

“Eu sou o caminho, a verdade e a vida”

A exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões

Hermann Brandt*

Resumo: Partindo da aparente incompatibilidade entre a afirmação da exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as outras religiões, o autor expõe e discute brevemente três modelos: o exclusivista, o inclusivista e o pluralista, criticando a este último por sua visão estática do relacionamento entre as religiões. Num segundo passo, expõe suas próprias teses sobre a relação entre exclusividade e capacidade de diálogo, primeiramente com base no conceito de missão examinado do ponto de vista da ciência da religião, e depois, do ponto de vista cristão, a partir da simultaneidade das posturas exclusivista, inclusivista e pluralista num nível existencial e a partir de um questionamento teológico da exclusividade “do cristianismo”.

Resumen: Partiendo de la aparente incompatibilidad entre la afirmación de la exclusividad del cristianismo y la capacidad para el diálogo con las otras religiones, el autor expone y discute brevemente, tres modelos: el exclusivista, el inclusivista y el pluralista, criticando este último por su visión estática de la relación entre las religiones. En un segundo paso, expone sus propias tesis sobre la relación entre exclusividad y capacidad de diálogo, primeramente con base en el concepto de misión examinado desde el punto de vista de la ciencia de la religión, y después desde el punto de vista cristiano, partiendo de la simultaneidad de las posturas exclusivistas, inclusivistas y pluralistas en un nivel existencial y a partir de una interrogación teológica acerca de la exclusividad “del cristianismo”.

Abstract: Beginning with the apparent incompatibility between the affirmation of the exclusiveness of Christianity and the capacity for dialogue with the other religions, the author expounds and briefly discusses three models: the exclusivist, the inclusivist and the pluralist, criticizing the latter because of its static view of the relationship among religions. In a second moment, the author expounds his own theses about the relationship between exclusivism and the capacity to dialogue, first using as a base the concept of mission examined from the perspective of the science of religion, and then from the Christian perspective starting with the simultaneity of the exclusivist, inclusivist and pluralist postures on an existential level and a theological questioning of the exclusiveness “of Christianity”.

* Professor do Departamento de Missiologia e Ciência da Religião da Universidade de Erlangen-Nürnberg. Endereço: Jordanweg 2, D-91054 República Federal da Alemanha. E-mail: miss.rel@firemail.de

A afirmação “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” é uma palavra de Jesus que consta nos chamados discursos de despedida no Evangelho de João (14.6). Tomé, o apóstolo “incrédulo”, havia perguntado a Jesus: “Senhor, não sabemos para onde vais; como saber o caminho?” Esta pergunta é respondida por Jesus com as palavras “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, e ele acrescenta de maneira provocadora: “ninguém vem ao Pai senão por mim”. Esse acréscimo provocador é, em termos de conteúdo, o que expressa o conceito “exclusividade” contido no título deste artigo. Esse substantivo encerra o verbo latino *excludere* = segregar, excluir, deixar do lado de fora. Quando falamos de exclusivo ou de exclusividade, referimo-nos com isso, p. ex., a um carro particularmente caro, ou seja, da classe dos carros exclusivos. Ele é tão exclusivo, que pessoas de classe média estão “excluídas” da aquisição desse produto de primeira linha. Conhecemos essa exclusividade mais ainda no relacionamento inter-religioso, a saber, quando uma religião se considera a única verdadeira e, com isso, exclui todas as outras de sua verdade. Justamente o cristianismo é, como sugere o tema, tal religião exclusiva. E isso se deve ao fato de que, segundo a concepção cristã, o caminho para Deus é possibilitado e aberto unicamente “por Jesus Cristo”. “Ninguém vem ao Pai senão por mim” – no Evangelho de João isto é, afinal, o legado que Jesus deixa a seus discípulos. Ele é o único acesso ao Pai. Todos os outros acessos a Deus parecem ficar excluídos por Jesus Cristo.

Por isso, é bastante compreensível que teólogos interessados no diálogo entre as religiões e muitas pessoas engajadas pela paz entre as religiões encarem justamente a cristologia, ou seja, a doutrina sobre a pessoa e obra de Jesus Cristo, como obstáculo no caminho para a paz religiosa. Muitos chamam a cristologia de pedra de tropeço no caminho para o diálogo inter-religioso. Com isso se coloca o problema em toda a sua contundência: não existe uma contraposição insolúvel entre a exclusividade do cristianismo (sua “reivindicação de absolutidade”), por um lado, e a capacidade para o diálogo com as religiões, por outro? Não seria arrogância e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade em termos de conteúdo aferrar-se à exclusividade do cristianismo e, ao mesmo tempo, travar um diálogo com outras religiões? Não deveríamos ser honestos e admitir que ou se faz uma coisa ou então a outra? Portanto: quem se aferra à exclusividade do cristianismo é incapaz de dialogar com as religiões. Ou então: quem quiser entrar em diálogo com outras religiões tem de abrir mão da tese da verdade e mediação da salvação exclusivas do cristianismo. O tema, portanto, não deveria ser, antes: A exclusividade (ou o caráter provinciano!) do cristianismo e a incapacidade para o diálogo com as religiões?

1 - A chamada teologia pluralista das religiões

Há vários anos se está travando um debate intensivo em torno da teologia pluralista da religião, inicialmente no âmbito anglo-americano e agora também no de fala alemã. A pergunta que está em pauta é: como se deve definir o relacionamento mútuo das religiões, e defini-lo de uma forma teologicamente sustentável? Trata-se, pois, de uma teologia das religiões, e aliás, mais exatamente, quase exclusivamente de uma teologia cristã. Os autores dessa tendência teológica são cristãos, e os debates sobre essa teologia são travados principalmente por cristãos.

Essa teologia parte da importante observação de que todas as religiões mundiais reivindicam ser verdadeiras e conduzir as pessoas à salvação. Mas só há uma verdade e uma salvação. Como se relaciona isso com a diversidade e multiplicidade das religiões? A resposta para esta pergunta é buscada mediante a apresentação e avaliação de três posições ou modelos teológicos:

1.1 - Exclusivismo, inclusivismo, pluralismo

1. O modelo exclusivista. Ele afirma que só uma religião, a saber, minha religião, a cristã, p. ex., é verdadeira e leva à salvação. Todas as outras religiões são “excluídas” e, por conseguinte, avaliadas como pagãs ou satânicas. Como característica dessa definição também é vista aquela continuação que faz parte de nosso tema: “Ninguém vem ao Pai senão por mim”, ou aquela afirmação da pregação do apóstolo Pedro em Jerusalém (At 4.12): “Não há salvação em nenhum outro (que não Jesus Cristo); porque abaixo do céu não existe nenhum outro nome, dado entre os seres humanos, pelo qual importa que sejamos salvos.”

2. O modelo inclusivista. Este modelo, disseminado sobretudo (mas não apenas) na teologia católica romana, trabalha com a imagem de círculos concêntricos. No centro encontra-se a própria religião ou confissão cristã. Em torno desse centro giram, a uma distância maior ou menor, as outras religiões – perto do centro cristão o judaísmo e o islã, longe dele o budismo e o hinduísmo, p. ex. Em todas as outras religiões existem, portanto, elementos e vestígios da verdade cristã e do caminho de salvação cristão. As outras religiões não são, pois, excluídas (como no modelo 1), e sim incluídas, p. ex. afirmando que seus adeptos são cristãos “anônimos”. – Esse modelo inclusivista também se encontra no Novo Testamento, p. ex. na palavra dirigida por Jesus a um escriba judaico: “Não estás longe do reino de Deus.” Ou nas palavras de conexão missionária ditas pelo apóstolo Paulo em sua pregação no areópago de Atenas (At 17.23): “Passando e observando os objetos de vosso

culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: ao Deus desconhecido. Pois esse que adorais sem conhecer é precisamente aquele que eu vos anuncio.”

3. O modelo pluralista é aquele defendido pela própria teologia pluralista das religiões. Ao passo que, segundo sua concepção, o modelo exclusivista nega a reivindicação salvífica das outras religiões e, com isso, as exclui da salvação, e ao passo que o modelo inclusivista só reconhece nas outras religiões vestígios e referências à própria verdade, o modelo pluralista reconhece a equivalência de todas as religiões, ao menos das grandes religiões mundiais como o hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islã. Nenhuma dessas religiões é melhor, mais verdadeira ou mais salvífica do que as outras. Como no ecumenismo intracristão, propõe-se, por assim dizer, o reconhecimento da unidade das religiões na diversidade reconciliada. Isto, porém, significa que a teologia pluralista das religiões não pode nem quer aplicar aquelas afirmações eminentemente exclusivas a nenhuma religião, inclusive à própria. É preciso reconhecer a pluralidade das religiões com sua respectiva ética própria e sua respectiva compreensão própria de salvação e verdade. – Acaso existem protótipos bíblicos também para este modelo, como no caso dos anteriores? Em termos de alusões, sim. Conhecemos a história do profeta Jonas, que quis fugir da incumbência que lhe fora dada por Deus. Quando seu veículo de fuga, o navio, ficou em meio a uma tempestade ameaçadora, então, diz o livro de Jonas (1.4-6), os marinheiros, cheios de medo, “clamavam cada um a seu deus” e intimaram também a Jonas: “Agarrado no sono? Levante, invoca teu deus; talvez, assim, esse deus se lembre de nós, para que não pereçamos.” Poder-se-ia inclusive remeter ao apóstolo Paulo, que propõe, na Epístola aos Romanos, algo assim como um pluralismo negativo: Deus revela sua ira sobre todos, porque manifestou a todos “o que de Deus se pode conhecer”; todos tiveram conhecimento de Deus, “mas não o glorificaram como Deus” (Rm 1.18-23). – Queremos apenas mencionar e recomendar para leitura pessoal um texto no qual elementos de todos os três modelos estão inter-relacionados: 2 Rs 5: a cura do comandante do exército arameu Naamã por Eliseu.

A Bíblia, portanto, não pode ser limitada a um “modelo”. Voltarei a este aspecto. Primeiramente, porém, mencionarei dois motivos que acarretaram o desenvolvimento do modelo pluralista e a rejeição das posições exclusivista e inclusivista.

1.2 - Dois motivos do modelo pluralista

1.2.1 - Fim às guerras de religião

O primeiro motivo é muito óbvio. A posição exclusivista demonizou todas as religiões “estranhas” e seus adeptos, e a inclusivista os cooptou. Ambas as posições negam o direito à vida das outras religiões e defendem a validade absoluta da própria religião. Ora, para que haja direitos iguais entre as religiões, elas precisam poder ter o mesmo nível ou dignidade. Só assim pode haver um diálogo real entre as religiões. Só assim podem ter fim os conflitos religiosos e até as guerras de religião. Só o modelo pluralista, que abre mão da reivindicação de verdade e redenção exclusiva de uma religião – concretamente, na maioria dos casos, isso significa: da religião cristã – serve à paz religiosa. Servir à paz entre as religiões possibilitando um diálogo de igual para igual – este é o primeiro e evidente motivo do modelo pluralista.

1.2.2 - Aliança das religiões contra a crítica da religião pela ciência

O segundo motivo não está – ao menos na discussão travada no âmbito da língua alemã – tanto no centro das atenções. Ainda assim, originalmente ele foi pelo menos tão significativo na teologia das religiões quanto o primeiro. Trata-se da demonstração, frente às ciências “arreligiosas”, de que a visão de mundo e de ser humano das religiões representa ao menos uma “hipótese” razoável¹. As ciências naturais que argumentam racionalmente e com base em experimentos deveriam reconhecer que as religiões não são desprovidas de razoabilidade, mas que a fé em Deus, p. ex., é plausível e de modo algum precisa ser tachada de ilusão por parte da razão. O modelo pluralista constitui, pois, algo assim como o programa de uma aliança das religiões – frente a uma compreensão estreita, empírica e positivista de realidade para qual só é real o que pode ser medido, contado e também comprovado em experimentos passíveis de repetição. Ora, tal aliança das religiões frente às ciências naturais só poderá efetivar-se se as religiões não se negarem mutuamente a verdade e a capacidade de mediar a salvação ou redenção. Precisam, antes, reconhecer – e esta é a exigência enérgica feita pelos defensores do modelo pluralista – que *todas* elas são apenas respostas humanas a uma realidade divina ou transcendente. Por isso é importante distinguir, em relação a todas as religiões, entre o inapreensível e inefável Sagrado,

¹ Nesse sentido, a teologia pluralista das religiões argumenta apologeticamente; cf. a seção 14, intitulada “A hipótese pluralista”, em John HICK, *Religion: Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München, 1996, p. 254-273.

Absoluto, Real, Divino, por um lado, e os conceitos que as diversas religiões empregam em sua doutrina, seus escritos, seu culto, seus hinos para designar essa realidade inefável, por outro. John Hick, o principal representante da hipótese pluralista, denomina essa realidade a rigor incompreensível do Transcendente, Sagrado ou Divino de “o Real em si”. Todas as religiões concretas são iguais no sentido de espelharem, cada uma à sua maneira, esse Real em si. Todas elas são reações humanas ao impulso recebido “de cima”².

Ambos os motivos fazem com que as pretensões de validade exclusivas ou inclusivas sejam (tenham de ser) relativizadas. Se todas as religiões reconhecerem sua relatividade, sua relacionalidade e dependência comuns daquele Real em si ou Absoluto, então elas nem podem se absolutizar, mas se reconhecerão em sua relatividade comum. Ora, com isso, tornam-se possíveis tanto o diálogo e a paz entre as religiões quanto aquela aliança das religiões contra a pretensão de verdade exclusiva das ciências naturais “puras”. Quando as religiões tiverem parado de se negar mutuamente a verdade e a mediação da salvação, e, pelo contrário, se concederem ambas as coisas reciprocamente, então elas poderão formar uma frente comum convincente contra o secularismo, a falta de religião e a hostilidade à religião.

1.3 - Avaliação crítica

1.3.1 - Percepção das religiões

Um mérito da teologia pluralista das religiões que não se pode superestimar consiste no fato de ela ensinar – também seus críticos – a superar as próprias imagens das “outras” religiões como se estas fossem inimigas. O conhecimento das outras religiões é a primeira medida a ser tomada para o estabelecimento de confiança. Os adeptos de outras religiões não são mais vistos como pagãos longínquos, mas como nossos semelhantes. Acolhem-se impulsos dados pela ciência da religião “neutra”. Esta também corrige a impressão de que somente o cristianismo faria uma reivindicação de absolutidade. São, pelo contrário, diversas reivindicações de absolutidade – a dos budistas, dos judeus, dos cristãos, dos muçulmanos – que se defrontam. Em outras palavras: também o cristianismo é religião – como as outras. Até hoje há cristãos que gostam de falar do relacionamento entre o cristianismo e as religiões como se o próprio cristianismo não fosse uma religião como as outras. Também como se o tema que aqui está em pauta pudesse ser interpretado da seguinte maneira: do lado de cá o cristianismo exclusivo, do lado de lá as religiões. Em contraposição a isso, a teologia pluralista das religiões leva a sério, a exemplo da ciência da religião, a inegável pluralidade das religiões.

2 Id., *ibid.*, p. 257-320.

1.3.2 - Ciência das religiões, teologia cristã ou metateoria?

Coloca-se, então, a pergunta: a teologia pluralista das religiões é *ciência da religião*? Sem dúvida, ela faz uso de conhecimentos da ciência da religião. Chama a atenção, porém, o fato de que cientistas “puros” da religião não reconhecem a teologia pluralista das religiões como ciência da religião. Eles dizem mais ou menos o seguinte: “A teologia pluralista das religiões está interessada no diálogo das religiões. Ora, o diálogo das religiões (o diálogo ‘inter-religioso’) não é assunto da ciência da religião, e sim das próprias religiões, sendo, portanto, assunto, p. ex., dos adeptos da religião cristã e dos adeptos de outras religiões. Acontece que a teologia pluralista das religiões é teologia (cristã). E nós cientistas da religião não somos teólogos (cristãos).” Será que a teologia pluralista das religiões é, então, *teologia cristã*? De acordo com a autocompreensão da grande maioria de seus representantes, ela o é efetivamente: eles são teólogos cristãos. Mas será que teólogos cristãos podem fazer algo que não seja ver e avaliar outras religiões a partir de sua própria religião e tradição cristã? Enquanto forem cristãos, eles não terão de continuar sendo “inclusivistas”, lembrando mais uma vez os três modelos?

Acaso os teólogos pluralistas da religião não defendem de fato uma *metateoria* exclusiva? Não olham as religiões com uma vista aérea, de cima para baixo? O modelo pluralista é formulado a partir de uma posição que se encontra acima de todas as religiões concretas e a partir da qual se podem, então, definir os elementos comuns de todas as religiões apesar de suas profundas diferenças. Trata-se daquela concepção, já mencionada acima, que distingue entre a realidade *única* do Divino incompreensível e suas *diversas* formas de expressão nas religiões particulares, elevando-se, com isso, acima das religiões. Pois para estas é vital que o nome do Deus que invocam seja o nome do Deus real (cf. a primeira frase da Confissão de Augsburgo: “Em primeiro lugar, ensina-se (...), unanimemente, que há uma só essência divina, que é *chamada* Deus e verdadeiramente *é* Deus”; na versão em latim: *quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus* – art. 1.). Afinal, os representantes da teologia pluralista expressam sua superioridade pelo fato de serem de opinião que o futuro pertence unicamente à sua própria concepção; ela representaria a contraposição ao fundamentalismo religioso e ao nacionalismo político e seria a concepção dos “jovens cultos”, e também da “maioria dos cristãos cultos”³. Neste ponto o próprio modelo pluralista assume traços exclusivos!

3 Ibid., p. 405.

1.3.3 - O modelo pluralista – fim do debate?

O modelo pluralista é, portanto, defendido com a convicção de que seria por princípio superior aos dois outros modelos, e não raro sugerindo veladamente que as pessoas que pensam em moldes exclusivistas ou inclusivistas não refletiram direito, são burras e incultas. Parece que não se pode voltar para um ponto situado aquém da concepção pluralista. Chama a atenção, porém, quão estática é sua visão do relacionamento entre as religiões. Isso já se evidencia no emprego abstrato do termo “modelo” na escola de Hick, emprego esse que desconsidera a autoconcepção concreta das religiões e sua prática⁴. Também se mostra numa visão das religiões que as interpreta, de certa maneira, como sistemas fechados. Todas as religiões devem continuar sendo o que são e como são. Reconhecimento mútuo – sim! Mas nada de influência mútua e muito menos conversão de uma a outra. A rejeição decidida de uma troca de religião é a comprovação mais clara dessa definição estática. Afinal, uma troca de religião pressupõe que a pessoa convertida encontrou na “nova” religião a verdade e a salvação que a religião anterior não mediava. Com isso o modelo pluralista se rompe. Por isso, não é acaso que Hick, p. ex., minimize estatisticamente a importância das conversões: “Em 99% dos casos, a religião que se professa e à qual se adere depende das circunstâncias casuais do nascimento.”⁵ Com esse argumento se desconsideram os processos vivos, os movimentos variegados da história das religiões, e também as mudanças que um diálogo inter-religioso pode desencadear nos participantes, ou seja, numa só palavra: desconsidera-se a dinâmica das religiões vivas. Com isso passo da observação do debate em torno de uma teologia pluralista das religiões para a formulação de algumas teses sobre a relação entre exclusividade e capacidade para o diálogo com as religiões.

2 - Teses

2.1 - Missão como expressão da vivacidade das religiões

Com o termo “missão” estou retomando a palavra mais provocadora para todo diálogo religioso. A missão e o diálogo parecem excluir-se mutua-

⁴ Hick evita o emprego desse termo para sua “hipótese pluralista” (cf., porém, op. cit., p. 262-273); em seu verbete “Religious Pluralism”, ele fala, além de “hipótese”, de “teoria”, “posição”, “opção” (in: *Encyclopedia of Religion*, v. 11 e 12, p. 331-333). Cf., por outro lado, o emprego do conceito de modelo por Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, Neuried, 1997, passim, especialmente p. 65ss., 97, 577, e por Reinhold BERNHARDT, *Die Herausforderung*, in: Hans Gerd SCHWANDT (Ed.), *Pluralistische Theologie der Religionen*, Frankfurt a. M., 1998, p. 19-38 (o *pluralist model* mencionado aí na nota 5 não se encontra em Hick).

⁵ Op. cit., p. 16.

mente. Exclusividade e missão são tidos como termos intercambiáveis. Quão emotiva pode ficar a atmosfera tão logo se use a palavra “missão” é mostrado pela discussão sobre a missão entre os judeus travada em nosso país. Missão entre judeus é a continuação de Auschwitz com outros meios, dizem judeus. Nada de missão entre os judeus, respondem os cristãos e seus sínodos.

Em contrapartida, é importante ouvir a voz fria e nada emotiva da ciência da religião e da sociologia. Em seu clássico manual sobre a fenomenologia da religião (*Phänomenologie der Religion*, 4. ed., Tübingen, 1977), Gerardus van der Leeuw fala da “dinâmica”, ou seja, da vivacidade das religiões, e menciona como sinais de tal vivacidade os seguintes fenômenos: despertamento, reforma, sincretismo e missão! A missão é expressão da vivacidade de uma religião.

Claus Leggewie, que, em relação à sua cátedra de cientista social se designa como “pagão”, disse, numa palestra, que “uma religião que abandona a pretensão de ser missionária pratica sua demissão: ela não faz missão, e sim assina sua demissão”⁶. A missão é, portanto, um sinal vital da religião e vice-versa: uma religião desprovida de missão está morrendo ou já morreu.

Sublinhemos mais uma vez que as manifestações de van der Leeuw e Leggewie citadas acima não provêm de cristãos agressivamente fanáticos pela missão, e sim de representantes da ciência da religião interessada nos fenômenos e da ciência social “pagã”.

2.2 - Missão é impulso para a mudança

Com esta proposição coloco em discussão minha concepção de missão. Porque e enquanto as religiões estão vivas, partem delas impulsos que podem mudar pessoas em sua convicção, em sua consciência da verdade e em sua concepção de salvação. Existem incontáveis possibilidades de como esse potencial de mudança se efetiva, de quem muda (ou não muda) a quem, através do que, quando e como. O termo “missão” lembra o relacionamento vivo entre as religiões e rompe uma compreensão estática de religião segundo a qual cada religião fica consigo mesma, não muda a si mesma, não pode mudar a outras nem se deixar mudar por elas. Missão é auto-expressão viva de uma religião viva. Entendo isso, inicialmente, apenas como um juízo descritivo, como uma constatação neutra. É como – aduzindo um exemplo não-

⁶ Claus LEGGEWIE, “Jeder soll nach seiner Façon selig werden”: Toleranz und Religionskampf in multikulturellen Gesellschaften, in: MISSIONSWERK der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Ed.), Dokumentation der Tutzingener Tagung “Religion – Kultur – Politik. Ist Mission (noch) legitim?” (9-11.12.1994).

religioso – no caso da publicidade: quem não anuncia vai à falência. Ora, uma publicidade agressiva pode não ser muito simpática. Mas também de uma posição quieta e discreta podem partir impulsos. Quem passa adiante receitas culinárias está fazendo publicidade. Quem fala das vantagens de seu novo carro ou de seu computador ao vizinho ou à colega está fazendo publicidade e emitindo impulsos que produzem efeito: pode ser que eu tome uma decisão diferente em consequência disso.

2.3 - Quanto à diferença entre “missionante” e “missionário”

Impulsos para a mudança também existem, portanto, onde não se faz missão de modo intencional. Por isso, faço uma distinção entre “missionante” e “missionário”. Sob *missionantes* entendo as atividades intencionais de adeptos de uma religião que pretendem “conquistar” novos adeptos (cf. 1 Co 9.19-23). Tais atividades missionantes acarretaram com frequência – como mostram partes da história da missão cristã – uma missão violenta: missão pela espada, por estímulos materiais, por discurso persuasivo. Mas isso não deve fazer com que acabemos deixando de perceber que, além do cristianismo, também outras religiões mundiais fazem missão. O budismo, o hinduísmo moderno, o islã e até (e por primeiro!) o judaísmo. Antes de ter havido uma missão cristã aos judeus houve a missão do judaísmo. Leo Baeck, que foi rabino em Berlim e, depois de ser deportado para Theresienstadt, morreu em Londres em 1956, vê no judaísmo “a primeira religião que fez missão a serviço de uma idéia, e a propaganda judaica preparou o terreno para a disseminação do cristianismo”⁷. “Uma parte essencial do direito de existir e do dever de existir” do judaísmo é sua “consciência do direito à missão e do dever da missão”. “O judaísmo (...) produziu o mandamento da caminhada em direção à humanidade, da missão exigida pela posse da religião.” – A afirmação de judeus e de cristãos de que não haveria missão judaica é, portanto, no mínimo uma redução.

E mesmo quem rejeita ou nega a missão por parte de judeus terá de admitir que a mera existência de uma determinada religião, reconhecível como tal por se distinguir de outras, pode ter efeito “*missionário*”. Leo Baeck também fala disso: quando as perseguições impossibilitaram o ensino e a conversão aos judeus, eles entenderam “*que também a existência pode ser uma proclamação*, que o mero fato de existir já é uma pregação ao mundo”⁸. Portanto, mesmo quando uma religião não empreende missão ativa-

⁷ *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1905, 6. ed. Darmstadt, 1979, p. 79.

⁸ *Ibid.* Cf. Hermann BRANDT, *Impulse von aussen: Das christlich-jüdische Gespräch im Verhältnis zum interreligiösen Dialog und zu religionswissenschaftlichen Positionen*, in: Arnulf BAUMANN (Ed.), *Auf dem Weg zum christlichen-jüdischen Gespräch*, Münster, 1998, p. 152-183.

mente, ela é missionária na medida em que vive e, com base em sua existência específica, envia impulsos para fora. – A publicidade também está ciente disso: para ela, é importante que um produto tenha e conserve um “perfil” perceptível, se diferencie e, em conseqüência, chame a atenção e desencadeie decisões de compra: “um rosto na multidão”. Toda religião que tem um “rosto” é missionária, mesmo que não faça missão ativamente.

Disso resulta a seguinte conclusão: se a emissão de impulsos missionários é considerada indício da exclusividade de uma religião, então as religiões vivas são exclusivas. Elas não fazem aquela separação entre o inapreensível Real em si e sua expressão específica em termos de doutrina e culto. Estão, pelo contrário, convictas de conhecer e “ter” o caminho para o divino ou para a redenção.

Até agora falei da perspectiva da ciência da religião. Agora, passo a me manifestar como cristão sobre a relação entre exclusividade e capacidade de diálogo. Vou empregar mais uma vez os três modelos apresentados, mas não para um debate teórico. Pergunto, pelo contrário, bem concretamente a mim mesmo: será que sou exclusivista, inclusivista ou pluralista? Pergunto dessa maneira porque sou de opinião que as verdadeiras questões sobre o diálogo inter-religioso não aparecem em seminários acadêmicos e conferências de especialistas do ramo, e sim quando elas descem até a vida real. Aí, então, revela-se que eu sou

2.4 - Exclusivista, inclusivista e pluralista ao mesmo tempo⁹

a) Sou pluralista quando pratico tolerância passiva e ativa. Pratico *tolerância passiva* quando aceito a multiplicidade de religiões opostas e que me são estranhas. Essa aceitação pode provocar alegria, assim como nos alegamos com um jardim florido: tantas flores diferentes! Nenhuma é igual à outra, mas todas são flores. Essa é a aceitação alegre da multiplicidade e riqueza. Mas essa aceitação da multiplicidade também pode provocar sofrimento. Essa seria a tolerância “passiva” na verdadeira acepção da palavra: eu sofro com a multiplicidade. “A pluralidade não é só colorida e bonita, mas também dolorosa.”¹⁰ Ela sobrecarrega e exige nossa ética no cotidiano concreto. Precisamos de paciência, respeito pelo estranho que nos permanece estranho e não

⁹ Quanto à possibilidade de compatibilizar essas três atitudes cf. também Paul KNITTER, *Horizonte der Befreiung*, ed. por Bernd Jaspert, Frankfurt a. M., 1997, p. 296.

¹⁰ Otto Hermann PESCH, *Verbindlichkeit und Toleranz: Religionsfreiheit im Christentum?*, in: Theo AHRENS (Ed.), *Zwischen Regionalität und Globalisierung*, Hamburg, 1997, p. 73-97, citação à p. 96.

podemos integrar¹¹. Ela exige que aceitemos o caráter difuso e até confuso da multiplicidade. E para isso precisamos de nervos fortes e – pensemos nos asilos em igrejas – um grau considerável de resistência física e psíquica. Com isso concluo minhas observações sobre as duas formas de tolerância passiva.

Sou pluralista também e justamente quando pratico tolerância *ativa*. Os verdadeiros conflitos ocorrem (do ponto de vista cristão) não tanto no presbitério da igreja, e sim na câmara de vereadores ou na comissão de obras. Os muçulmanos vão ganhar um terreno e a autorização para construir uma mesquita ou não? O princípio “direitos iguais para todos” vale ou não vale? Quem defende isso está praticando tolerância ativa e é, neste sentido, pluralista. Pluralista é também quem contribuiu, no culto celebrado no dia da penitência de 1999 na igreja St. Lorenz em Nurembergue, para a coleta destinada para a comunidade judaica que está voltando a surgir em Erlangen. Essa coleta visava possibilitar que os judeus de Erlangen adquirissem um novo rolo da Torá, que é imprescindível para um culto judaico¹².

b) Sou inclusivista. Eu o sou na medida em que reconheço traços de minha religião em outras religiões e, por isso, as respeito e aprecio, na medida em que vejo o próprio no estranho (p. ex., o Jesus que dorme durante a tempestade na figura de Buda que não é afetado pela alegria nem pela dor). Mas também neste caso o que me interessa é sobretudo a prática, ou seja, a esfera em que é preciso tomar decisões concretas. Que decisão vai tomar um presbitério de comunidade quando, como ocorreu recentemente em Erlangen, a comunidade judaica em formação pede para usar salas que pertencem à igreja para realizar suas reuniões? Se minha decisão for positiva, p. ex. porque os judeus são nossos irmãos e irmãs mais velhos na fé, então sou inclusivista. Mas se se tratasse de mórmons ou budistas – ainda que eu não tenha conhecimento de um caso desses –, decerto eu não seria inclusivista, e sim exclusivista. Em todo caso, porém, eu teria de expor minha posição na reunião do presbitério da igreja, e na votação naturalmente só teria um voto.

11 É de se duvidar que *tudo* que é estranho possa se nos tornar familiar. Tal reivindicação moral é compreensível como posição antitética contra a hostilidade para com o estranho, mas, como exigência total, supera nossa capacidade. Recentemente, a pedagoga Kogila Moodley, que leciona na África do Sul, e o sociólogo israelense Natan Sznaider defenderam a escandalosa tese de que a vitalidade de uma sociedade dependeria da medida em que se permite a seus membros e agrupamentos o distanciamento individual mútuo. Sznaider pergunta: o que mantém a coesão da complexa sociedade de neomigrantes do estado de Israel? Resposta: não é o multiculturalismo, não é uma “ideologia de local de encontro”, e sim: “Em todo caso, uma profunda aversão mútua, às vezes intensificada até virar ódio.” Cf. Rainer STEPHAN, *Das Fremde fremd sein lassen*, *Süddeutsche Zeitung*, n. 238, 14.10.1999, p. 13.

12 Cf. a respectiva conclamação a doações no boletim informativo (*Neustädter Gemeindebrief*) da comunidade luterana de Erlangen, 2000, n. 159, p. 4.

c) Mas mesmo que eu tivesse um grande coração inter-religioso e fosse pluralista, como cristão eu seria, ao mesmo tempo, exclusivista decidido, a saber, como pessoa que confessa o credo trinitário, vive a partir da confiança na promessa do batismo, recebe a santa ceia, ouve a Sagrada Escritura como palavra de Deus e o invoca na oração e no louvor. Em minha prática religiosa sou exclusivista. As questões das relações inter-religiosas desaparecem, por assim dizer, quando Deus me dirige a palavra e eu o ouço. Esse diálogo não é um diálogo inter-religioso, mas aquilo que, segundo os Artigos de Esmalcalde de Lutero, constitui a igreja cristã: “os cordeirinhos que ouvem a voz de seu pastor”¹³.

Com essas alusões tentei me afastar dos “modelos” do pluralismo, inclusivismo e exclusivismo, ou virá-los de cabeça para baixo, inserindo-os na existência concreta. Eu poderia falar de diversas dimensões ou níveis que se encontram em cada um e cada uma de nós. Como cidadão do Estado sou (assim espero) pluralista, e o sou também como cristão sob determinadas condições. Como representante de uma posição religiosa posso ser inclusivista. E como cristão sou exclusivista perante Deus¹⁴. Um pressuposto de uma capacidade para o diálogo é o esclarecimento da pergunta: em que nível se haverá de falar?

2.5 - Exclusividade do “cristianismo”?

Ora, o desafio do tema proposto consiste no fato de perguntar: existe, a partir da exclusividade, uma possibilidade de diálogo com as religiões? E neste ponto o tema tem de ser observado mais uma vez com exatidão. Ele fala da “exclusividade do cristianismo”. Qual é o sentido dessa formulação?

1) A formulação pode ter sentido descritivo nos moldes do juízo da ciência da religião: o cristianismo é uma religião que se considera verdadeira – assim como o budismo, o judaísmo, o islã se consideram verdadeiros. E a exclusividade se mostra no fato de essas religiões aceitarem conversos quando estes se apropriam da confissão específica da respectiva religião. “Exclusividade” é neste caso a descrição de um fenômeno.

2) A formulação pode ser expressão da teologia cristã, i. é, ter sentido

13 Os Artigos de Esmalcalde, artigo 12; cf. Jo 10.

14 Hick situa as tensões não no nível da teologia, mas no das emoções e da imaginação: “Existem hoje formas atraentes de uma teologia cristã que são compatíveis com a visão pluralista. As tensões aparecem, antes, no nível (!) das emoções e da imaginação.” John HICK, *Die Religion*, op. cit., p. 408. Mas nem a teologia “atraente”, nem as emoções, nem a imaginação constituem o coração da religião cristã!

normativo: unicamente o cristianismo é a religião verdadeira. Mas o que é o cristianismo? Para Kierkegaard, ele era a experiência pessoal da simultaneidade com Cristo, abstraindo de toda instituição e de toda a história da igreja; para o missiólogo Georg Vicedom, por sua vez, ele era todo o conglomerado de costumes religiosos, direito eclesiástico, regulamentos de eleição de bispos, prática litúrgica – desde a árvore de Natal até a administração central da respectiva igreja, por assim dizer. Tudo isso é “cristianismo” na compreensão usual do termo¹⁵. Mas será que tudo isso é “exclusivo” no sentido de poder reivindicar ser a única norma válida em todas as suas “manifestações”? Quem formula a pergunta desta maneira já deu a resposta: naturalmente que não é.

Isso, entretanto, mostra que nem a partir da visão descritiva da ciência da religião nem a partir da perspectiva normativa da teologia cristã se pode falar da exclusividade “do cristianismo”. Não é o “cristianismo” (qual?!) que é exclusivo, e sim aquele que o Evangelho de João confessa como o caminho, a verdade e a vida.

2.6 - A estrutura dialógica da confissão de Cristo

Com essa formulação eu estabeleço uma relação entre duas coisas que parecem excluir-se: o diálogo e a confissão exclusiva de Jesus Cristo. A confissão de Cristo da qual fala o evangelista Mateus (16.13ss.) é *uma* entre diversas respostas à pergunta dirigida por Jesus a seus discípulos: “Quem diz o povo ser o Filho do homem?” E os discípulos respondem: João Batista, ou Elias, ou Jeremias, ou um dos profetas – uma pluralidade de respostas. À pergunta seguinte de Jesus: “Mas vós, quem dizeis que eu sou?” Simão Pedro responde com a chamada confissão de Pedro: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo!”

Assim, a palavra (uma das que começa com “eu sou”) de Jesus que diz “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” também surge de um diálogo. Ela é a resposta à pergunta de Tomé, conhecido como discípulo cheio de dúvida: “Não sabemos para onde vais; como saber o caminho?” (Jo 14.1ss.). Como deixa claro a continuação: “ninguém vem ao Pai senão por mim”, Jesus é o *único* acesso¹⁶. Ele não medeia o acesso de tal maneira que se torne supérfluo depois disso. Caminho, verdade e vida permanecem vinculados ao “eu”

15 Cf., p. ex., Ernst WOLF: “Falar do desenvolvimento histórico do cristianismo significa querer compreender e descrever uniformemente um determinado fenômeno histórico na totalidade da variedade de suas manifestações.” (RGG, 3. ed., v. I, col. 1695). De maneira semelhante, Christoph MARKSCHIES, RGG, 4. ed., v. II, col. 196.

16 O que se segue baseia-se em Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1941, p. 466-469.

de Jesus. “Ao percorrer-se o caminho se chega ao destino.” Com isso se expressa a experiência da fé cristã: só *nele* temos a Deus. Mas temo-lo só nele como o caminho que cada pessoa precisa percorrer mesma. Não existe, portanto, “processo abreviado”. A verdade não se torna acessível desviando-se de Jesus como caminho ou de tal modo que se possa deixar esse acesso para trás. Jesus não diz ou sabe apenas a verdade, mas ele a *é*. O discípulo que duvida e pergunta não recebe uma resposta que ele possa levar preto no branco para casa (na forma de modelos de teologia das religiões, p. ex.), mas é remetido de volta à sua existência. A ele não são dadas soluções prontas, mas lhe é dito: Só ao percorreres o caminho, ao arriscares crer naquele que é o caminho, só ao esperares tudo dele irás experimentar a realidade de Deus. – A exclusividade da confissão de Cristo (portanto, não do cristianismo!) é atestada pelas pessoas que fizeram a *experiência* de que unicamente em Cristo como caminho nos encontramos com Deus, temos acesso a Deus – à sua verdade revelada e à sua realidade viva.

Afirmo, então: quem como cristão exclui essa experiência não promove o diálogo com as religiões, mas sequer pode travá-lo. Afinal, diálogo não é uma tentativa de chegar a um acordo com base no denominador comum, que, como se sabe, sempre é pequeno. Um diálogo genuíno não poderá deixar fora as afirmações sobre as quais provavelmente não haverá consenso, mas nas quais pulsa justamente o coração das religiões. Como cristão, tentei dizer onde pulsa o coração da religião cristã. Os corações de outras religiões pulsam em outra parte e de outra maneira. Como isso acontece só poderá ser dito autenticamente por adeptos de outras religiões. Suas respostas podem ser tão exclusivas quanto a da religião cristã, ou menos exclusivas, ou então mais exclusivas ainda no sentido de que sequer se permite uma conversa sobre a própria experiência de Deus porque uma discussão sobre Deus ofenderia a divindade de Deus.

Corresponde ao sentido daquela afirmação “exclusiva” do Evangelho de João o fato de ela, tendo surgido do diálogo, levar novamente ao diálogo como prestação de contas da esperança que há em nós (1 Pe 3.15), como testemunho da incomparável experiência de Cristo como o acesso para Deus, mas levar também à prática: como defesa dos direitos humanos, como engajamento concreto pela liberdade religiosa também das outras pessoas, como respeito pela confissão diferente delas, como conclamação a conhecer bem pelo menos *uma* outra religião e não apenas clichês superficiais, como interesse admirado pelas pessoas que crêem e vivem de maneira diferente de nós, como conhecimento dos pontos fortes das outras e das próprias debilidades. Também como reconhecimento de que as outras religiões comunicam – só que de maneira diferente – salvação e redenção a seus adeptos assim

como Cristo o faz a nós? Acaso um diálogo assim entendido e praticado ainda é avalizado pela confissão de Cristo?

2.7 - Três perspectivas

A pergunta formulada por último não pode ser respondida de modo conclusivo. Menciono, porém, três perspectivas.

2.7.1 - Intolerância e tolerância da fé

Hesito em responder afirmativamente a pergunta pela equivalência das diversas religiões. No nível da experiência existencial de fé, i. é, de minha confissão cristã, ao ser perguntado acerca de meu testemunho de fé, preciso responder: para mim, a realidade de Deus e, com isso, minha salvação estão acessíveis unicamente por meio de Jesus Cristo. Nesse nível da confissão a fé “precisa” ser “intolerante” – por causa de Deus, como no caso dos profetas¹⁷. Mas isso inclui e possibilita justamente tolerância para com pessoas que crêem e pensam de outro modo. Formulando-o de maneira equívoca e provocadora: só a pessoa intolerante pode não só conceder tolerância, mas também a exigir para outras e a praticar, como mostra o exemplo de Jesus (purificação do templo, história da tentação, por um lado; recusa de arrancar o “joio”, a proibição de se colocar no lugar de Deus no julgar, o reconhecimento da fé no “outro”, por outro lado).

2.7.2 - O “não-saber religioso”

Hesito em responder negativamente a pergunta pela equivalência das diversas religiões. Afinal, o reconhecimento da equivalência de outros caminhos de salvação poderia ser compatível com a confissão de Cristo. Mas para decidir isso, eu mesmo teria de ser Deus. Em outras palavras: existem perguntas que nós – mais uma vez, por causa de Deus – precisamos deixar em aberto. Necessitamos “não só de uma doutrina do saber religioso, mas também de uma doutrina do não-saber religioso”¹⁸. O reconhecimento de que somos seres humanos e não Deus não permite nem uma resposta nega-

17 Cf. Otto H. PESCH, op. cit., p. 84, bem como Gottfried BRAKEMEIER, *Ökumene – Gedanken zum Bedeutungsgehalt eines Begriffs*, in: Dieter RAMMLER (Ed.), ... *und folgten dem Stern*, Stuttgart, 2000, p. 67-82: “O ecumenismo terá de viver na tensão da exclusividade da fé, que não pode ser ilimitadamente tolerante, e da inclusividade do amor, que ultrapassa todas as fronteiras” (ibid., p. 79).

18 É o que afirma John HICK com razão na seção intitulada “Perguntas não-respondidas e não-respondíveis” (op. cit., p. 367). Como mote bíblico para esse título, entretanto, Hick cita só 1 Co 2.9 (ibid.), e não o versículo 10 (meu versículo de ordenação!).

tiva definitiva (veja 2.7.1) nem uma resposta afirmativa definitiva e, portanto, concludente da pergunta.

Por conseguinte, a dupla hesitação é, no fundo, reconhecimento do mistério de Deus, que nós seres humanos não podemos decifrar, mas ao qual podemos corresponder no louvor: “Quão insondáveis são seus juízos e quão inescrutáveis, seus caminhos” (Rm 11.25+33).

2.7.3 - Início do diálogo religioso no cotidiano

Não obstante, ousa lançar – agora num nível mais baixo – um olhar a partir de nosso presente (não só alemão) para o futuro. O tema geral desta série de palestras à qual se deve esta contribuição reza “2000 anos de cristianismo – Jesus e as conseqüências”. Uma conseqüência consiste no fato de que, em nível mundial, os cristãos são uma minoria. Só 30% dos adeptos de uma religião são cristãos. Quem viveu fora da Europa sabe que em outros lugares não existe a possibilidade de tratar de questões do diálogo inter-religioso em seminários acadêmicos e centros de encontro eclesiais, como na Alemanha. Nós podemos fazer isso porque temos o poder, ou mais exatamente: o dinheiro e os recursos para isso. Olhando de fora, cai na vista o fato de que são quase só teólogos e teólogas cristãs dos países ricos do Hemisfério Norte que podem se dedicar ao diálogo com as religiões. Eles podem financiar o diálogo e convidar palestrantes de outras religiões e continentes. A capacidade para o diálogo institucionalizado também depende da robustez financeira de instituições cristãs do Hemisfério Norte. Mas o centro gravitacional dos cristãos em termos numéricos está migrando para o Hemisfério Sul pobre. Suponho que no novo milênio – também isso poderia ser uma “conseqüência” – um número cada vez menor de cristãos poderá dar-se o luxo de financiar conferências de diálogo internacional. Talvez também os cristãos no norte venham não só a continuar sendo uma minoria, mas a tornar-se uma minoria *empobrecida*. Então as prioridades terão de ser redefinidas (como já o sentimos agora diante da obrigação de reduzir gastos nas igrejas e universidades). Será que então se nos colocará a pergunta e se nos imporá a alternativa: o que custa menos e o que tem prioridade – organizar o diálogo entre as religiões ou permanecer na palavra da verdade (cf. Jo 17.17)? Considero isso possível, mas espero, ainda assim, que Deus nos poupe de tal decisão.

Seja como for – em todo caso, no nível mais baixo da comunicação no cotidiano, na “estrada”¹⁹, continuará havendo a possibilidade e o desafio do

19 Cf. Hermann BRANDT, Teologia na estrada – percepção do humilde, *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 1, p. 28-46, 1997.

diálogo inter-religioso de pessoa para pessoa. Esse diálogo de religiões poderia começar da maneira como aprendi na Tanzânia. Lá, faz parte das perguntas naturais com as quais começa a comunicação – na parada de ônibus, p. ex., ou na sala de espera – não só a pergunta: De onde vens?, ou: Qual é teu trabalho?, mas também a pergunta: Qual é teu local de oração? E quem, então, pode responder e responde dá início ao diálogo das religiões²⁰.

(Tradução: Luís M. Sander)

²⁰ Para aprofundar a problemática que aqui só pôde ser esboçada de maneira concisa e abreviada, cf. Christine LIENEMANN-PERRIN, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen, 1999; Andreas GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen, 1999.