

INTERIORISMO: SUGESTÃO PARA UMA SAÍDA DO BECO-SEM-SAÍDA DA TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

*Prof. Dr. Gerhard Gäde**

Abstract: In general the three conventional classification models within theology of religion are considered as the only possible options for a theological evaluation of non-christian religions. The present article shows that this is a dead-end. The author suggests an alternative which he develops from the perspective of Christian faith and which he names "interiorism". This option is based on two methodic presuppositions: 1. the understanding of the unilateralness of the relation of all created reality to God and 2. the canonic relation of both Testaments of the bipartite Christian Bible. This relation is the model for a Christian hermeneutics of the religions introduced by the Bible itself. This way it becomes possible attribute to other religions not only partial but unsurpassable truth.

Keywords: Theology of religion; religious pluralism; Word of God; relation of Old and New Testament.

Resumo: Geralmente, os três modelos de classificação de uma teologia das religiões convencionais são considerados como as únicas opções por uma avaliação teológica das religiões não-cristãs. O presente artigo põe em evidência que isto é um beco-sem-saída. O autor sugere uma alternativa a qual desenvolve, a partir da perspectiva da fé cristã, e que denomina de "interiorismo". Esta opção se baseia em dois pressupostos metódicos: 1. a compreensão da unilateralidade da relação de toda realidade criada a Deus; e 2. a relação canônica dos dois Testamentos na Bíblia cristã binômica. Esta relação é o modelo que a própria Bíblia apresenta como uma hermenêutica cristã das religiões. Assim se torna possível reconhecer para outras religiões não apenas verdade parcial, mas insuperável, sem retirar em nada a própria pretensão de verdade cristã.

Palavras-chave: Teologia das religiões; pluralismo religioso; Palavra de Deus; relação do Antigo e do Novo Testamento.

I. Um dilema pastoral

O Concílio Vaticano II, pela primeira vez na proclamação magisterial da Igreja, se pronunciou positivamente sobre as religiões não-cristãs e lhes conferiu uma participação na verdadeⁱⁱ e até santidade: "A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e

santo" (Nostra Aetate 2). Explicitamente o Concílio concede também aos adeptos de outras religiões a possibilidade de alcançar a salvação (cf. Lumen Gentium 16; Gaudium et Spes 22) e se despede do exclusivismo salvífico rígido. Com isso ele se dá conta da convicção de fé já neotestamentária da vontade salvífica universal de Deus (cf. 1Tm 2,4; Tt 2,11). Aliás, a declaração *Nostra Aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs é fortemente determinada pelo desejo do diálogo.

Por outro lado, o Concílio alerta explicitamente para manter de pé a pretensão de verdade insuperável da mensagem cristã: "No entanto, ela [a Igreja] anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, 'caminho, verdade e vida' (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas" (Nostra Aetate 2). De nenhum modo se diminui a pretensão de validade da mensagem cristã e a convicção da insuperabilidade de sua verdade. Isto é reforçado pelo documento recente da Congregação para a Doutrina da Fé *Dominus Iesus*.

No entanto, acontece que para muitos parece ser um problema conciliar essas duas posturas. Presumivelmente há de se considerar *Dominus Iesus* também como reação a uma recepção tendenciosa do Concílio Vaticano II, a qual entende as afirmações conciliares positivas que valorizam as religiões não-cristãs com certa relativização num sentido pluralista da verdade cristã. De fato, tal relativização pluralista não se pode ignorar em amplos setores do público eclesial real. Quem insiste na pretensão de verdade insuperável da mensagem cristã, ligeiramente é suspeito de falta de abertura para o diálogo e de pouca tolerância, de atitude antipluralista e até de fundamentalismo. Inclusive para os sacerdotes e agentes de pastoral muitas vezes é difícil conciliar a valorização de outras religiões com a pretensão de validade incondicional da mensagem cristã de tal forma que essa sintonia seja realmente compreendida. De acordo com a visão mais habitual, uma valorização da pluralidade religiosa somente pode ser conseguida por meio de uma relativização da própria posição. E a insistência na pretensão de verdade cristã parece indicar uma postura exclusivista e anti-dialógica. Para sacerdotes e agentes de pastoral que são confrontados com respectivas perguntas e chamadas a posicionar-se publicamente, a situação esboçada não poucas vezes é um dilema. Geralmente, para esses grupos profissionais também é quase impossível dar conta, ao menos razoavelmente, da torrente de literatura teológica a respeito dessa temática e de orientar-se na selva das opiniões.

No fundo, esse dilema específico indica o problema mais fundamental como se pode escapar do *relativismo* teológico sem dar a impressão de ser fundamentalista, isto é, como se evita a suspeita de *fundamentalismo* sem cair na postura relativista por causa disso. Ambas as posturas são difundidas na Igreja. Na visão geral parece que evitar uma posição somente é possível pela aceitação da outra.

Um caminho no meio não existe; pois uma mistura de dois caminhos errados jamais pode ser o caminho reto. O esforço exigido busca uma alternativa a ambas as posturas erradas. E seria arte elevada da teologia de desenvolver essa alternativa finalmente. Ela consistiria em apresentar a mensagem cristã com sua pretensão incondicional de verdade sem ser fundamentalista. Contrário ao fundamentalismo, isto só pode acontecer por meio de argumentação racional, ou seja, por meio de [uma] responsabilização da pretensão de validade cristã diante da razão, e jamais pela absolutização de opinião subjetiva.

Aplicado à temática da teologia das religiões, isto não somente significaria fazer valer a pretensão de validade cristã, de tal maneira que esta conferisse apenas uma valorização gentil às religiões não-cristãs e concedesse uma participação apenas parcial da própria verdade. Antes significaria ver na pretensão de validade cristã a condição de possibilidade de para atribuir às religiões não-cristãs uma verdade insuperável. Mas como isso pode acontecer?

II. O beco-sem-saída da teologia das religiões

Da parte da teologia cristã até agora se tentou resolver o problema esboçado por meio de três modelos principais que se excluem mutuamente: *exclusivismo*, *inclusivismo* e *pluralismo*. Os primeiros dois modelos são bem clássicos. Eles remontam à época patrística. O terceiro é de data mais recente.

Exclusivismo

“Extra ecclesiam nulla salus” se chamava o axioma que desde ORIGENES¹ e CIPRIANO DE CARTAGO² primeiramente determinou a relação para com os cristãos decaídos em tempos de perseguição, depois também para com os não-cristãos e que teve uma longa história de efeito em parte

¹ Cf. ORIGENES. **In librum Iesu Nave homilia III**. PG XII, 841s: “*Extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur.*”

² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO. **De catholicae ecclesiae unitate**, 6: “*Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem.*”

desastrosa³. Aplicado à teologia das religiões este princípio eclesiocêntrico significa que as religiões não-cristãs não são capazes de intermediar nem verdade divina nem salvação. Apenas a própria religião possui a verdade plena e não-dividida e por isso é para ser compreendido como único caminho à salvação. De forma muito diferenciada também KARL BARTH defendia um exclusivismo⁴ religioso-teológicoⁱⁱⁱ.

Expresso de modo mais simplificado e grosso se pode resumir essa posição na fórmula: *somente a própria religião é verdadeira, todas as outras são falsas*. O exclusivismo cristão também significa com isso: Cristo *contra* as religiões. Atualmente, essa posição é defendida quase que exclusivamente em grupos fundamentalistas e evangélicos. Ela ignora, porém, que está em contradição à convicção cristã da vontade salvífica universal de Deus, bem como à afirmação neotestamentária de fé segundo a qual Deus reconciliou *o mundo* consigo (cf. 2Cor 5,19).

Inclusivismo

O segundo modelo, o inclusivismo, pode igualmente referir-se à Antigüidade cristã. São JUSTINO, por exemplo, abriu-se para a filosofia grega e assim podia ver nela algo como uma *preparatio evangelii*⁵. Isso se tornou possível pela sua doutrina do *Logos*. Também fora do cristianismo existe algo como *lógoi spermatikói*, ou seja, sementes da Palavra de Deus e, portanto, da verdade que tornam possível perceber também aí algo da verdade cristã.

Nos nossos dias de hoje, a posição inclusivista foi decisivamente fundamentada de forma transcendental por KARL RAHNER e desdobrada

³ A respeito da história do axioma ver W. KERN. **Außerhalb der Kirche kein Heil?** (Fora da Igreja não há salvação?). Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder Verlag, 1979. A respeito de sua importância no contexto da teologia das religiões cf. G. GÄDE. **Extra Ecclesiam nulla salus? Ein patristisches Axiom und der heutige religiöse Pluralismus** (Extra Ecclesiam nulla salus? Um axioma patrístico e o pluralismo religioso hodierno), in: *Catholica* 55 (2001), 194-214.

⁴ Cf. K. BARTH. **Kirchliche Dogmatik I/2** (Dogmática eclesial). Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1938, § 17. O exclusivismo de Barth há de ser considerado de forma diferenciada justamente porque não remonta a uma atitude fundamentalista, mas sim funda na visão fundamentalmente negativa de religião em geral, inclusive da cristã. Segundo Barth religião é *"contradição contra a revelação, a expressão concentrada da incredulidade humana"* (ibid., 330).

⁵ Cf. JUSTIN. **1. Apologie**, 46.

em numerosos artigos⁶. Ponto de partida é a convicção da abertura transcendental do ser humano em direção ao mistério divino, a qual o qualifica como ouvinte potencial da Palavra. O ser humano é principalmente aberto para a Palavra de Deus e por isso não está, de antemão, pura e simplesmente fora da verdade, ainda que esta abertura transcendental necessite da mediação categorial-histórica na revelação cristã para seu cumprimento (e presumivelmente também para seu resgate). A partir do lado cristão, a história da salvação é, por isso, co-extensiva com a história da humanidade enquanto tal⁷ e com isso também com a história da religião na qual se articula de fato esta abertura ao mistério transcendental.

O inclusivismo por isso não vê nas religiões não-cristãs pura e simplesmente a inverdade. Pelo contrário, ele as inclui na sua própria verdade e concede a elas uma participação – principalmente possível de forma gradualmente diferenciada– na verdade cristã. O inclusivismo se tornou posição magisterial oficial da Igreja católica no Concílio Vaticano II. Pode-se resumi-lo na fórmula: *Somente a religião cristã é realmente verdadeira e mediadora de salvação, ao passo que as outras religiões refletem apenas um “raio” desta verdade.* No entanto, apesar de toda valorização das religiões não-cristãs é impossível ignorar nisso uma pretensão clara de superioridade do cristianismo. Expresso cristologicamente, o inclusivismo vê Cristo *acima* das religiões.

Pluralismo

Como nós vemos, as duas posições tradicionais só podem fazer valer a pretensão de verdade cristã aos custos da pretensão de verdade de outras religiões. O exclusivismo faz isso pela negação da verdade de outras religiões; o inclusivismo através de uma aceitação condicional e limitada da mesma. Comum a ambas é: elas só podem fazer valer a pretensão de verdade cristã por meio da relativização diferentemente acentuada de pretensões de verdade religiosas não-cristãs.

⁶ Cf. K. RAHNER. **El cristianismo y las religiones no cristianas** in: *Escritos de Teologia*. T. 3. ed. Madrid: Taurus, 1964, 135–156; IDEM. **L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza**. in: IDEM. *Nuovi saggi*. T. VI. Roma: Paoline Editoriale Libri, 1978, 307-345; IDEM. **Gesù Cristo nelle religioni non cristiane**. in: *Ibd.*, 453-469; IDEM. **Sul significato salvifico delle religioni non cristiane**. in: IDEM. *Nuovi Saggi*. T. VII. Roma: Paoline Editoriale Libri, 1981, 423-434.

⁷ Cf. K. RAHNER. **Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, 176-188.

Da insatisfação justificada com estes modelos foi desenvolvido um terceiro, sobretudo no âmbito anglo-americano: o *pluralismo*. Aos representantes principais dessa corrente pertencem em primeiro lugar JOHN HICK⁸ e PAUL F. KNITTER⁹. Sua teologia, a teologia pluralista das religiões, compreende-se a si mesma pelo abandono conseqüente dos modelos anteriores da teologia das religiões até agora como paradigma novo. Ao rejeitar o eclesiocentrismo exclusivista e ao querer superar também o cristocentrismo inclusivista, os pluralistas defendem uma visão *teocêntrica* ou *soteriocêntrica*. Não mais Cristo deve estar no centro das religiões e da história das religiões, também na ótica cristã. Ao invés disso, deve-se poder dizer também em perspectiva cristã que todas as religiões tenham seu centro na realidade divina transcendental e girem em torno dela. Esta compreensão teocêntrica, no decorrer do desenvolvimento da teologia pluralista das religiões, ainda será aberta para dentro de um soteriocentrismo. Principalmente PAUL F. KNITTER enfatiza tal visão: as religiões todas giram ao redor de uma realidade salvífica e são “verdadeiras” na medida em que aproximam seus adeptos a esta realidade salvífica em processos de emancipação libertadores¹⁰.

No modelo pluralista as religiões emergem, então, como *manifestações de uma realidade transcendental que devem sua diversidade aos diferentes contextos sócio-culturais nos quais emergiram*. A todas elas está subjacente uma experiência religiosa dessa realidade transcendental. Isto constitui sua verdade própria. Em contrapartida, seus diferentes conteúdos doutrinários e rituais são histórica e culturalmente condicionados e por isso não podem fazer valer a pretensão à verdade. Pois a realidade transcendental justamente é experimentada diferentemente nos contextos históricos e culturais diferentes. Por essa razão, nenhuma religião tem o direito de considerar sua própria maneira de experimentar a realidade transcendente e as formas de expressões religiosas dessa experiência como pura e simplesmente verdadeiras e as das outras religiões como falsas. A verdade de todas consiste em que

⁸ Cf. p. ex., J. HICK. **An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent**. London: MacMillan Press, 1989.

⁹ Cf. P. F. KNITTER. **No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions**. New York: Orbis Books, 1985.

¹⁰ Cf. P. F. KNITTER. **Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie** (Apologia de uma teologia e cristologia pluralistas). in: H.-G. SCHWANDT (ORG.). **Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung** (Teologia pluralista das religiões. Uma sondagem crítica). Frankfurt am Main: Lembeck Verlag, 1998, 75-95.

todas elas podem referir-se legitimamente a uma experiência da realidade divina – porém diferentemente conceptualizada.

Epistologicamente JOHN HICK fundamenta sua posição na teoria do conhecimento de IMANUEL KANT. Segundo este, a realidade experiencial que nos circunda não é conhecida como ela é a partir de em si mesma. O em-si das coisas permanece incognoscível. A realidade é conhecida apenas da maneira que ela nos aparece, como ela se manifesta a nós. Este modelo epistemológico, pelo qual KANT restringe a aplicação somente à realidade empírica, de HICK agora é aplicado também ao conhecimento de Deus. Deus não é conhecido como ele é a partir de si mesmo, mas sim apenas como emerge na experiência religiosa. Dessa maneira Deus mesmo se torna parte da realidade experiencial. HICK supõe de forma demasiado trivial que Deus poderia ser experimentado desse modo. Assim, a transcendentalidade epistemológica de Deus em princípio não é outra do que a de uma mesa ou de um lápis¹¹.

Esta problemática raramente é percebida. Sobretudo na linguagem pastoral em homilética há um uso inflacionário da palavra “experiência de Deus”. Através disso insinua-se que Deus poderia ser mais ser objeto de nossas experiências. Quem assume esse pressuposto irrefletidamente encontra na Teologia pluralista das Religiões uma grande plausibilidade e a assume para si de bom grado. De fato essa teologia exerce grande atração em muitas pessoas, também na Europa. Ela parece tornar possível pertencer à religião cristã e também praticar esta religião sem por isso ter de desmentir a verdade de outras religiões.

Porém, esse modelo teológico é ganho a um custo muito alto. Exige indubitavelmente a *relativização da Cristologia*, portanto, o núcleo da fé cristã. No pluralismo, Cristo é colocado ao lado de outras grandes personalidades religiosas tais como, por exemplo, Buda, Maomé ou os profetas veterotestamentários. Nesse sentido ele [Cristo] apenas é uma figura mediadora de salvação entre outras, um ser humano, portanto, o qual viveu em abertura extraordinária para Deus, como existem em todas as religiões. Por essa razão, a Teologia pluralista das Religiões há de se despedir da profissão por Jesus Cristo como Deus verdadeiro e homem

¹¹ Cf. Minha disputa com John Hick: G. GADE. **Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie** (Muitas religiões – uma Palavra de Deus. Protesto contra a Teologia religiosa pluralista de John Hick). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998, 104-118; IDEM. **Gott und das Ding an sich. Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks**. in: ThPh 73 (1998), 46-69.

verdadeiro e rejeitar o dogma cristológico do Concílio da Calcedônia. JOHN HICK procura entendê-lo em um sentido meramente metafórico¹². Pois nenhuma outra religião afirma de seu fundador que é verdadeiramente Deus. Mas enquanto o cristianismo mantém a confissão da “verdadeira” (e não simplesmente metafórica) divindade, assim vê Hick, ele levanta uma pretensão clara de superioridade perante outras religiões. Mas essa “reinterpretação” (e, de fato, abandono) do dogma cristológico é ao ver dos pluralistas *conditio sine qua non* para entrar no diálogo inter-religioso sem pretensão de superioridade e com isso tornar-se capaz do pluralismo. Assim também, na esteira da Teologia pluralista das religiões, se fala nesse país de “desabsolutização da cristologia” e de “desarmamento cristológico” (preste-se atenção às formulações terríveis!)¹³. Com isso, porém, a Teologia pluralista das Religiões abandona o núcleo próprio de nossa fé e justamente por isto a própria fé cristã. Mas isso os pluralistas também não exigiriam de nenhuma outra religião.

Ademais a Teologia pluralista das Religiões pressupõe uma *metaperspectiva*, donde a verdade comum das religiões é visada na medida em que esses sistemas religiosos, em abstração de seus conteúdos doutrinários específicos, são concebidos como manifestações igualitárias da realidade transcendental. Essa teologia, então, não olha às outras religiões pela perspectiva da fé, mas sim de um ponto de vista acima das religiões. Isto a torna bastante inapta para o diálogo inter-religioso¹⁴. Pois neste justamente se trata do encontro de diversas identidades religiosas.

¹² Cf. J. HICK. **The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age**. London: Westminster John Knox Press, 1993.

¹³ Cf. R. BERNHARDT. **Deabsolutierung der Christologie?** (Desabsolutização da Cristologia?). in: M. v. BRÜCK & J. WERBICK (ORG). **Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie** (O único caminho à salvação. O desafio da pretensão absolutista cristã pela Teologia pluralista das Religiões). Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder Verlag, 1993, 144–200.

¹⁴ Cf. U. DEHN. **Der Geist und die Geister. Religionstheologische Optionen und ein Vorschlag** (O Espírito e os espíritos. Opções da teologia das religiões e uma proposta). in: BThZ 19 (2002), 25-44, aqui 39: „O modelo pluralista [...] não vive da perspectiva de uma confissão religiosa, por isso não precisa de uma disposição dos parceiros de diálogo de cunho parecido para um ‚êxito‘ inter-religioso real, isto é, em princípio deveriam p. ex., parceiros muçulmanos estar dispostos a entender elementos teológicos próprios (para falar com Hick: metafísicos) como a preservação celeste do Corão ou a esperança ao retorno do 12º Imã no islã shiita como afirmação mítico-metafórica para chegar a um [mesmo] nível com parceiros de diálogo cristãos, segundo o modelo de Hick”.

Já percebemos a partir deste rápido esboço do modelo pluralista onde está sua fraqueza. Enquanto os primeiros dois modelos vivem de uma relativização das outras religiões, o pluralismo exige a relativização da própria. Pode-se resumi-lo pela fórmula: Cristo *ao lado* das religiões.

O caráter de beco-sem-saída dos três modelos

Na medida em que se considera inevitável, em última conseqüência, ter que decidir-se por um dos três modelos, a Teologia das Religiões entrou num beco sem saída. Tal beco sem saída também é significativamente responsável pelo dilema pastoral que foi esboçado no início. De fato é tido quase como *sententia communis* não poder haver uma alternativa a essas opções¹⁵. Todas as possibilidades pensáveis de determinar a relação de uma religião com as outras, então, estariam esgotadas. Algumas contribuições para a Teologia das Religiões na verdade se viram e reviram para encontrar uma saída desta situação confusa. Alguns experimentam combinações de duas dessas opções e falam, por exemplo, de um inclusivismo pluralista ou também de um inclusivismo “mútuo”¹⁶. Mas tais tentativas geralmente permanecem insatisfatórias. Ou eles afirmam que dentro da perspectiva intra-cristã se poderia continuar sendo cristocêntrico, no diálogo inter-religioso, porém, haveria de se olhar para as religiões, por assim dizer, por fora. Mas então, se ofereceria uma visão teocêntrica. Estas tentativas, em última conseqüência, ficam presas no triplo esquema e com isso numa compreensão prévia, na qual também procuram enquadrar a mensagem cristã. Assim se pode proceder apenas nas ciências da religião^{iv}.

¹⁵ Cf. P. SCHMIDT-LEUKEL. **Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle** (A respeito da classificação dos modelos da Teologia das Religiões). in: *Catholica* 47 (1993), 163–183.

¹⁶ Cf. H. DÖRING. **Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen** (A pretensão universal da Igreja e as religiões não-cristãs). in: *MThZ* 41 (1990), 73–97. Döring se pronuncia a favor de um “inclusivista e pluralista ao mesmo tempo” (97). R. BERNHARDT. **Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie** (A pretensão absoolutista do cristianismo. Da ilustração à Teologia pluralista das Religiões). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991, 230ss, investiga a possibilidade de um “inclusivismo mútuo”, que permite a cada religião considerar as outras incluídas na própria verdade. Por vezes se visa até uma versão soft do exclusivismo que, apesar de negar a verdade às outras religiões, mesmo assim concede uma possibilidade de salvação aos adeptos de outras religiões (exclusivismo de verdade sem exclusivismo de salvação). W. PFÜLLER. **Grundprobleme einer künftigen Theologie der Religionen** (Problemas fundamentais de uma futura Teologia das Religiões). in: *ZMR* 84 (2000), 140–159, se pronuncia a favor de um “pluralismo gradual”.

No entanto, Teologia se faz à base das convicções religiosas próprias e inteiramente no interesse delas. A partir do ponto de vista da fé realmente é impossível enquadrar a mensagem cristã numa compreensão prévia das ciências da religião. Para o cristão, ao contrário, a própria fé cristã é a compreensão prévia para determinar a relação para com as outras religiões. Qual seria a outra base na qual se deveria, senão, conceder a outras religiões o estar na verdade? De um ponto de vista neutro, não-cristão, *remoto Christo* simplesmente é impossível enxergar a verdade da fé cristã ou das outras religiões. Uma abstração do próprio ponto de vista da fé por meio das ciências da religião só pode visar às religiões como sistemas de sinais rituais, porém, jamais conhecer e valorizar a verdade por elas proclamada¹⁷.

Portanto, se pode escapar do beco-sem-saída somente se se está disposto a abandonar a compreensão prévia que está à base dos três modelos e procurar por outro caminho. Este já é apontado pela própria mensagem cristã. Apenas precisa-se ter olhos vê-lo.

III. Um modelo alternativo

Uma alternativa às opções mencionadas se fundamenta na convicção de que a fé cristã se refere a uma mensagem a qual entende como “Palavra de Deus”. Como Palavra de Deus esta mensagem nada mais pode ser senão uma verdade insuperável. Em seu valor de verdade ela não pode mais ser superada por nenhuma outra mensagem. Pois se a mensagem cristã é compreensível como Palavra de *Deus*, portanto diz uma palavra que de fato só pode ser verdadeira se Deus a disse; então ela há de ser entendida como palavra definitiva sobre o ser humano e a história. A mensagem cristã nos comunica comunhão com Deus e a realiza no ouvinte acolhedor e fiel. Portanto, ela é tão inconcebível como o próprio Deus e, por isso, não se subordina aos nossos conceitos. Por essa razão, a mensagem cristã não se deixa enquadrar na nossa compreensão religiosa prévia e muito menos nos nossos modelos teológicos de classificação.

Isto significa que o critério para determinar a relação da fé cristã para com as religiões há de ser procurado na própria mensagem cristã.

¹⁷ A respeito da diferença da abordagem teológica e das ciências da religião cf. G. THEISSEN. **Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums** (A religião dos primeiros cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo). 2. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, 17ff.

A relação especial com a Escritura de Israel como paradigma

Minha proposta segue PETER KNAUER¹⁸ e parte essencialmente da relação que a mensagem cristã tem para com a Escritura Sagrada de Israel. Esta relação da mensagem cristã para com Israel se distingue tanto do exclusivismo como também do inclusivismo e igualmente da hipótese pluralista. Esta proposta gostaria de entender a relação especial que a mensagem cristã tem para com Israel, como paradigma teológico, para determinar sua relação também para com as religiões não-cristãs e para tornar compreensível e universalmente proclamável a sua verdade insuperável. Tentarei de me explicar.

Minha proposta que aqui apenas posso esboçar¹⁹ parte do fato de que o cristianismo originalmente não é uma religião autônoma, mas é religião apenas “em potência secundária”. Parece que isto faz parte de sua singularidade²⁰. O Cristianismo nasceu do Judaísmo e desde o início se refere à religião de Israel. A mensagem cristã se refere a uma religião já plenamente constituída. No simultâneo pôr-se-em-relação, distintamente a mensagem cristã pressupõe a religião de Israel não somente como quadro compreensivo histórico, e sim teológico. Desde o princípio ela se dirige a seres humanos religiosos e com isso a uma tradição religiosa bem determinada. E de fato ela ressoa na linguagem religiosa de Israel e igualmente as primeiras respostas de fé a ela se servem dessa linguagem e de seus motivos.

Testemunha disso é a Sagrada Escritura do Cristianismo através de seus dois testamentos. Parece que a religião cristã é a única que acolheu no cânon de sua própria escritura sagrada o corpus completo da escritura sagrada de outra religião. O cristianismo se serve dos textos sagrados de outra religião e proclama-os em sua liturgia como “Palavra de Deus”. Certamente, isso acontece em primeiro lugar porque Jesus o qual os cristãos confessam como o Cristo era, “segundo a carne” (Rm 1,3), um filho do povo judeu, se criou na religião judaica e anunciou sua

¹⁸ Cf. P. KNAUER. **Ein anderer Absolutheitsanspruch ohne exklusive oder inklusive Intoleranz** (Uma outra pretensão absolutista sem intolerância exclusivista ou inclusivista). in: F. X. D'SA U. R. MESQUITA (ORG), *Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*. Wien (Publication of the De Nobili Research Library XX) 1994, 153-173.

¹⁹ Veja a respeito minha argumentação detalhada: G. GÄDE. **Viele Religionen – ein Wort Gottes** (Muitas religiões – uma Palavra de Deus). op. cit., 289-359.

²⁰ Esta constatação não deve ser mal-entendida. Naturalmente o cristianismo não representa a única religião que teria religiões históricas precedentes. Também o judaísmo as teve. A singularidade aqui afirmada se refere à *relação teológica* que a fé cristã tem para com aquela religião a qual se poderia denominar de “religião-mãe”.

mensagem salvífica servindo-se do imaginário religioso e conceitos teológicos que lhe foram dados na escritura e na tradição de Israel. A Escritura de Israel era a Bíblia de Jesus.

Nisso é decisivo distinguir teologicamente entre a Escritura de Israel e o Antigo Testamento. Uma coisa não é simplesmente a outra. A Escritura de Israel é o livro sagrado dos judeus, tal como existe independentemente da mensagem cristã e como é lido no Judaísmo, da mesma forma como os *vedas* indianos existem independentemente do Cristianismo. Como cristãos oriundos do paganismo nós originalmente também não tínhamos uma relação particular com a Escritura de Israel, mas a adquirimos por meio da fé em Cristo. O Antigo Testamento, entretanto, é o mesmo texto na medida em que é vinculado com a mensagem cristã à Bíblia cristã e é lido a partir da mensagem de Jesus, de tal forma que Cristo seja descoberto nela (cf., p.ex., Lc 24,27; 1Cor 10,4). O AT, portanto, é a Escritura de Israel cristãmente interpretada. A designação “Antigo” e “Novo” não significa apenas uma junção agregação de dois documentos religiosos, mas sim uma ordem de interpretação. Enquanto tal ela expressa a relação da mensagem cristã para com a Escritura de Israel. Antigo Testamento, portanto, quer dizer, que aconteceu algo com a Escritura de Israel por meio da mensagem neotestamentária. Por essa razão não se deve confundir a Escritura de Israel e o Antigo Testamento.

Mas a mensagem cristã tal como se articula no Novo Testamento não somente se refere à Escritura de Israel como seu pano de fundo histórico e para se fazer compreensível no contexto histórico-religioso. Em um sentido teológico a mensagem cristã, antes, universaliza a mensagem de Israel e sua fórmula da Aliança.

Na mensagem de Jesus a Aliança de Deus com seu povo se confirma como aliança com a humanidade toda. Parece que a mensagem cristã tem, enquanto uma mensagem *salvífica*, uma função hermenêutica diante de Israel. A mensagem cristã torna compreensível a mensagem de Israel como Palavra de Deus dirigida a toda humanidade. O que fora incompreensível de Palavra de Deus aos povos pagãos primeiro, agora se torna compreensível através de Cristo como Palavra de Deus e com isso como promessa salvífica para humanidade como um todo.

Revelação não é assunto auto-evidente

De fato, a mensagem de Israel tem o problema – e isto é o cerne próprio de minha argumentação – que ela mesma não consegue se fazer

compreensível como Palavra de Deus. Isto porque a transcendência de Deus, portanto, a diferença ontológica, com a qual Deus se diferencia totalmente de qualquer realidade criada e a qual é significativa para o conceito de Deus veterotestamentário (cf., p.ex., Is 40,15-25; Sl 39,6s), não se concilia com a concepção da “Aliança”. Pensar Deus em aliança com uma realidade criada, portanto, com um povo humano, significa questionar a transcendência e inconcebibilidade de Deus e pensar Deus como parte da realidade no todo. Pois Deus e mundo não podem ser pensados em um horizonte, por sua vez, abrangendo a ambos. No entanto, pensando-se Deus num ser realmente relacionado ao mundo e considerando-se possível tal ser relacionado, não se captou o que significa a palavra “Deus”. Então, tudo vai em direção de pensar Deus como parte da realidade no todo. Por essa razão é problemática, de antemão, a pretensão de revelação de uma religião ou escritura sagrada. Esta pretensão só pode realmente ser respondida e compreendida na fé como Palavra de Deus, portanto, ser distinta de uma afirmação arbitrária, se ela mesma se faz compreensível como Palavra de Deus²¹. Pois revelação justamente não é – contra uma compreensão prévia muito difundida – nenhuma naturalidade^v trivial. Este fato raramente é refletido e captado em suas implicações e em sua envergadura. Mas como pode uma palavra humana que é de natureza criatural, ser Palavra de Deus? Como se pode compreender esse conceito problemático de tal modo que não expressa nenhuma mistura ontológica inadmissível de Deus e mundo?

A função hermenêutica da mensagem cristã

A função hermenêutica da mensagem cristã, que sempre é uma função de serviço, nunca de sobrepujamento, consiste em dissolver essa incompatibilidade. A mensagem cristã torna compreensível como conciliar a transcendência e inconcebibilidade de Deus com a concepção de uma relação de Deus ao mundo e com isso da comunhão do ser humano com Deus. Nesse sentido – e em nenhum outro – ela é cumprimento da Escritura de Israel (Lc 4,12). Ela torna de todo compreensível o caráter-de-Palavra-de-Deus dessa escritura enquanto tal e ao mesmo tempo universalmente proclamável. Essa Escritura de Israel assim se torna Palavra de Deus também para não-judeus, portanto, para “pagãos”.

²¹ Cf. P. KNAUER. **Der Glaube kommt vom Hören, Ökumenische Fundamentaltheologie**. 6. ed. Freiburg im Breisgau-Basel Wien: Herder Verlag, 1991.

Parece-me que a mensagem cristã é a única mensagem religiosa capaz de, somente por causa de sua concepção trinitária perante a transcendência e inconcebibilidade de Deus, mediar justamente esta transcendência pelo pensamento da imanência salvífica de Deus, Javé e Aliança, distância insuperável e proximidade insuperável, ser absoluto e relacional. A mensagem cristã não fala de uma relação de Deus para com seu povo de uma maneira trivialmente auto-evidente, de uma maneira, então, que imaginaria Deus e mundo em um horizonte abrangendo ambos. Neste caso o conceito de realidade seria ainda mais abrangente do que o significado da palavra “Deus”. A mensagem cristã antes fala da relação de Deus para com Deus, à qual também seu povo é convidado a participar. Mas esse “povo” é compreendido de forma mais ampla do que o povo que vive dentro das fronteiras étnico-religiosas do Israel histórico. A mensagem cristã testemunha que a humanidade toda está assumida nessa relação de Deus a Deus, isto é, do Pai ao Filho (cf. Ef 1,3-6). Esta comunhão do Pai ao Filho é o Espírito Santo.

O conceito “Palavra de Deus” só é capaz de se fazer compreensível numa concepção trinitária de Deus. Para sua audibilidade “Palavra de Deus” implica a encarnação do Filho. Palavra de Deus só tem um significado razoável se Deus mesmo se encontra como ser humano, ou seja, se um ser humano diz essa palavra que apenas Deus pode dizer²².

O cristão, então, se sabe assumido na relação de Jesus com Deus. A aliança da qual fala a Escritura de Israel, se revela na luz da mensagem cristã como relação trinitária entre Pai e Filho (cf. Jo 17). A Aliança bíblica é, na realidade, a comunhão que Deus tem com seu Filho e da qual nós participamos. A Aliança mesma é o Espírito Santo. Somente sob esse pressuposto a Aliança de fato é confiável e indissociável (cf. 2Tm 2,13)!

Por causa da humanidade toda já ser criada “em Cristo”, segundo a fé cristã (cf. Cl 1,16), agora se torna compreensível, à luz desta fé, como as promessas a Israel de fato valem para todos os povos. A promessa vale para todos. A mensagem cristã torna compreensível exatamente isto. Por isso também a Escritura de Israel, que era a Bíblia de Jesus, se torna “Antigo Testamento” para o cristão quando é lida à luz de sua mensagem.

²² Cf. O artigo excelente de P. KNAUER. **Wort-Gottes-Theologie und Christologie**. in: G. RIBE (ORG.). *Zeit-Geschichte und Begegnungen – Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres*. Paderborn: Bonifatius Verlag, 1998, 186-198. O artigo também foi publicado em português na revista *Kairós* III (2/2006), 255-272 sob o título “**Teologia-da-Palavra-de-Deus e Cristologia**” (acréscimo do tradutor).

Nisso a mensagem cristã mesma indica como ela entende sua relação também às outras religiões. A fé cristã não se relaciona num sentido *exclusivista* para com Israel. Ela não exclui Israel da verdade nem da salvação. A Igreja dos Padres resistiu à tentação por Marcião de eliminar o Antigo Testamento da Bíblia cristã. O Cristianismo não quer substituir o Judaísmo.

A fé cristã também não compreende sua relação para com Israel no sentido de um *inclusivismo*. Este concede a outra religião no máximo uma participação parcial da própria verdade. A Igreja, porém, proclama na sua liturgia a Escritura de Israel como “Palavra de Deus”. “Palavra de Deus” não pode ser compreendida como uma realidade apenas provisória ou parcial. Palavra de Deus, na medida em que comunica algo que só Deus pode dizer, “é Deus” (Jo 1,1). Na verdade a Palavra de Deus comunica comunhão com Deus. Em terminologia veterotestamentária: Aliança com Deus. Na Palavra de Deus, então, sempre se trata de uma realidade insuperável. Caso contrário, essa palavra não poderia ser proclamada como “Palavra de Deus”. Portanto, na posição cristã não se trata de uma postura inclusivista. A mensagem cristã antes torna universalmente compreensível em que sentido a mensagem de Israel testemunha uma verdade insuperável, mas completamente não-evidente e não-dedutível a partir da realidade: comunhão do ser humano com Deus.

Em última conseqüência, a mensagem cristã também não compreende sua relação para com Israel no sentido da teologia *pluralista*. Fé cristã e Escritura de Israel não estão uma ao lado da outra como duas religiões independentes, mas que deviam ser compreendidas como manifestações e expressão equivalentes de uma realidade transcendental. Na Bíblia uma mensagem religiosa autônoma não segue a outra igual. Na Bíblia cristã, a mensagem cristã e a Escritura de Israel não estão uma ao lado da outra de forma pluralista. Nem se segue um segundo a um primeiro testamento. A Bíblia cristã, antes, se constitui do Antigo e do Novo Testamento. Essas designações indicam o processo interpretativo, portanto, uma relação hermenêutica. Se a Escritura de Israel é lida à luz da mensagem cristã, ela se torna “Antigo Testamento”. Trata-se de uma “nova” maneira de entender a Escritura de Israel. Então, a mensagem cristã presta um serviço hermenêutico à Escritura de Israel ao *relativizá-la*, na medida em que esta, tomada por si só, não se faz compreensível como Palavra de Deus, e na medida em que, ao mesmo tempo, a *universaliza* e compreende suas promessas dirigidas a todos os povos já *cumpridas* em Cristo.

Nessa perspectiva se entende porque a mensagem cristã não se deixa categorizar nos nossos esquemas de classificação teológicos. A fé cristã se entende como “vinho novo em odres novos” (Mc 2,22)! Ele rompe os odres velhos, portanto, nossa compreensão prévia teológica e religiosa. Como nós vimos, a mensagem cristã se relaciona diante da Escritura de Israel nem exclusivista nem inclusivista, nem tampouco pluralista. A mensagem cristã se relaciona *hermeneuticamente* diante da Bíblia de Israel. Ela a faz compreender verdadeiramente como Palavra de Deus para todos os seres humanos.

Isto não pode ser mal entendido, como se a Escritura de Israel se tornasse a revelação de Deus somente por meio de Cristo. Mas somente por meio de Cristo o caráter-de-Palavra-de-Deus dessa Escritura se revela e se torna definitivamente compreensível em seu sentido. Pois se a humanidade toda é criada em Cristo e a história da salvação é coextensiva com a história da humanidade, mas este fato está originalmente oculto, assim ele vem à luz por meio de Cristo.

Na relação para com as outras religiões

Por isso gostaria de propor que esta relação da mensagem cristã para com a Escritura de Israel se compreenda como paradigma também para a relação da fé cristã para com as outras religiões. Pelo fato de todas as religiões prometerem salvação aos seus adeptos, que ultrapassa absolutamente todas as possibilidades de auto-realização humana, todos têm o problema de não poder tornar compreensível realmente como essas promessas são cumpridas de fato sem constituir um problema de contradição para a razão crítica. Noutras palavras: essas promessas das religiões não conseguem fazerem-se compreensíveis como Palavra de Deus. E isto pela mesma razão pela qual também a Escritura de Israel não o consegue, e sim permanece “velada”^{vi} (2Cor 3,14-16).

De fato, as religiões de revelação – como já vimos no exemplo de Israel – apesar de sua afirmação ser Palavra de Deus, não sabem se fazer compreensíveis enquanto tal [Palavra de Deus]. Pois elas contradizem ao seu próprio conceito de Deus. As religiões asiáticas, porém, que não se baseiam em uma revelação, haveriam de explicar como suas promessas de salvação devem ser realizáveis por meio de força religiosa humana. Qualidade criada não é suficiente para constituir comunhão com uma realidade absoluta transcendental. Como podem, então, a nossa atividade religiosa, nossos esforços morais e espirituais, que são de natureza

criatural, realizar o cumprimento dessas promessas (cf. Hb 10,4 como apelo à razão)?

Já a Carta aos Hebreus entende a relação peculiar ao culto sacrificial veterotestamentário como paradigma para expressar de todo a ineficácia de todos os sacrifícios religiosos, porém, ver em Cristo o cumprimento também da religião de Israel. Nisso fica claro que a mensagem cristã cumpre uma função hermenêutica diante das outras religiões a qual é análoga àquela que ela tem diante da Escritura de Israel.

No Novo Testamento temos mais outras indicações para isso. Por exemplo, inicialmente se exigia pelos judeu-cristãos que pagãos que queriam se tornar cristãos deveriam se tornar judeus primeiro. Parece que não se podia imaginar ainda que a mensagem cristã se relacionasse a não-judeus [pagãos] da maneira como eles são. Mas o concílio dos Apóstolos, então, chegou a essa decisão: os pagãos podem ser batizados sem antes assumirem a Tora (cf. At 15). Em seu discurso no Areópago, Paulo tenta atender à religiosidade dos atenienses (cf. At 17,16ss). E no Evangelho de Lucas Simão como representante da Antiga Aliança exalta Jesus como “a luz para a revelação das nações e glória para seu povo Israel” (Lc 2,32). A mensagem cristã já começa no Novo Testamento a entender-se como chave hermenêutica tal qual para a descoberta da verdade de Deus na toda a história da humanidade.

Poder-se-ia advertir que esta proposta não pode ser aplicada a religiões que não têm uma concepção personalista de Deus e que não se remetem a revelação. Isso é válido, por exemplo, para o Budismo. Mas também o budismo faz promessas de salvação aos seus adeptos. Ele promete a eles uma redenção que ultrapassa todas as possibilidades terrestres de realização e por isso é para ser entendido como salvação insuperável. Mas como se pode considerar tais promessas de salvação como verdadeiras? Como elas se distinguem de ilusões humanas ou sonhos piedosos? Na perspectiva cristã tais promessas de salvação somente podem merecer confiança, se forem compreensíveis como Palavra de Deus. Na nossa visão essas promessas realmente existem com toda razão e são realmente compreensíveis como Palavra de Deus, portanto, como Cristo no Budismo. E o termo budista da “iluminação” não está em grande proximidade ao da “revelação”? Por quem o modo budista é iluminado? Como cristãos podem entendê-lo de outra maneira

senão que em Cristo vêem a luz “que ilumina todo ser humano” (Jo 1,9)²³.

“Interiorismo” como alternativa

A mensagem cristã torna evidente que as promessas salvíficas das outras religiões, de forma alguma, são meras ilusões, mas realmente promessa divina (Palavra de Deus) e por isso compreensíveis como remíveis, sem desafiar a contradição da razão crítica. A mensagem cristã torna também as mensagens das outras religiões universalmente proclamáveis. Ela jamais quer substituir aquelas de forma exclusivista. À luz da mensagem cristã também se revela a verdade toda e insuperável das outras religiões. Cristo (não o cristianismo) também é a verdade insuperável delas. De modo oculto, Cristo sempre está presente nelas²⁴. Devido à falta de um conceito melhor poder-se-ia chamar esta posição de “interiorismo” por enquanto.

Nisto é evidente que Israel fica com seu *direito de primogênito*. Pois a mensagem de Jesus foi formulada, originariamente, em relação à religião judaica. Israel é e permanece primeiro destinatário da mensagem cristã. Nossa relação peculiar para com Israel (e nenhuma outra!), definida como canônica, é o paradigma para determinar também a relação para com as outras religiões. Este caráter paradigmático se fundamenta justamente na relação peculiar que temos para com Israel. Mas também esta peculiaridade está – como todas as eleições bíblicas – a serviço de todos.

Finalmente podemos resumir o dito nas seguintes fórmulas breves:

A fé cristã não testemunha

- Cristo *contra* as religiões (= exclusivismo),
- nem Cristo *acima* das religiões (= inclusivismo ou pretensão de superioridade),
- tampouco Cristo *ao lado* das religiões (= pluralismo).

²³ A respeito do budismo ver H. NAKAMURA. **Die Grundlehren des Buddhismus – ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition** (Os ensinamentos básicos do budismo – suas raízes em história e tradição). in: H. DUMOULIN (ORG). **Buddhismus der Gegenwart** (Budismo na contemporaneidade). Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder Verlag, 1970, 173–198.

²⁴ Um teólogo que está mais próximo ao interiorismo do que ao pluralismo é R. PANIKKAR. **Der unbekannte Christus im Hinduismus** (o Cristo desconhecido no hinduísmo). 2. ed. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1990; IDEM. **La pienezza dell'uomo. Una cristofania**. Milano: Jaca Book Editore, 1999.

Essas três posições não preservam a insuperabilidade da verdade de todas as religiões. Exclusivismo e inclusivismo contestam a verdade das outras religiões. O pluralismo desmente de certa forma também a da própria religião para colocar-se como equivalente ao lado das outras. Cristo, porém, revela de maneira insuperável a verdade insuperável também de outras religiões. De fato o Novo Testamento testemunha Cristo como “luz para a revelação (*eis apokálypsi*) das nações (pagãos) e glória para seu povo de Israel” (Lc 2,32). Por essa razão é válida a fórmula:

- Cristo *nas* religiões (= interiorismo)

Esta fórmula reconhece que também outras religiões podem ser intrinsecamente verdadeiras, tal como é a aliança testemunhada em Ex 6,7, que, porém, somente por meio de Cristo é compreensível e por isso também universalizável como Palavra de Deus. Cristo revela (descobre) a verdade insuperável das religiões.

Visto dessa maneira, a fé cristã se oferece em *serviço* às religiões. Tal relação de serviço não precisa necessariamente ser entendida unilateralmente, mas poderia basear-se em reciprocidade. Pois se nós reconhecemos que Cristo também está presente nas outras religiões, também elas ganharão uma relação nova para com a mensagem cristã, semelhante à maneira pela qual a Escritura de Israel chega a uma relação para com a Igreja. Cristo, então, fala a nós também a partir das outras religiões. Assim o anúncio do Antigo Testamento na liturgia cristã é um serviço que Israel presta à Igreja e o qual deixa os cristãos compreenderem que a salvação de Cristo vai mais longe do que as fronteiras da Igreja e encontra uma multiplicidade de expressão (cf. Hb 1,1) nas promessas e esperanças religiosas dos povos. Por essa razão o diálogo com as outras religiões pode também servir à Igreja e deixá-la entender melhor certos aspectos de sua própria fé.

ⁱ O autor, Gerhard (Gerd) Gäde, sacerdote diocesano (Osnabrück/Alemanha), é doutor da Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M. (Alemanha), em 1987, “habilitado” pela Katholisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München (Alemanha), em 1997. Atualmente leciona teologia dogmática e teologia dos sacramentos na Pontifícia Universidade Santo Anselmo em Roma (desde 1998), na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (desde 1999) e na Pontifícia Faculdade Teológica da Sicília em Palermo (desde 2002). Gerhard Gäde tem homepage próprio (em alemão): www.gerhardgaede.de/ Responsável pela tradução e demais informações: *Michael Kosubek* (Belo Horizonte-MG em fevereiro de 2008).

ⁱⁱ [Nota do tradutor]: O termo alemão “*Wahrheitsgehalt*” (conteúdo de verdade) indica que as outras religiões até certo ponto também “contém” a verdade.

iii [Nota do tradutor]: Geralmente traduz-se o adjetivo “*religionstheologisch*” pelo substantivo “*teologia das religiões*” por falta de um adjetivo correspondente em português que já estivesse em uso e reconhecido. Neste caso específico, porém, resolvi “inventá-lo” por razão sintática.

iv [Nota do tradutor]: Vale dizer da substantivização do adjetivo “*religionswissenschaftlich*” o mesmo já observado na nota iii.

v [Nota do tradutor]: O substantivo alemão “*Selbstverständlichkeit*”, bem como anteriormente já seu adjetivo “*selbstverständlich*” geralmente são traduzidos por “auto-evidência” e “auto-evidente”, algo que se faz entender por si mesmo. Aqui optou-se por traduzi-lo por “naturalidade” devido ao contexto semântico. Justifica-se tal escolha pelo fato de que a distinção crucial da concepção teológica do autor da relação entre não-evidência e auto-evidência da Palavra de Deus corresponde justamente à relação entre natural e sobrenatural, humano e divino.

vi [Nota do tradutor]: Com o adjetivo alemão “*schleierhaft*” o autor faz jogo de palavras: “*Schleier*” é o véu sob o qual os judeus olham a sua própria tradição escriturística, mas o adjetivo “*schleierhaft*”, antes alude a uma realidade apenas confusamente percebida, ou seja, não entendida claramente – justamente é o que a mensagem cristã como chave hermenêutica faz com a Escritura de Israel.

**Prof. Dr. Gerhard Gäde*

Doutor em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt
Georgen, Frankfurt a. M. – Alemanha

**Michael Kosubek*

Mestrando em Teologia Sistemática na FAJE-BH
Responsável pela tradução e demais informações