

A Igreja como Sacramento e as Religiões da Terra*

Leonardo Boff**

Sinopse

Neste texto, o autor busca uma nova orientação na relação da Igreja (Católica-Romana) com as religiões da terra. Explorando a possibilidade de encontrar um caminho além das soluções encontradas seja na teologia dialética (protestante) ou do cumprimento (católica), Boff aponta para uma teologia da história da salvação, melhor instrumentada para dar visibilidade à unidade da ação de Deus na pluralidade dos caminhos religiosos. O tema do *sacramentum-mysterium* serve de eixo englobante das religiões com respeito ao cristianismo. Toda a história humana vem, assim, envolvida pelo plano divino da salvação. Na interpretação proposta, as diversas tradições religiosas são entendidas como “caminhos ordinários de salvação”, enquanto inseridas numa história da salvação geral. A Igreja, por sua vez, vem concebida como o “Universale Sacramentum Salutis”, enquanto pólo de condensação, institucionalmente perfeito, da história da salvação sacramentária geral.

Palavras-chave: Igreja; Sacramento; Religiões; Teologia

* O texto a seguir (publicado em alemão em 1972) corresponde ao Capítulo XV da tese de doutorado de Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo.]

** Doutor em teologia sistemática pela Universidade de Munique e autor de mais de 50 livros; ex-professor de teologia do Instituto Teológico de Petrópolis; professor emérito de Ética e Filosofia da Religião na Universidade Estadual do Rio de Janeiro-UERJ.

Abstract

In this article, the author looks for a new orientation in the relationship between the (Roman Catholic) Church and the religions of the world. As he explores the possibility of finding a way that will lead beyond the solutions found so far either in (Protestant) dialectical theology or in (Roman Catholic) theologies of fulfillment, Boff signals to a theology of the history of salvation which is better equipped to give visibility to the unity of God's action within the plurality of religious paths. The theme of *sacramentum-mysterium* works as the embodying axis of religions with respect to christendom. The sum total of human history is thereby implicated in the divine plan of salvation. According to this proposed reading, the various religious traditions are understood as "ordinary paths of salvation" as long as they are included in a general sacramental history of salvation. The (Roman Catholic) Church, in turn, is conceived as the "Universale Sacramentum Salutis", as an institutionally perfect pole of condensation for the general sacramental history of salvation.

Key-Words: Church; Sacraments; Religions; Theology

Introdução

A afirmação a respeito da Igreja - *universale sacramentum salutis* - enquanto princípio material para a salvação de todas as pessoas oferece também uma ampla base para a compreensão católica das religiões do mundo. Esta questão se tornou hoje para o cristianismo uma das mais agudas e, a partir de vários pontos de vista, uma das mais exigentes. Isto porque ela o atinge justamente em sua convicção básica - a de ser religião revelada por Deus e, por isso, unificadora para todas as outras. A atual planetização do mundo com a concomitante intercomunicação de todos os valores culturais e de cosmovisões com caráter pluralista, que são vivenciadas como oferta de uma possível interpretação da existência, assim como o conhecimento de outras religiões a partir de suas próprias fontes, religiões estas que são mais antigas do que o cristianismo e que são vistas como princípios integradores de culturas dignas de apreciação; tudo isto necessariamente relativiza a autocompreensão cristã, ou ao menos a limita, e coloca a inevitável questão pela legitimidade e pela consistência de sua reivindicação de um caráter absoluto. Esta questão sempre existiu, desde o princípio, no cristianismo, pois ele se desen-

volveu como a mais jovem das religiões mundiais (à exceção do Islã) no contexto do mundo religioso preexistente. Até o sétimo século se manteve a validade da teologia do *Logos* desenvolvida pelos primeiros apologetas, para os quais as religiões eram valorizadas como uma *Praeparatio Evangelica*: O *Logos*, que se tornou carne em Cristo, atuava também entre os gentios como “*Logos spermatikós*”.¹ Mas o surgimento do Islã, que se compreendia como realização perfeita de todas as religiões anteriores, destruiu este modelo de interpretação.² Em vez do esforço para dominar este novo fenômeno religioso com um outro modelo interpretativo, surgiram concepções de tipo *fim dos tempos*, segundo as quais o Islã era visto como um sinal apocalíptico do surgimento do falso profeta. Mais recentemente, com a consciência da situação geral de diáspora do cristianismo em meio a um sempre novo e virulento pluralismo das religiões, são oferecidas soluções variadas,³ dentre as quais queremos sublinhar três. Primeiro, a solução profundamente pessimista da teologia dialética, principalmente na formulação de Karl Barth, para a qual as religiões são caracterizadas simplesmente como obra do pecado, do erro e do diabo. Segundo, do lado católico, uma compreensão mais otimista do religioso, principalmente na assim chamada “Teologia do Cumprimento”,⁴ para a qual uma certa legitimidade interna advém às religiões a partir de seu conhecimento natural de Deus e dos princípios fundamentais da ética. Mas elas são de tipo fragmentário e apontam para o sobrenatural revelado no cristianismo, o qual estende os valores religiosos e os leva à plenitude à medida que os eleva sobrenaturalmente. Ultimamente, no entanto, uma nova orien-

1 Cf. W. BIERBAUM, *Geschichte als Paidagogia Theou*.

2 Cf. Ernst BENZ, *Das Anliegen der Menschheit und die Religionen*, principalmente p. 758-64.

3 Para uma orientação na questão, cf. a seguinte bibliografia recente: Thomas OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*; Heinz-Robert SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*; J. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*; Gustave THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*; Heinrich FRIES, *Das Christentum und die Religionen der Welt*. Um bibliografia geral é apresentada por BENZ, Minoru NAMBARA, *Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen: Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie*.

4 Principalmente Jean DANIÉLOU, *Le problème théologique des religions non chrétiennes*.

tação, cheia de oportunidades, se fez ouvir. Esta nova orientação quer superar a alternativa *dialética ou plenificação*, pois estas tentativas na verdade de modo nenhum trataram corretamente a questão a respeito das religiões, mas somente a questão a respeito do seu valor ou da sua falta de valor. Uma teologia da história da salvação⁵ serve como princípio heurístico para a nova interpretação. Esta deve “tornar visível a unidade da ação de Deus com as pessoas e a variedade dos caminhos de Deus”.⁶ A partir disso as religiões devem ser caracterizadas dentro da história da salvação geral como “caminhos ordinários da salvação” no sentido próprio; o caminho da Igreja dentro da história da salvação geral seria então um “caminho extraordinário da salvação”.⁷

Aqui não deverá ser apresentada nenhuma solução convergente buscada intencionalmente, mas as concepções adquiridas no horizonte de nossa problemática específica devem ser desenvolvidas e as conseqüências daí deduzíveis para uma teologia das religiões devem ser elaboradas. As questões a respeito da legitimidade da reivindicação de um caráter absoluto pela Igreja e a respeito da sua justificação de existência no contexto do pensamento histórico ou histórico-salvífico formuladas na introdução desta investigação devem permanecer sob nossa atenção constante. A apresentação gira em torno destas duas questões: (1) Como a Igreja legitima - a partir da sua autocompreensão - a significação histórico-salvífica das religiões ainda existentes, apesar da atividade missionária de dois mil anos? (2) Como a Igreja se autolegitima diante das outras religiões? A primeira questão é antes uma questão teológica intracatólica e trata do tema Igreja enquanto *universale sacramentum salutis* em relação aos elementos sacramentários*-eclesiais das religiões não cristãs. A segunda

5 Esta orientação é representada por SCHLETTE, *Die Religionen als Thema ...*; HEILSBETZ, *Theologische Gründe...*; THILS, *Propos et problèmes...*; A. DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*.

6 SCHLETTE, *Die Religionen als Thema ...*, p. 31.

7 *Ibid.*, p. 84-5.

* N. do T.: Por todo o texto o autor faz uma distinção entre *sakramental* e *sakramentell*, provavelmente a ser interpretada em analogia à existente entre *existencial* e *existentiell* em Martin Heidegger. Boff por vezes coloca em itálico as últimas letras de cada um

questão é mais radical e exige uma apreciação mais profunda, que deve abarcar as religiões em conjunto com o cristianismo sob um horizonte geral.

1 A Significação Salvífica Legítima das Religiões Mundiais como Caminhos Ordinários para Deus

No que diz respeito à primeira questão, principalmente em consideração à salvação, não precisamos dizer muito, uma vez que já apresentamos detalhadamente a necessidade da Igreja visível para a salvação. O *universale sacramentum* salutis está presente também nas religiões, atuante fundamentalmente através dos elementos da visibilidade, cuja plenitude se apresenta de modo institucionalmente perfeito na Igreja. A salvação vem a elas não apesar das religiões, mas justamente nelas e através delas, porque elas - de um modo imperfeito - também realizam (*verwirklichen*) a Igreja de Cristo e nessa medida também a sua atividade salvífica. Aqui nós remetemos novamente ao Vaticano Segundo, que, baseado na nova concepção da Igreja como sacramento oniabrangente, desistiu da doutrina teológica auxiliar do *votum implicitum*, pois esta teoria partia do pressuposto de que para a salvação seria necessário um pertencimento pleno à Igreja Católica. Agora, justamente com a ubiqüidade da Igreja em sua sacramentalidade divisível esta construção auxiliar se mostrou como supérflua. Mas a Igreja se sente especialmente presente nas religiões não-cristãs com as quais ela está em conexão espiritual, ou seja com o islã e o judaísmo. O monoteísmo bíblico dos muçulmanos, a fé em um Deus que se revela, a reverência à mãe de Deus, a espera da ressurreição dos mortos e do dia do juízo são elementos de conexão sacramentários. Neles a Igreja se reconhece realizada (*verwirklicht*). Em todo caso, a herança comum mais forte a

desses termos para ressaltar esta distinção. Na tradução, usaremos *sacramentário(a)* para *sakramental* e *sacramental* para *sakramentell*, em analogia à tradução de *Ser e Tempo* para o espanhol feita por José Gaos. Isto será feito de forma rigorosamente conseqüente, mesmo em algumas passagens - como esta, por exemplo - onde não fica exatamente claro se *sakramental* tem um sentido marcadamente ontológico.



Igreja tem com o povo da antiga aliança: aqui a Igreja se entende inserida na história da salvação especial, que iniciou com Israel e em cuja continuidade - como o novo povo de Deus - ela reivindica estar enquanto *sacramentum levatum in nationibus* para a nova economia, como Israel a era entre os povos.

A Igreja se sabe presente e atuante nas outras religiões através dos elementos da sacramentalidade ou visibilidade, os quais sempre acompanham a graça e a salvação enquanto momentos delas mesmas, pois toda a economia divina da salvação é sacramentária do princípio ao fim. Isto ganha forma já no primitivo modo da decisão pessoal e global de cada indivíduo, a qual sempre é uma decisão por ou contra algo contraposto - seja em relação ao Outro (Deus Incógnito), seja em relação a qualquer situação prévia (*vorgegeben*) ou casual que o toca, seja ainda em relação à sua própria consciência que "é aquele momento na sua experiência da liberdade, em que ele se torna consciente de sua responsabilidade".⁸ Esta estrutura da salvação histórica se expressa de forma ainda mais clara no fenômeno universal das religiões do mundo. Por meio dele a sacramentalidade recebe uma grandeza institucional, que de algum modo representa (*veranschaulicht*) a relação com Deus e a presença e efetividade de sua salvação e cria uma unidade com as outras experiências do ser humano no tempo dado - e a cria como integração de todo o vivenciado com o misterioso não tematizado na religião ou na relação pessoal. Nas religiões o ser humano tinha e tem sua genuína e salvífica relação com Deus, e sua religião concreta era para ele o sacramento de Deus através do qual ele experimentou e experimenta sua proximidade salvadora. Elas contêm momentos sobrenaturais, pois elas na verdade (*der Wirklichkeit nach*) já realizam (*realisieren*) a Igreja de Cristo em sentido positivo, embora de forma imperfeita - e assim também a salvação e a graça.

A partir disso as religiões alcançam sua legitimação, mas também os seus limites. É legítima uma religião institucional

8 Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER (Hrsg.), *Kleines theologisches Wörterbuch*, p.130.

“cuja ‘utilização’ pelas pessoas num determinado período possa ser vista no todo como um meio positivo da correta relação com Deus e logo para a obtenção da salvação, e assim esteja positivamente inserida no cálculo do plano divino da salvação”.⁹ Esta legitimidade de modo nenhum inclui perfeição: a religião no Antigo Testamento deve certamente ser reconhecida como querida por Deus, portanto como legítima, embora ela contivesse elementos errôneos e depravados para os quais os profetas já chamaram atenção. Sua legitimidade advém do fato de que nela há portadores (*Träger*) da salvação, à medida que esta religião realiza (*verwirklicht*) elementos da Igreja de Cristo, os quais por isso sempre são de natureza sobrenatural. Não há religiões naturais nesse sentido. Com razão observa K. Rahner:

Não é possível encarar as religiões não-cristãs como um conglomerado de metafísica natural teísta e de interpretação humana errônea e institucionalização desta ‘religião natural’. As religiões concretas devem comportar em si momentos de natureza sobrenatural, graciosa, e na sua prática a pessoa pré-cristã (que supostamente existe até nossos dias, mesmo que esses dias estejam hoje gradualmente acabando) poderia alcançar a graça de Deus.¹⁰

Isto não exclui, em todo caso, que o depravado, o falso e o demasiadamente humano nas formas exteriores (*Erscheinungsformen*) das religiões seja excluído da legítima religião e seja objeto do protesto constante.¹¹ Mas este fato não muda nada no fundamental, isto é, que elas são caminhos legítimos para Deus, sim, até mesmo caminhos ordinários para Deus - o que queremos tratar mais tarde.

Daí segue-se que o *homo religiosus* das religiões não-cristãs possa e deva ser considerado como um cristão latente, já visitado pela graça e pela salvação, de forma que “a revelação, que lhe advém de fora, (...) não é então a proclamação do

9 RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, p. 148. Para o todo: THILS, *Propos et problèmes...*, p. 133-38; HEILSBETZ, *Theologische Gründe...*, p. 212-18.

10 RAHNER, *Das Christentum...*, p. 153.

11 *Ibid.*, 148; cf. A. MAURIER, *Theologie des Heidentums*, que se esforça por atingir a distinção entre as formas exteriores [*Erscheinungsformen*] legítimas e falsas no paganismo [*Heidentum*] em confrontação com a religião cristã.

até aqui simplesmente desconhecido - como quando se compartilha com uma criança bávara na escola, pela primeira vez, que há um continente chamado Austrália -, mas (...) é a afirmação objetivo-conceitual do que esta pessoa já concluiu ou poderia concluir na profundidade da sua existência espiritual (*geistigen Dasein*).¹² Que conseqüências para a missão deve-se tirar disso nós queremos apontar brevemente na próxima sessão.

A legitimação das religiões se torna ainda mais clara principalmente quando nós tratamos da legitimação da Igreja diante das religiões.

2 A Legitimação da Igreja como “*Universale Sacramentum Salutis*” diante da Legitimidade das Religiões

Como a Igreja se legitima como o “*universale sacramentum salutis*” em contraposição (*gegenüber*) às religiões? Esta questão fundamental não pode ser respondida convincentemente com a simples remissão a passagens da Escritura ou à fé e à história da fé, que dizem que o cristianismo vive do evento escatológico de Cristo e da derradeira palavra de Deus nele encontrada dirigida aos seres humanos, e que portanto sobre isso pode fundamentar sua reivindicação de um caráter absoluto.¹³ Deve-se antes alcançar uma perspectiva na qual cristianismo e religiões sejam conjuntamente englobados e dentro deste horizonte geral possa ser formulada uma justa e adequada expressão a respeito de ambos. Esta perspectiva oferecemos o *sacramentum-mysterium*, como nós o apresentamos. E com efeito *sacramentum-mysterium* significa em primeiro lugar o plano divino da salvação, a história da salvação - abarcando toda a história humana desde o princípio - e suas fases de realização (*Verwirklichung*) concreta, que também são cha-

¹² RAHNER, Das Christentum..., p. 155.

¹³ Quanto a esta problemática da reivindicação de um caráter absoluto do cristianismo, veja: G. ROSENKRANZ, Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen?; SCHLETTE, Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen; BENZ, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte.

mados *sacramenta, dispositiones, viae, oekonomia*. Estas fases dizem respeito não só ao judaísmo, mas também às diversas religiões. Nós vimos acima que dentro desta história da salvação sacramentária geral especificamente Cristo e a Igreja foram encarados como sacramento fundamental ou primordial (*Grund- oder Ursakrament*), mas também o judaísmo vale como portador da revelação da palavra e da ação de Javé - isso enquanto condensação, foco, conscientização da história da salvação sacramentária geral, uma consciência que também já tem uma história, história da tematização e do vir-a-sí desta revelação sacramentária geral: a partir disso o judaísmo, a história pessoal de Jesus e as ações e o comportamento da Igreja foram designados como *sacramenta*, de modo que pudesse ser fundamentada uma história da salvação sacramental especial; além disso, nós mostramos que compete ao *sacramentum* a função de ser sinal e instrumento da salvação e do religioso em geral. Sobre isso já se tratou com muitas provas autoritativas e de modo detalhado. Aqui se nos oferecem as afirmações fundamentais, das quais nós queremos partir de modo conseqüente, para fundamentar uma legitimação da Igreja como *universale sacramentum salutis*. A resposta à seguinte questão nos deve mostrar a direção e a solução: como surgiu esta consciência de uma história da salvação sacramentária geral e de uma história da salvação sacramental especial?¹⁴ Evidentemente trata-se de um fenômeno que se manifestou no âmbito da consciência religiosa e de uma interpretação-modelo das religiões e do seu pluralismo. Podemos também dizer, certamente, que esta consciência se expressou de modo final somente no judaísmo. Não queremos tratar da questão, que é muito problemática, de se um tal modelo pode ser relacionado com a experiência da historicidade e com a

14 Veja a importante bibliografia sobre este complexo de questões: DARLAP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte* e os títulos ali indicados; Karl-G. STECK, *Die Idee der Heilsgeschichte*; Oskar CULLMANN, *Heil als Geschichte*, p. 66-116; SCHLETTE, *Die Religion as Thema...*; Wolfhart PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte*; Karl LOWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*; Gerhard BAUER, "Geschichtlichkeit"; THILS, *Propos et problèmes...*; RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*; Leo SCHEFFCZYK, *Zur theologischen Sinndeutung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Weltgeschichte*; K. BERGER, DARLAP, *Heilsgeschichte*.

prática e a utilização da razão na produção (*Verarbeitung*) de modelos interpretativos e pontos de orientação para a criação de um ambiente religioso e o domínio da realidade experimentada de forma religiosa. Em todo caso - e isto é mais importante para nós - constatamos que esta concepção chegou a se expressar no contexto da fé e da autocompreensão judaica. O fiel, o crente judeu, que até aqui crê no Deus da sua religião tribal e na Sua intervenção na história da tribo, experimenta e afirma - em confrontação com acontecimentos religiosos especiais da história - algo que não toca mais só à tribo, mas a todas as pessoas e a todo o conjunto da história, e mais tarde também da natureza.¹⁵ Torna-se-lhe consciente que o Deus que junto a ele aparece atuante na história transcende os limites da história do seu grupo nômade. Sim, até mesmo que ele se manifesta e atua como o único Deus verdadeiro sobre todos os povos e sua história. Que a história da salvação não é somente sua própria, mas que a história em geral só aparece como uma história da salvação e da não-salvação (*Heils- und Unheilsgeschichte*). O fiel e crente israelita experimenta a dimensão do monoteísmo, e de fato o universalismo, e que Deus contraiu uma aliança com toda a humanidade. Gerhard von Rad¹⁶ mostrou como o teólogo da história "Javista" pergunta pela história da constituição de Israel a partir da unificação das tribos e desde esta história da salvação particular atinge um horizonte mais amplo, da história da salvação universal com toda a humanidade. A história dos primórdios (Gn 1-11), que é narrada com ajuda de figuração mítica, não tem o objetivo de descrever a origem histórica da natureza e da história humana, mas de esboçar uma história da salvação universal e geral nas quais Israel se entende com uma função específica em favor do todo. O esquema aliança-quebra-castigo-renovação da aliança¹⁷ domina os onze capítu-

15 Veja E. BEAUCAMP, Dieu de l'univers et Dieu de l'histoire; id., *La Bible et le sens religieux de l'univers*.

16 Gerhârd von RAD, Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament; id., *Das erste Buch Mose*, p. 17-22; id., *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, p. 135-89, 331-65; J. FICHTNER, Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja, p. 16ss.

17 Luis ALONSO-SCHÖKEL, Motivos sapienziales y de alianza en Gen 2-3; J. L. MCKENZIE, *The Literary Characteristics of Gen 2-3*.

los do Pentateuco e tem seus pontos altos em Adão (humanidade), em Noé (o novo início da humanidade após o dilúvio) e em Abraão, onde cada vez é estabelecida uma aliança. Isto transparece principalmente em Gn 9.8-17, onde se trata de uma aliança com Noé. O que se quer dizer com isso é sempre a expressão da autocompreensão de Israel - que as religiões de fora de Israel encontram sua legitimação em Deus mesmo. Israel se compreende dentro deste horizonte da salvação geral, que abrange todas as pessoas, como povo escolhido de Deus (que possui uma consciência universal de existir para os outros), no qual "todas as gerações da terra devem ser abençoadas" (Gn 12.3; Is 45.20-23). Isto se mostra claramente na história da construção da torre, que é narrada antes da eleição de Abraão e termina sem misericórdia (*gnadenlos*) (Gn 11), de modo que devemos nos perguntar com von Rad: "Rompeu-se tudo, e a graça de Deus esvaiu-se definitivamente? A história dos primórdios não dá nenhuma resposta a isto (e como deveria ela ter uma resposta para esta questão a partir de si?). A resposta a esta mais universal de todas as questões teológicas quem dá é a introdução da história da salvação, a vocação de Abraão e o ali mencionado plano da história de Javé de abençoar através de Abraão 'a todas as gerações sobre a terra'. A abrangência da efetividade da bênção, que está em Abraão, se iguala à do infeliz mundo dos povos (...)." No início da história da eleição particular já está uma remissão ao alvo final universal, ao qual Javé quer guiar esta história. Assim, portanto, o fim da história bíblica dos primórdios não é a história da construção da torre, mas a vocação de Abraão em Gn 12.1-3; sim, com efeito: através desta anexação (*Verklammerung*) da história dos primórdios com a história, da salvação toda a história da salvação de Israel deve ser compreendida a partir do problema não resolvido da relação de Javé com os povos. "Isto nos mostra a estrutura interna da experiência religiosa de uma história da salvação universal."¹⁸ A experiência e o conhecimento de que Deus não é somente o Deus da tribo, mas Deus de todos os povos e o conheci-

18 RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, p. 177-78.

mento do monoteísmo levam, portanto, diretamente ao universalismo. Esta experiência particular no contexto de *uma* religião particular (*uma* objetivação do religioso) contém um elemento, que é universal, válido e determinante para todas, e como tal é apreendido. O que então distingue Israel dos demais está justamente, e em primeiro lugar, nesta nova consciência universalista de que o que ele experimenta na história não diz respeito somente a si mesmo como povo, mas a todas as pessoas. Todos estão sob o mesmo Deus, ele é aquele que domina a história, também entre os povos - assim soa a mensagem do Deuteroisaiás (Is 41.4; 40.12ss; 44.6; 43.10; 48.12). Esta mensagem Israel deve proclamar e testemunhar a todos os povos e a todo o mundo. Nisto se baseia a eleição de Israel. O universalismo e a eleição são, pois, a consequência do monoteísmo, e a missão de Israel entre os povos é a consequência da eleição.¹⁹

A eleição de Israel, como von Rad apontou na citação acima, é compreensível só em confrontação com as religiões exteriores a Israel. Israel se sente isolado de todas em sua nova consciência universalista, pois elas ainda invocam e reverenciam deuses tribais; e no entanto Israel se compreende na mais profunda convicção de possuir a verdade do monoteísmo e a missão de proclamá-la e testemunhá-la. Disto surge a profunda tensão entre universalismo e particularismo.²⁰ Israel não existe para si mesmo, mas para os outros (universalismo); ele deve diminuir, para que Javé domine e apareça como o único Deus verdadeiro; mas como as outras não querem aceitar isto, Israel tem de se afirmar, de se tornar também *uma* religião (particularismo), em todo caso com uma missão universal e uma consciência universal. Disto se conclui para nosso tema que há uma história da salvação que chega até o princípio; este *sacramentum salutis*, como os pais repetidamente diziam, a *Ecclesia ab Adamo, ab Abel iusto*, abrange toda a história da humanidade; isto chegou à consciência em Israel, ou, mais corretamente formulado: foi trazido por Deus à consciência na história da revelação em Israel, de modo que esta consci-

19 Cf. Harold H. ROWLEY, *The Faith of Israel*, p. 185.

20 Cf. Peter ALTMANN, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*.

ência significa a eleição dentre todos os povos. Assim, Israel se compreende como um momento desta história da salvação sacramentária geral, com uma função específica para o todo - como nós ainda veremos na seqüência. Vista geneticamente, a história da salvação particular é primária; nela o israelita experimenta não só sua própria história da salvação, mas também a história da salvação universal. Quando ele experimentou esta última ele vê que ela é ontologicamente primária, que a sua história da salvação tribal é particular, como um momento no contexto da grande e universal história da salvação de Deus com todos os povos. Formalizando, podemos dizer: Há uma história da revelação e da salvação transcendental que conhece diversas objetivações nas religiões e nas comunidades; Israel é o portador desta consciência e o instrumento de Deus para sua realização (*Durchführung*) em toda a história.

A partir disso pode-se determinar a relação entre Israel (respectivamente o cristianismo) e as demais religiões. Mas antes devemos ainda responder uma outra questão, qual seja: Que função tem Israel, respectivamente a Igreja, entre os povos?²¹ Esta questão era especialmente aguda para o próprio Israel quando, estando espalhado no exílio babilônico em uma situação de diáspora sob todas as tentações, começou a se preocupar sobre sua significação no mundo. Especialmente o Deuteroisaiás (Is 40-55) espelha esta situação e formula claramente a função de Israel entre os povos: Israel é entre os povos a testemunha do verdadeiro Deus, ele é o “Ebed Jahwe”, foi feito para ser luz dos povos a fim de que Deus seja reconhecido em todo lugar e a salvação alcance até os confins do mundo (Is 42.1 ss; 49.6). O “Ebed Jahwe”²² é encarregado da missão de levar o direito ou a verdadeira religião²³ a todos os povos (Is 42.1), e ele não se cansa até que tenha estabelecido o direito ou a verdadeira religião sobre a terra (Is 42.4); ele é

21 Cf. Robert MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations*; ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*.

22 Quanto à difícil problemática do “Ebed Jahwe”, cf. ROWLEY, *The Suffering Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism of the Suffering Servant and the Davidic Messiah*; Walter ZIMMERLI, *Pais theou*.

23 Veja as traduções comparadas destas passagens em MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations*, p. 23-6.

determinado por Javé para ser o povo da aliança e a luz dos povos (Is 42.6). Disto se conclui que Israel é um sinal (luz) e instrumento (luz dos povos, Is 41.1: “*para que a salvação alcance até os confins do mundo*”), ou seja, um sacramento nas mãos de Javé.

Israel tem a tarefa de ser o povo escolhido de Deus, isto é, a nação em que Javé age e cuja existência só tem seu fundamento na intervenção de Deus. Por sua presença no mundo Israel dá conta da grande glória de Deus e conclama com isso os gentios a se unirem a ele para dar honra e culto a Javé (...). A Israel cabe uma função mediadora (...). Por ele Deus se compartilha com o mundo.²⁴

Como Israel no Antigo Testamento também o cristianismo se entende no Novo Testamento, em cuja continuidade este se apresenta como o novo povo de Deus composto por judeus e gentios: o Vaticano Primeiro aplica à Igreja a afirmação de Is 11.12: ela se apresenta como o *signum levatum in nationibus* (*Enchiridion Symbolorum* 3014), como “a esperança inabalável para todo o gênero humano, como embrião da unidade, da esperança e da salvação, (...) adotada por Cristo como instrumento da redenção e enviada como luz do mundo e sal da terra a todo o mundo”. Ela é em Cristo “o sacramento, isto é, sinal e instrumento simultaneamente para a mais íntima relação com Deus, como para a unidade de toda a humanidade”, como se expressa com preferência o Vaticano Segundo (Lumen Gentium n. 9; n.1).

Se partimos do fato de que “acontecimento salvífico”, como Heinz R. Schlette diz com razão, “significa aquele acontecimento em que Deus quer se mostrar no interior da historicidade e da temporalidade humana diante dos olhos do ser humano - simultaneamente também sempre diante da sua salvação - como quem ele em verdade é,²⁵ então nós precisamos dizer: a Igreja é o grande e mais eminente sacramento de Deus, o lugar onde a história da salvação sacramentária geral se torna em fenômeno e se mostra da

24 MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations*, p. 69-70.

25 SCHLETTE, *Die Religionen als Thema...*, p. 91.

maneira mais clara. No cristianismo se expressa tematizado o que em todo lugar, em toda a abrangência da história humana, ocorre de salvação e automanifestação de Deus não só em sua verticalidade, mas também em sua horizontalidade. A eclesialidade latente se torna aqui consciente; e esta consciência tem uma história própria, que então funda uma história da salvação sacramental especial em distinção à história sacramentária geral. Como o leitor poderia ter notado, nós utilizamos de modo constante a seguinte terminologia: *história da salvação sacramentária geral* e *história da salvação sacramental especial*. Com isso queremos acentuar o momento da sacramentalidade que acompanha a graça, a auto-entrega (*Selbstmitteilung*) de Deus na história, sacramentalidade que em primeiro lugar se manifesta de forma bem geral nas religiões - sacramentária - e de forma mais especial, mais pública, mais oficial, e por isso também de forma mais qualificada, em Israel e no cristianismo - sacramental. Assim, cabe tanto ao cristianismo como ao judaísmo bíblico uma função determinada na história da salvação, ou seja, como sinal e instrumento da revelação da sacramentalidade de Deus - respectivamente da mediação da salvação.²⁶ Como sinal-sacramento, o cristianismo mostra de um modo institucionalmente perfeito a glória de Deus e sua auto-entrega aos seres humanos na forma da grandeza, da vitória e do senhorio sobre a história da não-salvação (*Unheilgeschichte*) e ao mesmo tempo na forma do rebaixamento, do poder sofrer e morrer, como se mostrou em Jesus de Nazaré. Como *sinal-sacramento* o cristianismo - respectivamente a Igreja - não deve em primeiro lugar buscar e mediar a salvação dos indivíduos - esta sempre é oferecida a todos -, mas testemunhá-la e apresentá-la como grandeza histórica em meio a este mundo, sinalizar o bom fim de nossa história e proclamar a forma derradeira e escatológica da situação de salvação em Cristo. Aqui também está o sentido da

26 Schlette acentuou especialmente este aspecto: o que ele quer dizer como história-epifania, história da salvação como glorificação de Deus, nós expressamos com história da sacramentalidade, em todo caso com uma pequena nuance daquilo que de fato significa glória de Deus: não só revelação de seu caráter majestoso, mas também a possibilidade do rebaixamento. (Cf. SCHLETTE, Die Religionen als Thema ..., p. 90-112; id., *Epiphanie als Geschichte*.

hoje tão discutida missão da Igreja.²⁷ Os missionários não trazem a salvação àqueles que “jazem em trevas e sombras de morte” (cf. Lc 1.79), mas a nova sacramentalidade, sua manifestação perfeita e derradeira, a proximidade de Deus na proximidade da atuação humana da Igreja. Neste caráter de sinal sacramentário a Igreja é certamente um pequeno rebanho; isto tem seu sentido no fato de que este pequeno rebanho existe como representação vicária para os outros, como aliás o sentido da história da salvação sacramental especial enquanto condensação, conscientização e fenômeno da história da salvação sacramentária geral pode ser visto como representação vicária - para o que chamaram atenção Ratzinger, Scheffczyk, Cullman e outros.²⁸ Mas a Igreja não seria um perfeito sinal-sacramento se ela não possuísse também a plenitude e o conjunto dos meios de salvação. Ela aparece assim como o *instrumento*-sinal, no sentido de que por meio disso a graça e a história da salvação alcançam a sua epifania mais elevada na Igreja. Entretanto eles não se esgotam nela, mas estão presentes e atuantes em formas existenciais imperfeitas também em todas as fases e momentos da história da salvação. Enquanto plenitude dos meios de salvação a Igreja se entende então como a situação de salvação escatológica, que não pode mais ser suplantada por uma outra. Por isso, com ela também o senhorio escatológico de Deus já apareceu neste mundo de forma embrionária e inicial (*Lumen Gentium* n. 5), e ela se apresenta como a portadora do pensamento revolucionário do Reino de Deus para dentro da história, ela é o sacramento deste.²⁹

A partir do que foi dito se podem formular algumas afirmações sobre a legitimação das religiões e da Igreja em sua reivindicação de verdade.

27 Cf. RAHNER, Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche, com a bibliografia ali oferecida; HEILSBETZ, Theologische Gründe..., p. 212-18.

28 Josef RATZINGER, Stellvertretung; id., *Vom Sinn des Christseins*, p. 35-70; CULLMANN, *Christus und die Zeit*; Josef SCHARBERT, Die Rettung der “Vielen” durch die “Wenigen” im Alten Testament; id., Heilsmittler im Alten Testament und im alten Orient; Jean de FRAINE, *Adam et son lignage*.

29 HÖHERE Katechetische Institut-Nijmegen, *Glaubensverkündigung für Erwachsene* (Catecismo holandês), p. 163.

3 A Possibilidade de Algumas Afirmações Legítimas sobre Igreja e Religiões

3.1 As Religiões enquanto Fenômeno Histórico-Salvífico

As religiões são, a partir do testemunho do Antigo Testamento, um fenômeno histórico-salvífico; isto não deve ser entendido na vertical, como se as religiões só tivessem uma legitimidade antes de Abraão ou antes de Cristo, mas na horizontal, em nossa situação atual de pluralismo religioso.³⁰ Elas realizam (*verwirklichen*) em suas culturas, em suas condições existenciais e em sua compreensão de mundo o *sacramentum salutis*, isto é, o plano divino da salvação. Nesta situação também se encontra o pluralismo das religiões, que não é um sinal da confusão e da queda, mas da riqueza do ser humano, das suas experiências e interpretações da realidade, que inclui a religião enquanto resposta do ser humano à iniciativa salvadora de Deus e a conduz a uma unidade.³¹ Assim as religiões são caminhos ordinários da salvação em direção a Deus com base na história da salvação sacramentária geral.³² À medida que são caminhos ordinários em direção a Deus, elas tornam presente de vários modos elementos que só chegam a se expressar em sua plenitude na comunhão escatológica da Igreja (*sacramentum* em sentido estrito). Neste sentido as religiões podem ser vistas como realização (*Verwirklichung*) da catolicidade da Igreja.³³ À medida que articulam a tematização de alguns pontos de vista que na forma de existência institucional perfeita da Igreja de Cristo na Igreja Católica não podem vir a se expressar enquanto tais tematicamente, elas enrique-

30 DANIELLOU, *Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen*, p. 16, 31; já em outras obras, Daniélou vê a história da salvação em perspectiva linear, de modo que as religiões após Cristo ou após a eleição de Abraão estão fundamental e objetivamente superadas.

31 Cf. HEILSBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, p. 90-101.

32 Cf. THUIS, *Propos et problèmes...*, p. 135-38. Sobre a problemática da história da salvação geral e especial sacramentária/-al, cf. SCHLETTE, *Epiphanie als Geschichte*; contra isto, porém, Henricus van STRAEHLEN, *Our attitude towards other religions*.

33 Cf. NEUNER, *Hinduismus und Christentum*, p. 235-43; SCHLETTE, *Die Konfrontation der Religionen*, p. 46-74; id., *Die Kirche und die Religionen*; E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*.

cem e aprofundam também a Igreja. Baseado nisso as religiões exercem uma crítica positiva em relação à forma de existência concreta da Igreja encarnada numa civilização ocidental e condicionada por questões e respostas determinadas.³⁴ Com isso as religiões testemunham em sua variedade a verdadeira dimensão da ação salvífica de Deus, que assume e plenifica todas as genuínas questões humanas, mesmo que também elas sempre possam ser determinadas por condições existenciais variadas. Disso se conclui a necessidade inevitável do diálogo entre as religiões e a Igreja enquanto um dever da própria Igreja para se compreender a si mesma melhor e para se ver realizada (*verwirklicht*) fora dos seus próprios limites visíveis e institucionais e para continuar aprendendo.³⁵

3.2 A Igreja Enquanto Função das Religiões

A Igreja não está em oposição às religiões, mas em uma relação de função *a partir de e em favor de*. A Igreja é uma função a partir das religiões enquanto ela traz à consciência, tematiza e condensa em uma grandeza e organização fenomenológica o que na história da salvação sacramentária geral ocorre de graça e de auto-revelação de Deus. Ela é o sacramento-*sinal* e testemunho (*Zeugenschaft*) da história de Deus com todas as pessoas “a tropa de frente historicamente concreta, a expressão histórica e societal do que o cristão espera existir enquanto realidade abscondita também fora da visibilidade da Igreja”.³⁶ Ela é a história da salvação sacramentária geral chegada-a-si-mesma; este chegar-a-si-mesma tem uma história própria, que se cristalizou em Israel e na Igreja e que configura assim a história da salvação sacramental particular. Esta testemunha no mundo que toda a história da humanidade é história da salvação e da não-salvação (*Heils- und Unheilsgeschichte*). Este testemunho não aponta para si mesmo, mas para toda a história da humanidade, na qual Deus está em obra e encontra

34 Cf. Patrick DIAS, *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*, p. 47-9.

35 SCHLETTE, *Coloquium salutis*, p. 81-7.

36 RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, p. 156; SCHLETTE, *Über die Heilswege Gottes*.

o ser humano. Através do seu ser sinal a Igreja quer fazer atentar não só para a graça e proximidade de Deus como esta se encontra nela, mas também e principalmente para o fato de que Deus entrou numa aliança com todas as pessoas. Por isso o cristianismo não existe em primeiro lugar para trazer a salvação, mas para mostrá-la historicamente e apontar a direção do alvo de toda a história. Assim a Igreja é também sacramento-sinal *em favor das* religiões.³⁷ O cristão não é cristão porque na Igreja ele possa experimentar a graça mais facilmente ou chegar à salvação com mais segurança. Mas se é um cristão porque se deve realizar uma obra e uma diaconia em relação aos outros, a saber para mostrar e testemunhar que primeiro em Cristo e então, de forma derivada, na Igreja, ocorreu a mais elevada revelação (*Erschließung*) sacramentária de Deus, de forma que esta situação de salvação deve ser avaliada como escatológica, e *por isso* como critério para todas as outras aparições sacramentárias de Deus na história. No sacramento-sinal da Igreja as religiões podem copiar o modelo (*ablesen*) de aonde elas mesmas devem conduzir, a saber, a uma sempre crescente manifestação e diafania de Deus no mundo, até que Ele assuma (*aufnimmt*) tudo em si após Ele se ter deixado subsumir (*aufnehmen*) no mundo, até que Deus seja tudo em tudo (1 Co 14.28). Enquanto sacramento-sinal *em favor de* a Igreja se torna uma função crítico-positiva para as religiões, à medida que as conclama, confrontando-se a si mesmas, a seguir o seu caminho ordinário abertas para a perfeição e em humildade e obediência. Assim também se torna evidente que o caminho da história da salvação sacramental especial é um caminho extraordinário, para ser sinal *em favor das e a partir das outras*.

3.3 A Igreja Enquanto Função Em Favor das Religiões

Enquanto função *em favor de* a Igreja ainda aparece como sacramento-*instrumento* para a salvação de todo o mundo. Nós vimos como o *universale sacramentum salutis* espalha

37 Cf. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, p. 205-07: Das Prinzip "Für".

suas raízes por toda a humanidade desde o princípio, que “a Igreja não começa a existir em algum lugar somente quando pessoas são batizadas, mas está sempre e em todo lugar em processo de surgir onde a graça é oferecida a uma pessoa e é recebida por ela”.³⁸ Pela sua ubiqüidade a graça de Cristo alcança o ser humano. Os meios de salvação que estão à disposição em conjunto e de forma perfeita somente na Igreja Católica podem também existir espalhados em todas as confissões, religiões e comunidades humanas, e podem ali efetuar e tornar visíveis a salvação e a graça de Cristo. Estes elementos sacramentários da Igreja-sacramento fora da sua plenitude na Igreja-sacramento-completo garantem a efetividade objetiva da obra vicária da Igreja Católica. A idéia vicária pressupõe as outras idéias da participação e do compartilhamento (*der Partizipation und der Teilnahme*); assim, à medida que as religiões participam no sacramento perfeito ‘Igreja’ através dos seus elementos sacramentais, elas participam verdadeiramente da salvação e da graça. Deste modo se evita uma compreensão extrinsegista da vicariedade da Igreja como um todo. Esta configura a parte da humanidade que não só é chamada para a salvação, mas também “é eleita para a função histórico-salvífica de existir vicariamente em favor da humanidade restante com Cristo para Deus e com Cristo *em favor de* toda a humanidade. A Igreja não deve proclamar somente pela sua palavra que Cristo é o salvador vicário de toda a humanidade. Mas através de toda a sua existência, através de toda a sua realidade, através de sua estrutura e atuação ela deve interpretar e representar historicamente o conteúdo e o sentido da vicariedade de Cristo no tempo entre a ascensão e a parúsia de Cristo vicariamente *em favor da* humanidade”.³⁹

38 Johannes FEINER, Kirche und Heilsgeschichte, p. 345.

39 Ibid., p. 328.

Referências Bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Luis. Motivos sapienziales y de alianza en Genesis 2-3, *Biblica*, n. 43, 1962, p. 295-315.
- ALTMANN, Peter. Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Beihefte, Nr. 92), Berlin: Töpelmann, 1964.
- BAUER, Gerhard. "Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffes. Berlin: de Gruyter, 1963.
- BEAUCAMP, E. Dieu de l'univers et Dieu de l'histoire, *Liber Annuus*, n. 4, 1953-4, p. 5-116.
- _____. *La Bible et le sens religieux de l'univers*. Paris: 1959.
- _____. BERGER, K., DARLAP, A. Heilsgeschichte. In: DARLAP, A., RAHNER, Karl, (Hrsg.) *Sacramentum Mundi*. Bd. II. 1968, p. 638-56.
- BENZ, Ernst. Das Anliegen der Menschheit und die Religionen, *StudGen*, n. 15, 1962, p. 758-74.
- _____. *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Mainz/Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/F. Steiner, 1960.
- _____. NAMBARA, Minoru. *Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen: Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie*. Leiden: E. J. Brill: 1960.
- BIERBAUM, W. Geschichte als Paidagogia Theou: die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandria, *Münchener Theologische Zeitschrift*, v. 5, 1954, p. 246-72.
- BOFF, Leonardo. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer Struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.
- CORNELIS, Etienne. *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*. Paris: du Cerf, 1965.
- CULLMANN, Oskar. *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965, p. 66-116.
- _____. *Christus und die Zeit*. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung. 3. Aufl. Zürich: EVZ Verlag, 1963.

- DANIÉLOU, Jean. Le problème théologique des religions non chrétiennes, *Archivo di Teologia*, Roma, 1965, p. 209-33.
 _____. *Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1957.
- DARLAP, A. Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte. In: FEINER, Johannes, Löhrer, Magnus. (Hrsg.) *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. I: Die Grundlagen Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Einsiedeln/ Zürich/Köln: Benziger, 1965-1976, p. 3-156.
- DIAS, Patrick. *Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener*. Freiburg i. B.: Herder, 1968.
- FEINER, Johannes. Kirche und Heilsgeschichte. In: VORGRIMLER, Herbert. (Hrsg.) *Gott in Welt*, Bd. II. Freiburg: Herder, 1964.
- FICHTNER, J. Jahwes Plan in der Botschaft des Jesaja, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 63, n. 1, 1951, p. 16ss.
- FRAINE, Jean de. *Adam et son lignage*. Études sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- FRIES, Heinrich. Das Christentum und die Religionen der Welt. In: *Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern*. Würzburg: 1965, p. 15-36.
- HEISLBETZ, J. Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. (*Quaestiones Disputatae*, n. 33). Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1967.
- HÖHERE Katechetische Institut-Nijmegen. *Glaubensverkündigung für Erwachsene* (Catecismo holandês) Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1968.
- LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.
- MARTIN-ACHARD, Robert. *Israel et les nations: la perspective missionnaire de l'Ancien Testament*. Neuchâtel: Delechaux & Niestlé, 1959.
- MAURIER, A. *Theologie des Heidentums*. Ein Versuch. Übers. von Johannes Bettray. Köln: Bachem, 1967.
- McKENZIE, J. L. The Literary Characteristics of Genesis 2-3, *Theological Studies*, n. 15, 1954, p. 541-72.

- NEUNER, Josef. *Hinduismus und Christentum*. Eine Einführung. Wien/Freiburg/Basel: Herder, 1962.
- OHM, Thomas. *Machet zu Jüngern alle Völker*. Theorie der Mission. Freiburg i. Br.: Wewel, 1962.
- PANNENBERG, Wolfhart. Heilsgeschehen und Geschichte, *Kerygma und Dogma*, v. 5, Göttingen, 1959, p. 218-37.
- RAD, Gerhard von. Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament, *Theologische Zeitschrift*, n. 4, 1948, p. 161-74.
- _____. *Das erste Buch Mose*. Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad. (Das Alte Testament Deutsch, Band 2/4.) 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- _____. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. 6. Aufl. München: Chr. Kaiser, 1969.
- RAHNER, Karl. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: *Schriften zur Theologie*. Band V. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1954-68, p. 136-58.
- _____. Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: *Schriften zur Theologie*. Band V. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1954-68, p. 115-35.
- _____. Grundprinzipien zur heutigen Mission der Kirche. In: ARNOLD, F. X., RAHNER, Karl, SCHURR, Viktor, Weber, L. M., KLOSTERMANN, F. (Hrsg.) *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. II/2. Wien/Freiburg/Basel: Herder, 1964-69, p. 46-80.
- VORGRIMLER, Herbert. *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg/Basel/Wien: 1961.
- RATZINGER, Joseph. Stellvertretung. In: *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*. Band II. München: Kösel, 1963, p. 566-75.
- _____. *Vom Sinn des Christseins*. Drei Adventspredigten. München: Kösel, 1966, p. 35-70.
- _____. *Einführung in das Christentum*. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. 7. Aufl. München: Kösel, 1968.
- ROSENKRANZ, Gerhard. Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen?, *Zeitschrift für*

- Theologie und Kirche*, n. 51, 1954, p. 105-23.
- ROWLEY, Harold H. *The Faith of Israel*. London: SCM Press, 1956.
- _____. *The Biblical Doctrine of Election*. London: Lutterworth, 1950.
- _____. The Suffering Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism of the Suffering Servant and the Davidic Messiah. In: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. London: Lutterworth, 1952.
- SCHARBERT, Josef. Die Rettung der "Vielen" durch die "Wenigen" im Alten Testament, *Theologische Zeitschrift*, n. 68, 1959, p. 146-61.
- _____. Heilmittler im Alten Testament und im alten Orient. (*Quaestiones Disputatae*, n. 24.) Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1964.
- SCHEFFCZYK, Leo. Zur theologischen Sinndeutung des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, *Königsteiner Blätter*, n. 2, 1956, p. 86-99.
- SCHLETTE, Heinz-Robert. Die Religionen als Thema der Theologie. (*Quaestiones Disputatae*, n. 22.) Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1963.
- _____. Einige Thesen zum Selbstverständnis der Theologie angesichts der Religionen. In: VORGRIMLER, Herbert. (Hrsg.) *Gott in Welt*. Band II. Freiburg: Herder, 1964, p. 306-16.
- _____. *Epiphanie als Geschichte*. München: Kösel, 1966.
- _____. *Die Konfrontation der Religionen*. Köln: Bachem, 1964.
- _____. Die Kirche und die Religionen. In: FILTHAUT, Theodor. (Hrsg.) *Umkehr und Erneuerung*. Kirche nach dem Konzil. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1966.
- _____. *Coloquium salutis*. Christen und Nichtchristen heute. Köln: Bachem, 1965.
- _____. Über die Heilswege Gottes. In: KUTSCHKI, N. (Hrsg.) *Gott heute*. 15 Beiträge zur Gottesfrage Mainz/München: Chr. Kaiser/Matthias-Grünwald, 1967.
- STECK, Karl-G. *Die Idee der Heilsgeschichte*: Hofmann-Schlatter-Cullmann. Zollikon: Evangelischer Verlag, 1959.
- STRAELEN, Henricus van. *Our Attitude Towards Other Religions*. Tokyo: Enderle-Herder, 1965.

THILS, Gustave. *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Paris/Tournai: Casterman, 1966.
ZIMMERLI, Walter. Pais theou. In: KITTEL, G., Friedrich, G. (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band V. 1952, p. 653-73.

Leonardo Boff
Caixa Postal 92144
Petrópolis-RJ
23741-970
Tradução: Eduardo Gross

Post Scriptum

O texto faz parte da tese doutoral terminada em Munique na Alemanha em 1969, defendida em 1970 e publicada como livro em 1972 (Paderborn: Bonifacius Druckerei). Decorridos tantos anos convém ponderar alguns pontos. Por mais que recolha o melhor das conquistas do Concílio Vaticano II com referência ao valor histórico-salvífico das religiões, esta reflexão fica ainda refém da visão católica, que historicamente mostrou traços monopolísticos e imperiais. Ela parte, como de um dado não discutido, da afirmação de que a Igreja detém, sozinha, a plenitude dos meios de salvação. Por isso ela representa a culminância não ultrapassada e não ultrapassável do desígnio de Deus. E assim iremos pelos séculos e pelos milhões de anos futuros que a Terra e a humanidade porventura terão até o juízo final.

Elementos dessa plenitude, entretanto, diz essa interpretação, se encontram nas demais confissões cristãs, no judaís-

mo, nas religiões do mundo e nas culturas humanas, na medida em que são portadoras de verdade, de justiça e de amor. Por essa forma todos são incluídos, de alguma maneira, na Igreja, e assim incorporados no desígnio salvífico de Deus. Tais elementos configuram a presença universal da Igreja, embora sob formas imperfeitas mas sempre reais. Através deles a salvação chega a todos, na proporção destes elementos e, por isso, de forma fragmentada.

Perguntamos: nesta visão, não possui a Igreja algo de narcisismo porque só vê a si mesma nos outros? Na verdade ela não reconhece a alteridade como alteridade. A Igreja imagina não existir nada, salvificamente, para além dela mesma. Todos, *nolens volens*, estão incluídos em sua galáxia. É também uma visão eclesiocêntrica porque, em último termo, o centro de tudo é ainda a Igreja, por mais que seus limites sejam distendidos para além de sua própria institucionalidade e alcancem o cosmo. Fala-se então do mistério cósmico da Igreja. Destarte ela é elevada a uma categoria transcendental recobrimdo todos os tempos e todos os espaços.

Eis a visão do cristão encerrado em sua própria fortaleza, qual rã que supõe ser o único mundo existente aquele visto a partir do poço estreito dentro do qual se encontra. Não se poderá pensar diferentemente o mistério da revelação e da salvação na história? O próprio cristianismo conhece a categoria Reino de Deus, *historia salutis*, oferecimento universal de salvação a todos indiscriminadamente. As formas como o Reino se realiza nos tempos e nos espaços culturais varia, mas é sempre o mesmo Reino, vale dizer, a ação de Deus em sua criação. A história da salvação se realiza em todas as histórias, sempre na forma singular de cada história, do australopiteco, do *homo faber*, do *homo sapiens*, dos babilônicos, dos olmecas, dos romanos e dos yanomamis. A revelação e a salvação são oferecidas nas formas possíveis de serem captadas e realizadas pelo estágio em que se encontra o ser humano, como homem originário, *homo habilis*, *homo neanderthalensis*, *homo sapiens/demens* da era ecozóica atual. É sempre a mesma autocomunicação de Deus e de sua graça nas mediações mais diversas. Esta visão oficialista consignada pelo Vaticano II dificilmente é sustentável para a consciência atual dos cristãos

que incorporaram uma visão mais profunda e ampla da reflexão teológica como a apresentamos acima ou que lêem positivamente o processo de mundialização e que incorporam em sua leitura da realidade a nova cosmologia. Segundo isso, o universo constitui um sistema aberto, é habitado desde sempre pelo Espírito, vai formando ordens cada vez mais complexas e carregadas de significação e cria estados, os mais diversificados, de consciência espiritual. O cristianismo representa uma fulguração desse processo maior entre outras, mas não se limita a ele. Se imergiu a consciência crística e de filiação divina no cristianismo é porque esta consciência já estava sendo elaborada e preparada no conjunto de todo o processo universal.

Ao descobrir-se a si mesmo como filho de Deus, Jesus abriu o caminho para que todos possam descobrir-se também filhos e filhas de Deus. Ele é o primeiro entre muitos irmãos e irmãs.

As religiões representam a emergência, cada vez singular, de Deus na história, com as limitações e as possibilidades permitidas pela história. Ninguém pode pretender o monopólio da revelação do Supremo. Juntos captamos sinfonicamente sua presença e sua latência na história. Só essa visão pode gerar paz entre as religiões. As visões particularistas que impõem a sua particularidade a todos, negando a dos outros, geram conflitos e guerras religiosas. Tal fato demonstra estarem à margem ou longe da verdade.

Por isso mais que discutir as religiões, importa hoje discutir a espiritualidade e as suas múltiplas formas de expressão. É pela espiritualidade que encontramos Deus e falamos diretamente a Deus. Pelas religiões pensamos e falamos sobre Deus, o que é bem outra coisa embora seja também legítimo e necessário.

Nos meus livros *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres* (Ática, São Paulo), *A águia e a galinha* e *o Despertar da águia* (Vozes, Petrópolis) tenho colocado os princípios de uma espiritualidade humanitária e a singularidade do cristianismo dentro dela. Todas as religiões elaboram o jogo de Deus com a humanidade e o universo, jogo de proximidade e de distanciamento. É mérito do cristianismo afirmar que Deus

penetrou no mais profundo da realidade humana e cósmica, assumindo-a como sua, também seu silêncio na cruz e a transfiguração bem-aventurada do ser humano e do cosmo pela ressurreição. Esta positividade não afasta o cristianismo das outras religiões mas, em sua intencionalidade profunda, se compõe com elas. A verdade não é monotônica, mas sinfônica. Todas revelam faces da Face inefável do Mistério divino.

Leonardo Boff
Petrópolis, Páscoa de 2000.