. 3. ed. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 2004.

RAMPAZZO, Lino. *Antropologia Religiões e Valores Cristãos*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

RATZINGER, Joseph. *Dominus Iesus*. Congregação para a Doutrina da Fé, Vaticano, 2000. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html)>. Acessado em 31.8.2013.

RICHARD, Pablo. As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 d.C). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana - RIBLA*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1995/3, n. 22, p. 7 [287] – 21 [301].

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia, hermenêutica e teoria literária: interdisciplinaridade na teologia da revelação. *Atualidade Teológica*, PUC-Rio, ano XIV, n. 36, p. 348-375, set./dez. 2010.

RUSCHE, H; SECKLER, M. Não-cristãos. In: FRIES, Heinrich (Org.) *Dicionário de Teologia*, v. IV. Tradução de teólogos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma. São Paulo: Loyola, 1970, p. 13-27.

SCHERER, Burkhard (org.). *As grandes religiões: temas centrais comparados*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. 1. ed., 3. reimpressão. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994 (2012, reimpressão).

\_\_\_\_\_. *Jesus, a história de um vivente*. Tradução de Frederico Stein. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHRAG, Calvin O. Pluralismo. In: *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, 2. ed. dirigido por Robert Audi. Tradução de Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo: Paulus, 2011, p. 731.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 20. ed. São Paulo: Cortez, 1998.

SMITH, Robin. Dialética. In: *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, 2. ed. dirigido por Robert Audi. Tradução de Edwino Aloysius Royer et al. São Paulo: Paulus, 2011, p. 231.

SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. Tradução de Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SUSIN, Luiz Carlos. Refletindo o percurso: um clamor e uma luz que vêm de toda parte. *Concilium*, n. 319. Petrópolis: Vozes, 2007/1, p. 139-145.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. Diálogo Inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, CES: 2002, n. 93, p. 155-177.

\_\_\_\_\_. Karl Rahner e as religiões. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: CES, 2004, n. 98, p. 55-74.

\_\_\_\_\_. O pluralismo religioso como novo paradigma para as religiões. *Concilium*, n. 319. Petrópolis: Vozes, 2007/1, p. 24-32.

TELHARD DE CHARDIN, Pierre. *Meu universo e a energia humana*. Tradução de José Luis Archanjo. São Paulo: Loyola, 1980.

\_\_\_\_\_. *O fenômeno humano*. Tradução de José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006.

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

TRILLING, W; SEMMELROTH, O. Salvação. In: FRIES, Heinrich (Org.) *Dicionário de Teologia*. v. V. Tradução de teólogos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma. São Paulo: Loyola, 1970, p. 143-155.

VALDECANTOS, Antonio. *Contra el relativismo*. Madrid: Visor Dis S.A., 1999.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. O paradigma pluralista: tarefas para a teologia para uma releitura pluralista do cristianismo. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. *Concilium*, 319. Petrópolis: Vozes, 2007/1, p. 33-42.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. 4ª. ed., 3ª. reimpressão. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora UnB, 2012.

## GLOSSÁRIO<sup>50</sup>

**Cristãos anônimos:** Trata-se de uma categoria de pessoas que não estão aderidas por nenhum meio ao cristianismo. Essas pessoas podem ser salvas desde que não tenham agido contra sua consciência moral, tendo em vista o caráter histórico da salvação e da revelação. “Todo homem é alcançado pela graça de Deus, e por isso todo homem é um cristão anônimo obrigado porém a se tornar cristão explícito” (Karl Rahner).

**Cristocentrismo inclusivista:** toda salvação dá-se só por meio de Cristo. Cristo é o mediador constitutivo da salvação. As religiões não-cristãs são vistas como possíveis vias de salvação, enquanto orientadas, constitutivamente, para o evento de Cristo.

**Era Axial:** Termo usado por historiadores para denominar o período de 800 a 200 da a.C. uma época de transição na qual surgiram as grandes religiões do mundo civilizado.

**Exclusivismo:** Cristo é o único e exclusivo mediador de salvação e a Igreja é a única e exclusiva instituição de salvação (*Extra Ecclesiam nulla salus*). As religiões não-cristãs são falsas e idólatras (ver: Modelo de Substituição).

**Modelo de Aceitação:** Aceita de forma equilibrada a real diversidade de todas as crenças. As tradições religiosas que estão no mundo são mesmo diferentes e temos de aceitar essas diferenças. Não enfatiza uma particularidade de uma religião de forma que as outras se sintam ameaçadas, nem enfatiza a validade de todas elas de maneira a obscurecer as efetivas diferenças específicas.

**Modelo de Complementação:** “o Uno dá completude ao vário” as religiões se realizam em complemento à religião dominante, absoluta. Altera o axioma “Fora da Igreja não há salvação” para “Sem a Igreja não há salvação”. As demais religiões são vistas como caminhos de salvação (ver: Cristãos anônimos; Cristocentrismo inclusivista; Teoria do acabamento ou teologia do cumprimento ).

**Modelo de Mutualidade:** várias religiões verdadeiras convocadas para o diálogo. Faz-se uma releitura da Bíblia à luz de sua nova experiência com outras religiões e buscam-se novas maneiras de compreender Jesus que possibilitem ser abertas às demais religiões, sem deixar a relação com a própria fé (Ver: pluralismo).

**Modelo de substituição total:** somente uma religião é verdadeira entre as várias religiões. As comunidades das demais crenças são deficientes, ou tão aberrantes, que o cristianismo precisa entrar e lhes tomar o lugar. Esta tese se baseia no fundamentalismo de que somente as escrituras e a fé em Jesus Cristo são capazes de redimir o homem decaído. Karl Barth foi quem inspirou a maioria dos missionários protestantes em reconhecer que Jesus é a única luz salvadora revelada por Deus. (ver: Exclusivismo).

---

<sup>50</sup> Os textos deste glossário são baseados nos autores: Armstrong, Bergeron, Dupuis, Vigil, Knitter e Panikkar,

**Modelo substituição parcial:** admite a revelação genuína de Deus nas demais religiões. Deus se exprime por intermédio de outras religiões, chamada de “revelação original” ou “revelação geral”, mas esta revelação geral não garante a salvação. A revelação é totalmente insuficiente, pois a salvação é efetuada por Jesus Cristo e por ele somente (Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg).

**Pluralismo de fato:** todas as instituições, religiões, ou concepções e práticas religiosas são tratadas de igual forma no espaço público.

**Pluralismo de *lure* (de direito ou de princípio):** a pluralidade é o modo de ser do cosmos e da humanidade. São plurais as raças, as etnias, as culturas, as filosofias, as religiões. A realidade humana e cósmica é essencialmente múltipla, polimorfa, complexa, variável e misteriosa. O pluralismo religioso é de princípio, se funda na própria história do ser humano.

**Pluralismo de orientação:** afirma que as pessoas podem racionalmente sustentar que suas crenças religiosas são superiores às dos outros (busca-se a verdade, mas mantendo-se sob sua verdade) e por esse mesmo motivo os seus caminhos de salvação podem chegar a lugares diferentes. Desse ponto de vista o que existe são salvações e não apenas uma salvação. Esta teoria procura salvaguardar duas importantes verdades. Primeiro, para alguma dada perspectiva cultural, apenas uma teoria interpretativa é apropriada. Segundo, todas as interpretações são de uma necessária perspectiva. Dessa maneira, o pluralismo é real, não simplesmente multifacetado. A fé pode ser uma, mas ela não é de tal maneira que muitas interpretações podem ser reconciliadas dentro de uma teoria compreensiva. A iluminação budista e a salvação cristã são diferentes porque são mesmo diferentes.

**Pluralismo religioso:** é o reconhecimento da verdade e da salvação entre as religiões, que presumidamente pensam em uma salvação e os meios eficazes para atingir o objetivo final do ser humano.

**Pluralismo unitivo:** é uma nova compreensão de unidade das religiões, diferente do velho conceito racional de uma religião mundial, ou de um sincretismo ou de um imperialismo religioso. Significa a união de cada unidade das religiões que, embora perdendo um pouco sua individualidade, será chamada a desenvolver um grau de profunda e dependente relação mútua.

**Teocentrismo:** A ação salvadora é de iniciativa de Deus, pelo seu amor salvífico, que desde sempre está em ação no mundo, mas ela não é mediada somente por Cristo, embora Cristo seja a norma. As religiões não-cristãs são caminho de salvação, mas na formulação apresentada pelo evento Jesus Cristo.

**Teocentrismo pluralista:** A salvação é operada somente por Deus. Jesus se encontra em Deus, mas Deus não é encontrado apenas em Jesus. As grandes religiões mundiais são como diferentes respostas humanas à única realidade divina, as quais incorporam diferentes percepções que se formaram em diferentes circunstâncias históricas e culturais. Todas as religiões são válidas e nenhuma é superior a outras. John Hick é o principal defensor desta tese.

**Teoria do acabamento ou teologia do cumprimento:** Só o cristianismo é uma religião sobrenatural enquanto expressão do movimento do ser humano para Deus. As demais religiões são consideradas naturais e encontram o seu acabamento, sua plenitude, no cristianismo (Jean Daniélou, Henri de Lubac).