

Nostra Aetate: a igreja católica no caminho do diálogo inter-religioso

Nostra Aetate: the Catholic Church on the Dialogue Inter-religious Path

Elias Wolff

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-Paraná) - Brasil

Resumo

O objetivo do artigo é mostrar como a Declaração *Nostra Aetate* coloca a Igreja Católica no caminho do diálogo inter-religioso. Para isso, a pesquisa estrutura-se em cinco seções: retoma aspectos da história redacional da Declaração; sintetiza o seu conteúdo; situa a *Nostra Aetate* no contexto do magistério conciliar; mostra como a Declaração impulsiona a atual teologia das religiões; e, por fim, apresenta implicações da Declaração para a missão da igreja. O método da pesquisa é a análise qualitativa da bibliografia documental e de comentadores da *Nostra Aetate*. Como conclusão, tem-se que o diálogo é elemento constitutivo do ser e agir da igreja conciliar. A *Nostra Aetate* é sua orientação segura, e desafiadora, para persistir nos caminhos do diálogo. Isso requer da igreja saber situar-se com postura de diálogo e parceria no contexto social e religioso plural do nosso tempo.

Abstract

The aim of this article is to show how the Declaration *Nostra aetate* places the Catholic Church on the path of interreligious dialogue. To this end, the research is structured in five sections: it reviews aspects of the Declaration's editorial history; it summarizes its content; it situates *Nostra aetate* in the context of the conciliar magisterium; it shows how the Declaration drives the current theology of religions; and, finally, it presents implications of the Declaration for the mission of the church. The research method is the qualitative analysis of the documentary bibliography and commentators of *Nostra aetate*. As a conclusion of the research, it affirms that dialogue is a constitutive element of the being and acting of the conciliar church. *Nostra aetate* is its safe and challenging guide to persist on the paths of dialogue. This requires the church to position itself with a posture of dialogue and partnership in the plural social and religious context of our time.

Palavras-chave

Igreja Católica.
Nostra Aetate.
Diálogo
Interreligioso.
Religiões.
sociedade.

Keywords

Catholic
Church.
Nostra aetate.
Interreligious
Dialogue.
Religions.
society.

Introdução

O Concílio Vaticano II é um grande marco para a história da Igreja Católica, propondo-lhe uma profunda revisão institucional e teológica em diálogo com o mundo, com as outras igrejas e as religiões. Buscou colher “os

sinais dos tempos” que interpelam a fé cristã e a missão da igreja, mostrando que a resposta a tais interpelações requer da igreja um sincero *aggiornamento*.

Um dos fatores mais expressivos da renovação e atualização conciliar é a postura de diálogo, de modo amplo e universal, com a sinceridade e a profundidade necessárias para o entendimento mútuo e a cooperação entre os diferentes sujeitos envolvidos na conversação. O diálogo torna-se um espaço teológico fundamental para a compreensão da fé cristã em relação com o mundo plural e um caminho privilegiado para a missão numa interação enriquecedora das diferenças, na igreja e na humanidade inteira.

Nesse contexto, tem lugar o diálogo e a cooperação entre as diferentes religiões, e nessa perspectiva é que se situa a Declaração *Nostra Aetate* (Em nosso tempo) sobre a Relação da Igreja com as Religiões Não-Cristãs (NA), aprovada pelos Padres conciliares do Vaticano II e promulgada por Paulo VI em 28 de outubro de 1965. Essa Declaração desempenha expressa mudanças significativas na compreensão que a igreja tem das religiões no intento de ‘construir pontes’ num mundo religiosamente plural. O diálogo inter-religioso oferece ricas possibilidades para superar as tensões e os conflitos entre os credos, que muitas vezes surgem de mal-entendidos ou preconceitos. Disposta a conhecer as religiões, a Igreja reconhece nelas “verdade e santidade” (NA 2), valores culturais e espirituais que não devem ser cancelados mas, antes, conservados e promovidos. A questão que emerge é como entender teologicamente essas verdades, expressões de santidade e valores, de modo a compreender as religiões para além de expressões culturais, mas vinculadas no projeto divino que é “origem e destino” (NA, n. 1) de toda a humanidade. Isso leva a teologia pós-conciliar a rever sua doutrina, particularmente a cristologia e a soteriologia. Já no período pré-conciliar estava claro que existe verdade e salvação fora do cristianismo. Agora, é preciso perguntar como se processa a verdade e a santidade salvífica nas religiões, em que medida seus elementos estruturantes são meios para isso, e como tal se relaciona com a graça crística. É mais que um problema meramente interpretativo, são questões que reclamam uma resolução que colha a realidade mais profunda

das religiões, que em última instância diz respeito ao sentido que oferecem à vida de seus seguidores.

Isso toca no núcleo da fé cristã e da missão da igreja, exigindo um sincero diálogo nas direções ad intra e ad extra. A teologia das religiões tem contribuído para tanto, oferecendo ressignificação de postulados da fé cristã que, na fidelidade à tradição e ao ensino conciliar, possibilitam à igreja hoje um diálogo inter-religioso coerente com a fé na liberdade da ação da graça divina na história humana, superando posicionamentos intolerantes e exclusivistas de outrora.

Uma declaração conciliar sobre as religiões? A complexidade da proposta

O tema das religiões não era novidade para os padres conciliares, mas era considerado sobretudo na perspectiva da missão da igreja, em geral na ótica conversionista. No concílio Vaticano II, a proposição desse tema exigia um redimensionamento doutrinal, teológico e pastoral que não era habitual. Por isso, não foi fácil o caminho de redação e aprovação da Declaração *Nostra Aetate*. Primeiro, por divergências no modo de tratar as religiões. Eram elas objeto da missão da igreja ou parceiras de um diálogo sobre o Mistério que a tudo envolve e de cooperação na afirmação dos valores comuns da humanidade? A Igreja continuará afirmando “erros” nas religiões e afirmando a necessidade de abandonar suas práticas, ou o diálogo e a cooperação vai exigir reconhecimento de valores que configuram legitimamente suas identidades? Sobre a estrutura do documento, deveria falar apenas dos judeus - como inicialmente previsto - ou deveria falar também das demais religiões? E tratando-se dos judeus, como ter um discurso religioso sem implicações negativas para a relação com os países árabes? E ao tratar dos judeus, continuaria acusando-os pela morte de Cristo - deicídio? E qual seria o lugar de um documento sobre as religiões na pauta conciliar? Devia ser um documento do concílio, ou poderia ser uma declaração pós-conciliar sobre os princípios da relação da igreja com as religiões? Se fosse um documento conciliar, seria um apêndice ao *De oecumenismo* - proposta inicial, no *De ecclesia* - no capítulo que trata do povo de Deus, ou seria um documento

autônomo? E como afirmar o valor do diálogo e da cooperação com as religiões sem fragilizar a missão da igreja? Enfim, havia ainda a dificuldade de convencer um grupo de bispos conservadores que negavam a necessidade de o concílio falar sobre as religiões e temiam que o texto não fosse fiel à ortodoxia da fé eclesial.

Desse modo, compreende-se como foi tortuoso o caminho de redação da *Nostra Aetate*. Aliás, no início das discussões conciliares, não se propunha o tema da relação da Igreja Católica com as religiões em geral, apenas um capítulo sobre o judaísmo no esquema *De oecumenismo*, para enfatizar a raiz bíblica e a fé abraâmica comum, na esperança de, algum dia, os judeus reconhecerem a messianidade de Jesus Cristo e unirem-se à igreja. E a igreja sentia-se com dever de dizer uma palavra de solidariedade para com o sofrimento vivido no holocausto durante a Segunda Guerra Mundial, bem como para combater o antissemitismo e responder às críticas de silêncio da parte de Pio XII, não obstante o fato de que houve sim esforço para salvar vítimas, criando uma rede de acolhida aos refugiados e perseguidos, o que ocorreu inclusive em Roma (Miccoli, 2000; Tornielli, 2001)¹.

Mas o tema das religiões era complexo, e acusava-se que a proposta de diálogo não distinguia suficientemente a igreja, sua missão e o judaísmo.

Durante as duas primeiras Sessões do Concílio, as discussões sobre a *Declaratio* não aconteceram paralelamente às aulas conciliares. O esquema *De judaeis* elaborado pelo Secretariado pela Unidade dos Cristãos² ainda na Fase de Preparação do concílio, identificou as principais questões a serem abordadas no texto sobre os judeus, envolvendo aspectos teológicos, morais, litúrgicos e políticas envolvidos no tema: o reconhecimento das raízes judaicas da Igreja, no Patriarcas, nos profetas e na Aliança; o entendimento que o povo de Israel, no seu conjunto, não poderia ser acusado pela morte de Jesus, e que não se deveria entendê-lo como amaldiçoado por Deus; a esperança de uma futura reconciliação e união dos judeus com a Igreja; a

¹ Note-se que era vontade explícita de João XXIII que o concílio tratasse da relação da Igreja com os judeus, dando ao Secretariado para a Unidade dos Cristãos a missão de apresentar um esquema sobre o tema. Foi, sobretudo, pelo esforço do cardeal Bea que o tema sobre os judeus entrou na aula conciliar. O Conselho Mundial de Igrejas já havia se posicionado sobre os judeus na Assembleia de Nova Delhi (1961).

² Esse Secretariado, criado em 5 de junho de 1960, foi responsável por elaborar também outros 3 textos conciliares: *Unitatis redintegratio*, *Dignitatis humanae* e *Dei Verbum*.

condenação do antissemitismo (Ursaski, 2018, p. 78). Essas questões acabaram sendo apresentadas no n. 4 do documento final. Mas nas discussões em preparação do esquema clarearam a necessidade de uma palavra às religiões em geral. Para o cardeal de Tokyo, Tatsuo Doi, por exemplo, era importante uma referência às “sementes de verdade” presentes nas religiões, como preparação à Boa Nova, indicando também a possibilidade da cooperação entre as religiões para o bem comum da humanidade (Cf. Burigana, 2015, p. 65). Além disso, emergia a necessidade de um espírito de unidade que afirmasse o valor religioso na vida dos povos contra o secularismo moderno.

Essa proposta já era clara durante a Segunda Sessão do Concílio. A esse ponto, alguns sentiam a necessidade inclusive de três esquemas: *De oecumenismo*, *De judaeis*, e outro sobre as religiões. O trato com essas deveria usar uma linguagem que evitasse qualquer sinal de ofensa e que reconhecesse a importância da cooperação inter-religiosa para o bem da humanidade. A Yves Congar coube a responsabilidade de preparar um novo texto sobre os judeus, entregue ao Papa Paulo VI em 02 de maio, com o título *Declaratio de habitudine Christianorum ad Iudaeos et ad universam familiam humanam* (Burigana, 2015, p. 86-87), que após intervenções do papa foi revisto e encaminhado, em 03 de julho, à Terceira Sessão do concílio. Agora o texto omitia o conceito de deicídio e contextualizava o antissemitismo dentro das discriminações étnicas, sociais e religiosas; incluía o islamismo; e aludia à dignidade de outras religiões da humanidade (cf. Ursaski, 2018, p. 88).

Finalmente, na Terceira Sessão o esquema *De Iudaeis et de non Christianis* foi apresentado na aula conciliar pelo cardeal Bea, em 25 de setembro, iniciando o debate três dias depois, quando a Congregação Geral votava o *De ecclesia*. Posicionamentos a favor enalteciam o fato de o texto fortalecer a liberdade religiosa (Liénart) e apresentar importante renovação da igreja (Léger), ainda se sugerissem acréscimos, como reafirmar a comum origem hebraica dos cristãos (Liénart), insistir mais no valor do diálogo (Josef Frings), dar mais ênfase à condenação de perseguições por motivo religioso ou ideológico. Mas resistências também se manifestaram: os patriarcas e bispos

católicos em países muçulmanos ³ continuavam a considerar o texto excessivamente pró-judaico e muito frágil e parcial em relação ao islamismo e outras religiões e ainda temiam implicações políticas do documento. Para o Patriarca oriental Maximos IV, o texto estava se distanciando da tradição da igreja e poderia causar confusão e divisões. Foram dadas sugestões de melhorias, como falar também de quem ignora Deus (Tappouni), dar mais atenção ao valor do diálogo com as religiões na definição da fraternidade universal (Satoshi Nagae). Sugestiva foi a proposta de Jean-Baptiste Gahmanyi, bispo de Butare (Ruanda) de tornar o esquema um texto sobre as religiões e não sobre os judeus, falando mais do islamismo e das religiões tradicionais (Burigana, 2015, p. 106)⁴.

Em 18 de novembro, nova versão é distribuída aos padres conciliares, agora independente do *De oecumenismo*. Era formado por cinco partes, tratando: da origem e o destino comum do gênero humano; das religiões em geral, com uma palavra específica sobre o hinduísmo e o budismo; dos muçulmanos; dos judeus; da fraternidade humana universal. O esquema havia atingido importante maturidade, com conteúdo religioso e pastoral. Era a primeira vez que um concílio tratava positivamente das religiões, apreciando seus valores morais e espirituais e situando-as no horizonte do projeto salvífico universal de Deus. Em 20 de novembro, o texto foi votado, inicialmente por partes e depois em sua totalidade recebendo, de 1.996 votantes: 1651 *placet*, 99 *non placet*, 242 *placet iuxta modum* (com reserva) e 4 votos nulos (Burigana, 2015, p. 118). Mas durante o período intercessional, novas incursões foram ainda feitas no texto e reapresentado na última Sessão do concílio, em 30 de setembro. O esquema apresentava modificações que colhiam de modo satisfatório as discussões anteriores que favoreciam a proposta do diálogo da igreja com as religiões. Mesmo assim, o texto não era consensual, satisfazia alguns e inquietava outros, de modo que novas

³ Dentre eles: Maximos IV, Stéphanos I. Sidarouss e Gabriel I. Tappouni. Sucessivamente: Patriarca da Igreja Greco-Católica Melquita; Patriarca da Igreja Coppta; Patriarca da Igreja Católica Siríaca. Dentre os temores, estava a possibilidade de que governos dos países árabes tomassem medidas drásticas contra as comunidades cristãs e as igrejas da região, como impedir suas iniciativas, cassar privilégios para suas escolas, proibir a construção de novas igrejas locais.

⁴ Nas discussões do esquema, também Jean Malula, arcebispo de Léopoldville (Kinshasa), propôs que o texto falasse algo sobre as religiões tradicionais africanas.

propostas de mudanças ainda foram sugeridas⁵. Mas o texto tinha vantajado apoio dos padres conciliares e em 14 de outubro teve oito votações seguidas obtendo, de 2023 votantes: 1.763 *placet*, 250 *non placet* e 10 votos nulos. E em 28 de outubro, durante a sétima sessão pública, após uma última votação com 2.312 presentes e obtendo 2.221 votos a favor, 88 contra e 3 votos nulos, foi promulgada a Declaração *Nostra Aetate*.

O conteúdo da Declaração *Nostra Aetate*

A Declaração inicia afirmando que a Igreja católica sente hoje a necessidade de examinar atentamente a natureza de sua relação com as religiões, pelo dever que ela tem de promover a unidade e a caridade entre pessoas e povos (NA, n. 1). Reconhece a existência de elementos comuns que embasa a convivência entre todos: uma só comunidade humana, Deus como a origem e o fim último de tudo o que existe e de todo ser humano, a condição humana apresenta a todas as pessoas questionamentos comuns acerca da origem e do fim da existência, o sentido do sofrimento, a busca da felicidade etc. E as pessoas buscam nas religiões respostas a esses enigmas (NA, n. 1).

A crença em um Ser Superior acompanha a história da humanidade. As religiões despertam e desenvolvem a sensibilidade do ser humano para a dimensão transcendental/religiosa da existência. E isso acontece de modo vinculado com a cultura de cada povo (NA, n. 2). No hinduísmo, busca-se responder o mistério divino por uma pluralidade de crenças e da meditação filosófica. Busca-se a libertação dos males pela ascese, a meditação, a penetração no divino. No budismo, em sua variedade, existe o reconhecimento da precariedade da condição terrena e a busca do caminho que conduz à libertação plena de todos os sofrimentos, ou atingir um estado de iluminação suprema, seja por meios próprios ou por ajuda do alto. Também outras “religiões universalistas” buscam responder às inquietações

⁵ A principal oposição ao texto veio do *Coetus internationalis patrum*, que via ser impossível buscar um “denominador comum” para o diálogo com as religiões, e era engano propor tal diálogo atenuando a diferença entre a Igreja e as religiões, o que retardava a conversão dos povos, finalidade da missão da Igreja, fragilizada, porém, pela *Declaratio* (Burigana, 2015, p. 139).

do ser humano propondo doutrinas, preceitos de vida e ritos sagrados (NA, n. 2).

Diante disso, “a Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões” (NA, n. 2). Mas considera respeitosamente os modos de agir e viver, os preceitos e doutrinas que, nas diferenças entre si e com a fé cristã, “não raro refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA, n. 2). E nesse contexto ela assume também sua missão de anunciar a Cristo como “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), plenitude do ser humano.

Tal é a razão pela qual a Igreja exorta ao diálogo e à colaboração dos fiéis católicos com os membros das outras religiões. Trata-se de um diálogo que, dando testemunho da própria fé, faz “progredir os bens espirituais, morais e os valores socioculturais” presentes nas religiões (NA, n. 2).

Tendo feito essas observações mais gerais, a *Nostra Aetate* trata mais especificamente da religião muçulmana e da judaica. Estima a tradição judaica na adoração ao “Deus uno, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, Criador do céu e da terra” (NA, n. 3). Aprecia o espírito de submissão e obediência de todo muçulmano a esse Deus, tal como fez Abraão; aprecia o reconhecimento que os muçulmanos têm de Jesus e a veneração que prestam a Ele como profeta e a honra e devoção que dedicam a Virgem Maria; aprecia a compreensão do dia do juízo, da ressurreição, a vida moral e cultural, a prática da oração, da esmola e do jejum (NA, n. 3). Assim, a Igreja busca superar as dissensões ocorridas no passado entre católicos e muçulmanos, buscando a mútua compreensão em favor da justiça social, dos valores morais, da paz e da liberdade.

Ao tratar dos judeus, a Declaração reconhece o vínculo existente entre a Igreja e o povo de Israel, vinculados pela linhagem de Abraão (NA, n. 4). A fé da Igreja enraíza-se na fé dos Patriarcas e dos Profetas do povo de Israel, de modo que “a salvação da Igreja está misteriosamente prefigurada no êxodo do povo eleito” (NA, n. 4). Por esse povo a Igreja recebeu a Revelação da Aliança por Deus estabelecida, incluindo outros povos. E crê ter Cristo reconciliado todos os povos na sua cruz. A Igreja recorda sempre que do povo

hebreu é que Cristo nasceu, bem como os apóstolos, colunas da Igreja, e muitos dos primeiros cristãos. Mesmo os judeus não tendo aderido à fé em Cristo, continuam fiéis aos ensinamentos de seus pais, e a Igreja alimenta a esperança de um dia todos os povos aclamarem “o Senhor com uma só voz” (NA, n. 4).

Pelo “patrimônio comum” existente entre cristãos e judeus, faz-se necessário intensificar o mútuo conhecimento e estima, seja pelo estudo das tradições religiosas, seja pelo diálogo fraterno. Apenas as autoridades judaicas que condenaram Jesus devem responder pela sua morte, e não a coletividade do povo judaico. E esse ensino precisa ser observado nas comunidades católicas pela catequese e a pregação. Além disso, a Igreja “deplora os ódios, as perseguições e todas as manifestações de anti-semitismo” (NA, n. 4). Pois como Cristo morreu por todos, é dever da Igreja anunciar essa verdade como expressão do amor de Deus para com todos.

Assim, a Igreja contribui para a “fraternidade universal” (NA, n. 5), rejeitando tudo o que causa discriminação, divisão e perseguição entre pessoas e povos, “por motivo de raça ou de cor, de condição social ou de religião”. De fato, uma pessoa cristã só pode invocar a Deus Pai de todos se não recusar a conviver como irmã de todos os seres humanos, criados à imagem de Deus (NA, n. 5).

A *Nostra aetate* no contexto do magistério conciliar

Com a NA, o concílio Vaticano II assumiu decididamente a postura de diálogo com as diferentes formas de crer (Bertola, 2015), um diálogo situado no horizonte de *aggiornamento* e de reformas que a Igreja busca para tornar sua missão sempre mais eficaz no mundo atual. E na encíclica *Ecclesiam suam*, Paulo VI afirma o diálogo como método e conteúdo da doutrina, pois o diálogo “Está no plano de Deus” (EcS, n. 41) e, por isso mesmo, é constitutivo de toda religião que busca sinceramente a relação com Deus. “A religião é, de sua natureza, enlace entre Deus e o homem, e a oração exprime em diálogo este enlace [...]. A história da salvação narra este diálogo longo e variado, a partir de Deus e a travar conversação com o homem, variada e admirável”

(EcS, n. 41). O papa propõe três círculos de relações: o mais estreito, com os cristãos; em seguida com as religiões; e, mais amplamente, com a humanidade inteira. Esse ensino se concretiza no Decreto *Unitatis redintegratio* que orienta as relações com as diferentes igrejas, vivido nas organizações ecumênicas das quais participa, e fortalecido mais tarde na encíclica *Ut unum sint*, de João Paulo II (1995). E o diálogo integra a prática missionária da igreja, como se observa em *Ad gentes* (cf. n 11.16.0.34.41, entre outros), além de documentos como Diálogo e missão (1984) e Diálogo e anúncio (1991). Em nossos dias, o Papa Francisco avança na afirmação do diálogo e do encontro como cultura (EG, n. 16; FT cap. IV), um modo de vida nos âmbitos pessoal, social e religioso (FT n. 215-221). O diálogo é condição para a construção da fraternidade universal, concretizando o ensino da NA: “No seu dever de promover a unidade e a caridade entre os homens, ou melhor entre os povos, examina primeiro aquilo que os homens têm em comum e o que os move a viverem juntos o próprio destino” (NA, n. 1).

A Declaração *Nostra Aetate* precisou conciliar duas posturas da doutrina eclesial: de um lado, afirmar a verdade da fé cristã sendo o cristianismo religião verdadeira e a Igreja sua expressão legítima. De outro lado, entender a relação da Igreja e da fé cristã com as religiões. A dificuldade se expressa em ambientes onde se entende o cristianismo e da Igreja como o único caminho salvífico, em perspectiva exclusivista. O caminho para a superação dessa dificuldade requer a compreensão de como o Evangelho é transmitido por culturas e meios que se situam além do cristianismo e da Igreja. Serve para isso tanto a teologia patrística sobre as “sementes do Verbo” (Justino de Roma - 100-165d.C, 1995), como a atual teologia das religiões, mostrando os muitos caminhos de Deus nas religiões (ASSET, 2003). Para um diálogo verdadeiro com as diferentes religiões, é fundamental prosseguir na direção de um reconhecimento pleno e “em suas próprias expressões” (Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos, 2019, n. 25). Como o Papa Francisco afirma na Exortação: “Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo ‘como outro’, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar” (Francisco, 2020, n. 28). Desse modo evita-se o risco de cristianizar as crenças e as cosmovisões das

diferentes tradições religiosas, diminuir o apreço de suas identidades, deslegitimar suas convicções e costumes. Por isso, vale para o diálogo das religiões a afirmação de que “sempre é possível superar as diferentes mentalidades de colonização” (Francisco, 2020, n. 17), pelo que o encontro com as diferentes tradições de fé possibilita algo semelhante ao que se deve fazer com as culturas: “cultivar sem desenraizar, fazer crescer sem enfraquecer a identidade, promover sem invadir” (Francisco, 2020, n. 28).

A *Nostra Aetate* e outros documentos conciliares

A *Nostra Aetate* dá passos inovadores nesse caminho, lançando um olhar positivo para as religiões (Henry, 1966). Mas ela precisa ser lida em relação com outros documentos conciliares e em relação ao pluralismo religioso do nosso tempo. Em relação aos demais documentos do concílio, Usarski (2018, 129-136) mostra dois horizontes: de complementariedade à Declaração, em documentos como *Dignitatis humanae*, *Apostolicam actuositatem*, *Christus Dominus*, *Optatum totius* e *Sacrosanctum concilium*, confirmando o valor da liberdade religiosa, pois no “dever de buscar a verdade” (DH, n. 1) toda pessoa tem o direito de exercer sua religião por “atos internos voluntários e livres” (DH, n. 3). Ninguém pode ser coagido a uma profissão de fé, e o diálogo é fundamental para as pessoas “se ajudarem mutuamente na inquirição da verdade” (DH, n. 3). Para tanto, é importante a “Cooperação com outros cristãos e não cristãos” na afirmação de “valores humanos comuns” (AA, n. 27), e ao respeito para com as diferenças, unindo “a verdade com a caridade, e a compreensão com o amor (aos) diálogos de salvação” (CD, n. 13). Isso impulsiona o conhecimento aprofundado das outras religiões, sobre “o que de bom e verdadeiro (elas) têm” (OT, n. 16), como também de seus limites; propondo a inculturação que abre a Igreja para os costumes dos povos, cristãos ou não. A Igreja pode, então, “respeitar e procurar desenvolver as qualidades e os dotes de espírito das várias raças e povos” (SC, n. 37), com a finalidade de adaptar a verdade católica às condições dos tempos. Essas afirmações conciliares complementam o ensino de NA, tornando o tema das religiões transversal no ensino conciliar.

A segunda relação de *Nostra Aetate* com outros documentos do Vaticano II é de fundamentação teológica. É o que vemos no n. 16 da *Lumen Gentium* ao mostrar a graça divina transcendente às instituições da Igreja, sendo esta entendida como *Ecclesia ab Abel* (Agostinho, Serm. 341,9,11: PL 39, 1400s. Cf. LG, n. 2) com o uso das teses de Eusébio de Cesareia (1974;1991) sobre a *praeparatio evangelica*, do *Logos spermatikos* de Justino de Roma (1995), da “ignorância invencível” de Pedro Lombardo e do *ordinantur* de Tomás de Aquino⁶ (cf. Usarski, 2018, p. 132). Isso contribui para entender que toda pessoa tem alguma participação na igreja como “corpo místico” que inclui membros das religiões onde “se encontram muitos elementos de santificação e de verdade” (LG, n. 16). Assim, a essência da Igreja não é demarcada por fronteiras institucionais e jurídicas, mas pelo mistério da graça que, “subsistindo” na instituição católica, a transcende. Esta é “sinal e instrumento” (LG, n. 1) do Reino ao qual todos os povos são chamados, “*ab Abel*”. A graça divina opera em todas as pessoas “de boa vontade” (GS, n. 22), movendo sua interioridade para a busca do bem (AG, n. 4).

Um outro importante ganho da *Nostra Aetate* é a abertura para a compreensão que os auxílios da Providência não se dão apenas pela graça invisível na interioridade das pessoas, mas também pelas suas instituições religiosas, seus mitos, ritos, disciplinas, práticas de fé. Com isso, tem-se real valorização dos elementos objetivos das religiões. Isso compromete a igreja para que o patrimônio religioso dos povos seja “elevado e aperfeiçoado para a glória de Deus” (LG, n. 17). É o que permite situar as religiões no horizonte da *praeparatio evangelica* (LG, n. 16), não por força própria das religiões, mas por pertencerem à pedagogia divina que orienta a humanidade para Si, conforme a expressão tomista *ordinantur*. O n. 16 da LG é claro nessa compreensão: “aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão de uma forma ou outra orientados para o povo de Deus”.

É nesse contexto que tanto a *Nostra Aetate* quanto outros documentos conciliares e pós conciliares, têm uma voz específica sobre as religiões. A

⁶ Diz Tomás que nas coisas “há um princípio intrínseco não só para mover-se, mas que sejam movidas para o fim” (ST, Ia IIae, q. 6, a. 1).

ideia de fundo é que todos os povos estão, de algum modo “orientados para o povo de Deus” (LG, n. 16). Desenvolvem-se duas eclesiologias em intrínseca relação: do corpo místico de Cristo e do Povo de Deus (LG, cap. III), o que coloca a igreja numa particular relação com a humanidade, explicitando uma origem e um destino comum (NA, n. 1). E a relação da igreja com os povos depende da “potencialidade” ou da “intensidade” com que estão direcionados à comunhão com Cristo (Usarski, 2018, p. 137). Aqui existe uma ruptura da antiga dicotomia entre quem está “dentro” e quem está “fora” da comunidade católica, como se alguns fossem “salvos” e outros “perdidos” (Usarski, 2018, p. 142). A conclusão é que, uma vez que Deus “quer que todos sejam salvos” (1Tm 2,4), Ele mesmo guia providencialmente para a salvação, pelos diferentes caminhos nos quais estão também as religiões e seus valores de justiça, paz, amor e fé.

Impulsos da *Nostra Aetate* para a teologia das religiões em nossos dias

A Declaração *Nostra Aetate* expressa e impulsiona uma mudança oficial da igreja em sua compreensão e relação com o pluralismo religioso. Já não mais na forma de combate e apologia conflitiva, mas considerando-as positivamente e reconhecendo nelas “elementos de verdade e santidade” (NA, n. 2). Desse modo, a *Nostra Aetate* orienta a comunidade de fiéis católicos para que “reconheçam, conservem e façam progredir os valores espirituais, morais e sociais que nelas se encontram” (NA, n. 2).

Tal postura é considerada como um verdadeiro “giro copernicano” na doutrina católica e impulsionou a teologia das religiões em diversas partes do planeta. Supera-se de vez a tese do eclesiocentrismo salvífico, como se Cristo fosse “contra” as religiões. E desenvolvem-se outras três perspectivas (Knitter, 1986, p. 133-144): a) “Cristo nas religiões”, como mediador “constitutivo” da salvação que pode alcançar também quem nele não crê. É a tese do cristocentrismo inclusivo, inicialmente desenvolvido por uma teologia do acabamento que tem uma valorização tímida das religiões (Danielou, 1954; 1963), mas que se encoraja com a reflexão de teólogos no perfil de Karl

Rahner e sua proposta dos “cristãos anônimos” (Rahner, 1971, p. 102-103); e Jacques Dupuis, para quem “um cristocentrismo inclusivo e aberto é possível e representa, provavelmente, a única estrada para uma teologia cristã das religiões verdadeiramente digna desse nome” (Dupuis, 1989, 146).

b) “Cristo sobre as religiões”, numa postura teocêntrica que afirma Cristo como normativo no amor salvífico de Deus agindo no mundo, mas dá um passo fortemente inovador: Deus não tem apenas a mediação de Cristo, de modo que também as religiões são vias de salvação embora normatizadas pelo evento Cristo, que está “acima” delas. É o teocentrismo com cristologia normativa, afirmando o centro da salvação não na igreja e nem Cristo, mas em Deus. Este paradigma teocêntrico - com cristologia normativa - permite compreender as religiões como vias ordinárias de salvação e o cristianismo como via extraordinária.

c) “Cristo com as religiões”, num teocentrismo pluralista, com cristologia não normativa. Essa postura é mais ousada em relação às duas anteriores, considerando as diferentes religiões como respostas humanas à única realidade divina (Hick, 1980; 1993). Tem-se uma relativização da cristologia dogmática e da igreja, interpretados em termos operativos e dinâmicos (Hick 1977). A encarnação é o ágape divino na história humana, de modo que Deus é encontrado na pessoa de Jesus, mas não apenas nele, uma vez que o ágape divino pode ter outras expressões nas religiões e na história humana. Assim, Jesus é *totus Deus* (totalmente Deus), mas não *totum Dei* (a totalidade de Deus), no sentido que não exaure em sua humanidade toda a realidade divina. Raimundo Panikkar, entende as religiões como caminhos para Deus, e na medida em que dele se aproximam vão se reunindo entre si (Panikkar, 1978, p. 42). Isso possibilita revisão da cristologia, na qual Panikkar faz uma distinção entre a universalidade de Cristo e a particularidade de Jesus histórico. Cristo é símbolo universal de salvação que se manifesta em Jesus, mas não apenas nele, pois Cristo não deve ser reduzido a Jesus (Panikkar, 1981). Assim, “Jesus é o Cristo”, mas não se pode simplesmente dizer que “Cristo é Jesus”, Jesus é um nome concreto, histórico do Cristo universal que tem outras concretizações nas religiões (Panikkar, 1981, p. 14.27).

Nessa direção pluralista, Paul Knitter ressignifica a unicidade do evento Cristo na revelação de Deus (Knitter, 1985). Ele abandona tanto a postura de uma unicidade exclusiva quanto inclusiva de Cristo, para afirmar uma “unicidade relacional” (Knitter, 2010, p. 106-109). Para Knitter, em contexto de pluralismo religioso deve-se afirmar o teocentrismo pluralista que renuncia o caráter de unicidade do evento Cristo. Nesse horizonte pluralista, Hans Kung propõe uma teologia ecumênica para a paz que busca superar tanto o exclusivismo quanto o inclusivismo (Kung, 1987). E apresenta dois critérios para a verdade de uma religião: ético - promover a vida humana; e religioso - fidelidade à própria origem religiosa, sua doutrina e seus símbolos normativos. Há também um critério cristão para entender uma religião como verdadeira e boa: verificar nela o que transparece do espírito de Jesus Cristo (Kung, 1987, p. 278). Nesse elenco de critérios, importa mesmo o critério existencial, como experiência concreta, para entender a verdade de uma religião. A verdade existencial é o que determina uma religião como verdadeira. E para uma pessoa cristã, a religião verdadeira é o cristianismo aceito e vivido como testemunho do único verdadeiro Deus manifestado em Jesus Cristo. Esse é um olhar interno à religião, mesmo se num olhar externo - como o das ciências - há diversas religiões verdadeiras (Kung, 1987, p. 280). Kung conclui que as religiões são “condicionadamente verdadeiras” (Kung, 1987, p. 285) ao não contradizerem o núcleo da mensagem cristã, podendo “integrar, corrigir e enriquecer a religião cristã” (Kung, 1987, p. 285). O ético e o religioso configuram o *humanum*, e esse é o critério ecumênico fundamental, um critério ético universal, para distinguir a verdade em todas as religiões.

A questão central: salvação em Cristo

A *Nostra Aetate* mostra que a Igreja Católica não só abandona a postura de condenação das demais religiões, como as reconhece no interior da pedagogia divina para salvar todas as pessoas, superando de vez o axioma *extra ecclesiam nula salus*, A autoconsciência eclesial continua sendo “instância privilegiada da salvação” (Usarski, 2018, p. 140), para a qual a Igreja se entende “necessária” (LG, n. 14). O novo é que não se identifica com Cristo e afirma o exclusivismo salvífico de outrora, de modo que não mais

se exige uma pertença formal à Igreja como *conditio sine qua non* para salvar-se. A igreja corpo de Cristo é mistério, e a graça salvífica pode agir por modos “apenas por Deus conhecido” (GS, n. 22) para integrar todas as pessoas nesse corpo. Assim, não se cancela as religiões para serem substituídas pelo cristianismo, pois a graça divina atua também nelas e por elas. Outras religiões podem estar na pedagogia divina da revelação. Algo a superar é a compreensão que essa revelação nas religiões é ainda de maneira parcial ou incompleta, em coerência com a perspectiva inclusivista do concílio. O que falta nas religiões para serem lugares da plena revelação divina? Se ali há salvação, é porque a ação divina é plena. Na verdade, nenhuma religião é perfeita nos meios salvíficos de Deus, todas participam da incompletude própria da mediação histórica da graça. Só esta é plena, mas age por meios frágeis. O fato de a igreja expressar a consciência crística da graça, não lhe dá maior perfeição em relações às religiões que não têm essa consciência. A plenitude não é uma questão de consciência de tais meios, mas da existência crística, que se resume nas Bem-Aventuranças (Mt 5,3-12) e nos critérios do juízo final (Mt 25,31-46). Esta vivência pode se dar também por quem não tem a consciência evangélica. Então, há de se perguntar a possibilidade de um inclusivismo que, sem colocar as religiões em pé de igualdade, as considere plenas em seus modos específicos de mediar a revelação divina na história humana.

Desse modo, a NA apresenta o desafio de esclarecer o significado das religiões em sua relação com a fé em Cristo e a missão da igreja. A graça salvífica atinge quem não crê em Cristo pelos aspectos específicos das religiões que são “elementos de verdade e santidade” (NA, n. 2). A perspectiva inclusivista permite numa leitura cristã desses elementos, que possibilita entender alguma sintonia com a fé da Igreja. É desse modo que se entende positivamente as religiões e se supera a soteriologia exclusivista. Isso impulsiona a busca de modelos teológicos alternativos para entender a realização do projeto salvífico de Deus na história, situando as religiões no interior desse projeto.

Reverendo a hermenêutica das escrituras sagradas

Para isso, é necessário refazer hermenêuticas de textos bíblicos que facilmente conduzem ao exclusivismo salvífico, como: “Em nenhum outro há salvação, pois não há outro nome debaixo do céu dado entre os homens, pelo qual devamos ser salvos” (At 4,12); “Porque isto é bom e agradável diante de Deus nosso Salvador, que deseja que todos os homens sejam salvos, e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,3-5); “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vai ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6); “Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado” (Jo 16,16). Do século III até o Vaticano II, a leitura desses textos fundamentou o princípio dogmático da soteriologia exclusivista, afirmando a necessidade de uma adesão consciente a Cristo pelo Batismo que integra na comunhão visível da Igreja constituída por Ele como único meio de salvação⁷. Não obstante, no mesmo período houve também algum esforço para reconhecer caminhos alternativos da graça crística em meio aos povos. Flavio Justino (100-165) desenvolveu a tese do *Logos spermatikos*, como “luz verdadeira que ilumina todo homem” (Jo 1,9). Quem vive de acordo com o *Logos* já é cristão, mesmo antes da encarnação (Justino, 1995). Irineu de Lião (130-202) desenvolve uma teologia da história e em *Adversus haereses* diz que a revelação não se limita ao Filho encarnado, pois o *Logos* é universal e por ele a ação salvífica de Deus se realiza por alianças sucessivas e graduais com a humanidade, até se alcançar a salvação perfeita em Cristo (*Adversus haereses*, Livro IV, cap. 20). Flávio Clemente (150-215) e Orígenes (185-253) mostram que entre outras formas de manifestação do *Logos* está a razão como faculdade para conhecer o bem e a verdade que conduzem a uma vida justa.

Nenhum desses testemunhos deixa de afirmar a necessidade da Igreja e a unicidade da mediação de Cristo para o alcance da salvação. Mas eles ampliam a ação salvífica de Cristo para além da Igreja, integrando as religiões

⁷ Cipriano, em *De catholicae ecclesiae unitate*, aplica o princípio aos fiéis católicos que estavam deixando a igreja. Mas aos poucos ele é afirmado universalmente, na suposição que o Evangelho já havia sido divulgado em todo o mundo. É sobretudo com Fulgêncio de Ruspe (468-533) em *De fide ad Petrum* que se afirma a negação da salvação fora da igreja, o que é reafirmado diversas vezes pelo magistério, como exemplificam a carta do Papa Inocêncio III (1160-1216) *Eius exemplo*, ao bispo de Tarragona, em 18 de dezembro de 1208; o IV Concílio de Latrão (1215); a Bula *Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII (1235-1303); o Decreto para os Jacobitas na Bula *Cantate Domino*, do Concílio de Florença (1442), entre outros.

nos “muitos caminhos de Deus”⁸. Esses caminhos da sabedoria humana são aperfeiçoados na encarnação do *Logos*, a “Sabedoria em pessoa” (Orígenes, 2004, VII,17). Eusébio de Cesaria (265-339) fala deles como *Praeparatio evangelica* (314 e 318), *Demonstratio evangelica* (318 e 323) e *Theophania* (324), mostrando que o *Logos* atua na humanidade orientando para o conhecimento da verdade que culmina em Jesus Cristo. Esse conhecimento pode ser distinto da doutrina cristã e está veladamente presente nas vivências religiosas autênticas que sintonizam com o Evangelho. Desse modo, a salvação não se dá por um estado de consciência, mas por toda existência que expressa verdade e santidade. A concepção do divino se dá, primeiramente, por experiências, vivências ou sentimentos, o que acontece por meio da atividade do próprio Divino - o Espírito que nos toca e conosco se comunica (Knitter, 2008, p. 281).

Então, “como o Divino é único, assim também o é a experiência ou vivência interior em todas as religiões do mundo. As linguagens e expressões talvez possam variar, porém todas elas alimentam-se da mesma experiência religiosa, e à qual procuram dar voz ativa” (Knitter, 2008, p. 281). Isso requer uma postura pluralista que conduz a uma real aceitação da outra religião tal como é. Cada religião é um universo próprio, com uma “estrutura totalmente abrangente, uma perspectiva universal” (Lindbeck, 1984, p. 49), na qual seus seguidores constroem o sentido da realidade para si mesmos. Não se deve buscar uma estrutura comum ou um núcleo comum às religiões, variando apenas a linguagem. Pois “as experiências que as religiões evocam ou moldam são tão variadas quanto os esquemas interpretativos que elas incorporam” (Lindbeck, 1984, p. 40). Não há equivalência, por exemplo, entre a compaixão budista e o amor cristão: “São maneiras radicalmente distintas de vivência interior e de orientação em direção ao eu profundo de cada um, ao próximo e ao cosmo” (Lindbeck, 1984, p. 40). A pretensão de verdade e santidade implica em *aceitar* a pretensão de outras verdades e santidades, abrir-se para elas, o que mostra que cada experiência de verdade e santidade é parcial. Ajuda para isso entender que a singularidade da verdade e santidade em Jesus

⁸ Coleção “Pelos muitos caminhos de Deus”, com cinco volumes publicados de 2003 a 2010, com teólogos/as de diversos continentes representando diferentes tradições cristãs e religiões (cf. ASSET, 2003).

não impede o reconhecimento da singularidade de outras personalidades religiosas como Buda, Maomé, Krishna. Então, afirmar a salvação ofertada por Jesus não implica em negar a intenção de Deus agindo nessas figuras religiosas. Cristo mesmo é o revelador dessa diversidade, uma vez que não exaure em si o ato salvífico de Deus.

A *Nostra Aetate* e a missão da igreja hoje

A tarefa missionária da Igreja foi historicamente realizada, e em alguns ambientes o é ainda hoje, pela negação de outras formas de crer, afirmando a verdade cristã como única verdade religiosa e a Igreja como sua detentora. A partir da *Nostra Aetate* e o desenvolvimento da teologia das religiões, a teologia da missão passa por “uma revolução copernicana [...] O centro da estrutura está mudando da Igreja para o Reino” (Knitter, 1986, p. 63). O Vaticano II deixa claro que “O único fim da Igreja é o advento do Reino de Deus e o estabelecimento da salvação de todo o gênero humano” (GS 45). Implantar a igreja, formar comunidades é *um meio* para isso, a Igreja não se confunde com o Reino do qual é “servidora” (RM, n. 20; DA, n. 35). Isso exige cautela na linguagem: afirmar que o Reino “se cumpre” na Igreja, que a Igreja é “necessária” para o Reino não é erro, mas quer dizer, sobretudo, que a Igreja tem um papel a cumprir na realização do Reino no mundo. Pode haver “outros caminhos muito diferentes e satisfatórios de apropriar-se da atividade universal do Espírito de Deus e do Reino de Deus” (Knitter, 2010, p. 141), pois “o Espírito pode agir no diverso” (Francisco, 2020, n. 106). Para tanto é preciso enfrentar o desafio de “reconhecer o outro e apreciá-lo ‘como outro’, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar” (Francisco, 2020, n. 27).

Isso requer um redimensionamento do significado da missão, reorganizando seu objetivo, suas prioridades e suas metas. Quanto ao objetivo, Knitter (p. 145) entende que “o fluxo da energia primária na Igreja é *centrífugo antes de ser centrípeto*”. Como parte da *missio Dei* a razão de ser da Igreja é estar enviada, “sair” para o mundo. Ela não tem uma missão, é missão e serviço ao Reino. Há também um fluxo centrípeto, de energia correspondente: formar-se e cuidar-se como comunidade, com preocupações

pastorais, litúrgicas, catequéticas etc. Mas essas atividades são secundárias em relação à finalidade de sair para fora, partilhar o amor interno aos demais. Deus age e chama à ação na história.

Assim, a missão caracterizada pela saída, “primeireia” (Francisco, 2013, n. 24) nos encontros e no diálogo equilibrando devidamente os aspectos centrífugos e centrípetos da ação da igreja. Tanto em um quanto em outro aspecto, o horizonte maior é a busca do Reino. Concretamente, buscar o Reino é buscar a felicidade do humano neste mundo: *Gloria Dei vivens homo* (Irineu, Adv. Haer. IV, 20, 7). É mudar este mundo conforme a proposta do Reino. A missão é, portanto, relacionada com questões da justiça e da paz, a da partilha equitativa de bens materiais e espirituais, da possibilidade do trabalho justo para todos, das relações comerciais justas entre os povos. O Sínodo Internacional dos Bispos em 1971 afirma na Introdução do documento final: “A ação em benefício da justiça e a participação na *transformação do mundo* parecem-nos uma *dimensão constitutiva* da pregação do Evangelho” (Sínodo dos Bispos, 1971, *Introdução*). A missão é integral: atinge o ser humano espiritualmente e socialmente, afirma a fé em Deus e a promoção humana, simultaneamente. Assim, o Reino de Deus é tanto sócio-político quanto espiritual.

O novo aqui está em compreender como outras religiões podem ser caminhos de salvação e, portanto, também caminhos do Reino. Isso requer o entendimento que as religiões podem ser compreendidas nos desígnios divinos, como sacramentos de salvação e do Reino para seus seguidores. Para tanto, é necessário superar certa ambiguidade do Vaticano II que vê apenas “raios da verdade” nas religiões. Dizer que são sacramentos de salvação é assumir as consequências do reconhecimento dos valores positivos nessas religiões. Tais valores são atribuídos à “presença ativa de Deus por meio de Seu Verbo” e à “ação universal do Espírito”, de modo que as religiões desempenham um “papel providencial na economia divina da salvação” (DA 17). Isso implica à ação missionária da igreja reconhecer as riquezas culturais e religiosas dos povos como *sementes do Verbo* adormecidas, para que “façam vir à luz, com alegria e respeito” (AG, n. 11). Pois “É através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os

ditames da sua consciência, que os membros de outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação” (DA 29). Não que a salvação esteja na força dessas instituições religiosas, pois trata-se da “salvação em Jesus Cristo, mesmo se não o reconhecem como o seu Salvador (cf. AG, n. 3, 9, 11)” (DA, n. 29).

Assim, as religiões são também agentes possíveis do Reino. A graça de Deus opera não apesar, mas nas religiões, em suas crenças e práticas, tornando-as também veículos da graça para o mundo e, portanto, cooperadoras do Reino. Afinal, uma única religião não dá conta de todo o trabalho para a implantação do Reino no mundo. Como o cristianismo, também as religiões têm limites, mas “Reconhecer a realidade do pecado não significa cancelar a possibilidade da graça” (Knitter, 2010, 150), que pode fluir também por meio de canais frágeis ou mesmo pecaminosos. O Reino pode ser construído com instrumentos imperfeitos (Knitter, 2010, 150). Desse modo, as religiões não devem ser incluídas em projetos da Igreja, elas não são meras ajudantes da missão cristã mas cooperadoras na busca do Mistério e parceiras em seus caminhos. Também elas podem ter o nome para o que os cristãos estão designam “Reino”. Assim, a missão reinocêntrica tem tanto para contribuir quanto para receber de testemunho do Reino vividos nas religiões. Para isso, a missão em perspectiva de diálogo muito favorece as expressões que manifestam o mistério divino e fortalecem o bem viver e o bem fazer nas comunidades de fé e na sociedade (Cf. Sínodo para a Amazônia - Relatório dos Círculos Menores, n. 8).

Considerações finais

O diálogo interreligioso é para a Igreja Católica um meio privilegiado para o testemunho cristão em um mundo plural, na coexistência pacífica entre os povos, as culturas e as religiões. Desse modo, a pode compartilhar o amor de Cristo e os valores do Evangelho através de um diálogo aberto, inclusivo e plural com as religiões e as culturas. Não é um testemunho que se dá por meio da imposição, mas pelo respeito, a escuta e a reciprocidade. No ensino conciliar, evangelização e diálogo se implicam mutuamente, como se explicita nos documentos *Diálogo e missão*, *Diálogo e anúncio*, *Redemptoris*

Missio e, ultimamente, no magistério do Papa Francisco, com destaque para *Evangelii Gaudium*, *Laudato Si'* e *Fratelli Tutti*.

Assim, o diálogo torna-se, efetivamente, constitutivo do ser e agir da igreja, expressando uma importante renovação na compreensão e vivência da fé, numa relação positiva com as diferentes religiões e a humanidade inteira, para quem a igreja testemunha o amor salvífico universal de Deus (At 4,12).

Tal postura só é possível numa recepção convicta do ensino conciliar e, particularmente, da Declaração *Nostra Aetate*. Esta Declaração situa a igreja no mundo religioso plural orientando seus passos, dos quais destacamos como fundamentais: a) fortalecer o diálogo e a cooperação entre as diferentes formas de crer, como enriquecimento mútuo nos caminhos do Mistério. Não tem mais lugar os confessionalismos exclusivistas que pretendem abarcar a totalidade do sentido da realidade; b) Compreender a pluralidade religiosa tanto na perspectiva socioantropológica quanto teológica, o que implica entendê-la em sua história e em sua intenção de conexão com o divino. Isso requer o reconhecimento das identidades religiosas em suas verdades, opções e estilos de vida; c) Somar forças para afirmar o princípio da liberdade religiosa e da laicidade do Estado. Há uma carga social discriminatória, às vezes apoiada por instrumentos legais, que pesa sobre certos grupos religiosos que são alvo de suspeitas e de acusações, tendo seus direitos de livre expressão cerceados. Em contexto brasileiro e latino-americano, tal é o que acontece em relação às tradições de matriz afro e indígenas, que não raro são vítimas de discriminação, preconceito e perseguição. Particularmente com esses povos, a comemoração dos 60 anos do Vaticano II, e particularmente da *Nostra Aetate*, orienta a igreja nos caminhos do diálogo e da cooperação.

Referências

AQUINO, T. de. *Suma contra os gentios*. São Paulo: Loyola, 2015.

AGOSTINHO. *Serm.* 341,9,11: PL 39, 1400s.

ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. *Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica*. Roma, 26 de

outubro de 2019. Disponível em:

<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. Acesso: 26 jun. 2025.

ASSET (org.). *Pelos muitos caminhos de deus* - Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Vol. 1. Goiás: Rede, 2003.

BERTOLA, T. La dichiarazione conciliare *Nostra aetate*: una porta aperta sulle religioni non cristiane. *Colloquia Mediterranea* v. 2, p. 28-80, 2015.

BURIGANA, R. *Fratelli in cammino*. Storia della dichiarazione *Nostra aetate*. Milano: Fondazione Terra Santa, 2015.

CESAREIA, E. de. *La préparation évangélique I*. Paris: Cerf, 1974.

CESAREIA, E. de. *La préparation évangélique VIII*. Paris: Cerf, 1991.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997.

DANIELOU, J. *Il mistero della salvezza delle nazioni*. Brescia: Morcelliana, 1954.

DANIELOU, J. *Saggio sul mistero della storia*. Brescia: Morelliana, 1963.

DE ROMA, J. *I Apologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

DUPUIS, J. *Gesù Cristo incontro alle religioni*. Assisi: Cittadella Editrice, 1989.

FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia*. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. *Carta encíclica Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Sí*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GIBELLINI, R. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 1996.

- HENRY, A.-M. (ed.). *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*. Déclaration "Nostra aetate". Paris: Éd. du Cerf, 1966.
- HICK, J. (ed.). *Il mito del Verbo incarnato*. Foggia: Bastogi, 1977.
- HICK, J. *God and the Universe of Faith*. London: The Macmillan Press, 1993.
- HICK, J. *God has many names*. Great Britain's religious pluralism. London: Macmillan, 1980.
- KNITTER, P. F. *Introdução à Teologia das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KNITTER, P. La teologia cattolica delle religioni a un crocevia. *Concilium* 1/1986, p. 133-144.
- KNITTER, P. *Jesus e os outros nomes*. Missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: NhandutiEditora, 2010.
- KNITTER, P. *No Other Name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. New York: Orbis Books, 1985.
- KÜNG, H. *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- KUNG, H. *Teologia in camino*. Milano: Mondadori, 1987.
- LIÃO, I. de. *Contra Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 1996.
- LINDBECK, G. *The Nature of Doctrine*. Religion and theology in a postliberal age. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- MICCOLI, G. *I dilemmi e i silenzi di Pio XII*. Vaticano, Segunda guerra mundial e Shoah. Milano: Rizzoli 2000.
- ORIGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.
- PANIKKAR, R. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella Editrice, 1988.
- PANIKKAR, R. *The Unknown Christ of Hinduism*. Towards an Ecumenical Christophany. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981.
- PAULO II. *Carta encíclica Redemptoris missio*. Sobre a validade permanente do mandato missionário. Vatican.va, 07/12/1990. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-paul->

[ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/hf-jp-ii/enc/07121990_redemptoris-missio.html). Acesso, 26 jun. 2025.

PAULO VI. *Carta Encíclica Ecclesiam suam*. Vatican.va, 06/08/1964. Disponível em https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso, 26 jul. 2025.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. *Diálogo e anúncio*. Vatican.va, 12/05/1991. Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/document/s/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html. Acesso, 26 jul. 2025.

RAHNER, K. Religião absoluta?. Em: FEDERICI, T. *Ecumenismo das religiões*. O catolicismo obrigado a sair do seu gueto. Petrópolis: Vozes, 1971.

ROMA, J. de. *I e II apologias: diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. *A igreja e as outras religiões*. Diálogo e missão. Vatican.va, 10/06/1984. Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/document/s/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html. Acesso, 26 jul. 2025.

SÍNODO PARA A AMAZÔNIA. Relatório do Círculo Português A no Sínodo para a Amazônia. Disponível em <https://repam.org.br/relatorio-do-circulo-portugues-a-no-sinodo-para-a-amazonia/>. Acesso 09 de fev. de 2026.

SÍNODO DOS BISPOS. *A justiça no mundo*. Vatican.va. 30/11/1971. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html. Acesso, 28 jul. 2025.

TORNIELLI, A. *Pio XII. Il papa degli ebrei*. Casale Monferrato: Piemme, 2001.

Trabalho submetido em 27/08/2025.
Aceito em 03/12/2025.

Elias Wolff

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2000); Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1998); Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Santa Cruz (1999); Graduado em Teologia pela Faculdade

Jesuíta de Filosofia e Teologia (1993); Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Curitiba (1987). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2479-2340>. E-mail: p.eliaswolff@gmail.com