

O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio*

Faustino Teixeira**

RESUMO

O diálogo inter-religioso apresenta-se como um dos grandes desafios para o terceiro milênio. Num tempo marcado pelo recrudescimento da violência e da intolerância, o diálogo significa uma possibilidade alternativa. Não há outro caminho possível para a paz no mundo senão mediante o entendimento mútuo e a abertura para a alteridade. O presente artigo busca traduzir o significado do diálogo no contexto da globalização e suas condições de exercício.

Palavras-chave: Diálogo; Religião; Globalização; Pluralismo; Alteridade; Comunicação.

FALAR EM diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio parece à primeira vista algo bizarro ou improcedente, já que vivemos uma situação histórica caracterizada pela tônica da violência e das crispções identitárias em todos os níveis. Como bem assinala o historiador inglês Eric Hobsbawm (1995, p. 26), “o velho século não acabou bem”; longe de vivermos uma dinâmica de emancipação, estamos todos envolvidos num “estado de inquietação” generalizado. E o que nos surpreende é que o surto de violência que campeia em nosso tempo vem pontuado ou condicionado pela religião. Somos hoje testemunhas de inúmeros conflitos de “linha de fratura”, ou seja, conflitos comunitários que envolvem Estados ou grupos de civilizações diferentes; conflitos que implicam grupos étnicos distintos ou comunidades religiosas e que tendem a ser perversos e sanguinários já

* Este artigo saiu publicado anteriormente em **Convergência**, São Paulo, v. 34, n. 325, set. 1999, p. 433-448.

** PPCIR-UFJF/ISER-Assessoria. Pós-Doutor em Teologia – Gregoriana – Roma.

¹ Um dos traços desses conflitos de linha de fratura é a “limpeza étnica”: “Esses conflitos tendem a ser violentos e cruéis, com ambos os lados perpetuando massacres, atos de terrorismo, estupros e torturas” (HUNTINGTON, 1997, p. 321). Com base em informações do **New York Times** (1993), Huntington sinaliza a presença no mundo de 59 conflitos étnicos presentes em 48 lugares distintos, sendo 31 deles entre grupos de civilizações diferentes (HUNTINGTON, 1997, p. 327).

que tocam em questões fundamentais de identidade (HUNTINGTON, 1997, p. 320).¹

Em todos os continentes podemos testemunhar a presença do acirramento da violência, que se afigura hoje como uma das mais difíceis e dramáticas questões depois do fim da guerra fria e do confronto entre Oriente e Ocidente. Os conflitos étnicos, nacionais ou sociais, estão em toda parte: na Ásia, na África, no Oriente Médio e na Europa. O confronto da tripla identidade religiosa na ex-Iugoslávia constitui um dos exemplos recentes mais dramáticos e revoltantes. Ao drama do êxodo de cerca de um milhão de kosovares de origem albanesa nesse último conflito, soma-se a “esquecida” e triste realidade dos 3,5 milhões de refugiados no continente africano. No documento publicado pelo comitê redacional do Conselho do Parlamento Mundial das Religiões, reunido em Chicago (USA), em setembro de 1993, se dizia:

Com particular inquietação constatamos que em não poucos lugares deste mundo, responsáveis e seguidores de religiões não cessam de fomentar agressões, fanatismos, ódio e hostilidade xenófoba, quando não inspiram e legitimam conflitos violentos e sangrentos. A religião vem muitas vezes usada apenas para fins de poder político, bem como para legitimar a guerra. (KUNG; KUSCHEL, 1995, p. 18; ver ainda KUSCHEL & BEUKEN, 1997, p. 5; HOUTART, 1997, p. 7-17; TRACY & HÄRING, 1998, p. 8-9)

Embora se constate que a realidade da diferença esteja hoje provocando uma “espiral degenerada de comunicação”, mediante o acirramento dos etnocentrismos, antipatias e ódio, devemos reconhecer que essa mesma diferença pode significar um espaço para a afirmação de um novo entendimento e solidariedade mútuos. A comunicação dialógica, como “fusão de horizontes”, é uma das reais possibilidades que se apresentam hoje como pista alternativa para a humanidade. Mesmo reconhecendo a dimensão utópica de uma ordem social livre de violência, há razões plausíveis para se admitir esforços concretos para a redução ativa dos níveis de violência nos diversos domínios sociais (GIDDENS, 1995, p. 119-120 e p. 274-277).

Sem desconhecer a responsabilidade das religiões na atual dinâmica conflitiva contemporânea, há, porém, que sublinhar que isso ocorre em razão de sua desfiguração ou abuso teórico e prático. “As religiões podem tornar-se – e historicamente têm se tornado – um terreno especialmente propício à intolerância, por suas verdades absolutas, ortodoxias e proselitismos. Mas isso

não pertence à sua natureza; constitui antes um desvio grave do humanismo que elas implicam” (MENESES, 1997, p. 49-50).² Importantes eventos inter-religiosos, como o ocorrido em Assis (Itália) em 1986, têm favorecido uma nova esperança de diálogo e colaboração entre as religiões. Grandes lideranças religiosas mundiais têm alçado sua voz contra a presença de conflitos como os da Bósnia, Kosovo e Oriente Médio, que nascem a partir de divisões religiosas. Falando aos representantes da comunidade islâmica em 1993, João Paulo II afirmou que “a autêntica fé religiosa é uma fonte de compreensão recíproca e de harmonia, e que só a deformação do sentido religioso conduz à discriminação e ao conflito”. E de forma incisiva concluiu dizendo que “usar a religião como pretexto para a injustiça e para a violência é um abuso terrível que deve ser condenado por todos aqueles que crêem verdadeiramente em Deus” (PINTARELLI, 1996, p. 79). Na mesma linha, o grande líder do budismo tibetano, o Dalai Lama, não cessa de afirmar em seus pronunciamentos e discursos “que toda religião praticada segundo o espírito que a inspira tem por objeto a felicidade dos seres e deve ser um fator de paz”. Aqueles que “desnaturam o espírito de sua própria religião são os mesmos que a utilizam para fins de opressão” (REVEL, 1998, p. 115 e 153).

O diálogo inter-religioso demonstra a possibilidade de uma nova perspectiva de atuação das religiões ao reconhecer que essas podem exercer um papel significativo na construção de uma ética da superação da violência; que podem igualmente dedicar-se à tarefa comum de salvaguardar a integridade dos seres humanos e da terra ameaçada. A verdadeira relação com o Absoluto é incompatível com toda e qualquer desumanização ou violência. Essa relação, como tal, “não é violenta sob nenhum aspecto, antes pelo contrário. Ela desperta a coragem inabalável para produzir mais humanidade em todos os setores da vida” (SCHILLEBECKX, 1997, p. 171).

² Como igualmente afirma o teólogo belga E. SCHILLEBECKX (1997), as cruéis desumanidades que ocorrem “em nome” da religião, relacionam-se, na prática, com “pressupostos estranhos à religião”, que acabam por atraiçoar “o dinamismo mais profundo da relação com o Absoluto”. Esse teólogo contesta, assim, teses como a de Merleau-Ponty, segundo as quais a violência religiosa dar-se-ia precisamente com a essência da religião (p. 170-171).

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO CONTEXTO DA GLOBALIZAÇÃO

Um dos fenômenos característicos de nosso tempo e que produz impactos decisivos sobre a religião é o dado da globalização, entendida como a afirmação de uma nova consciência global e planetária, que incide sobre a sociedade e os indivíduos.

Trata-se de uma globalização intensificadora, que não se restringe a uma dimensão econômica, mas diz respeito “à transformação de contextos locais e até mesmo pessoais de experiência social” (GIDDENS, 1995, p. 13). Atividades locais e cotidianas passam a ser influenciadas ou mesmo determinadas por acontecimentos que ocorrem do outro lado do mundo, bem como hábitos ou estilos de vida. Esse fenômeno incide igualmente sobre os sistemas de crença, cujos confins simbólicos não conseguem mais controlar suas “fronteiras”. Os símbolos religiosos transgridem seus confins originários e passam a circular livremente, podendo inclusive ser utilizados por atores religiosos distintos.

Com a globalização ocorre um “processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento” (PACE, 1997, p. 32). Diante da “contaminação cognitiva” favorecida pela globalização e a insegurança exercida pelo fato do pluralismo sobre as estruturas de plausibilidade dos sujeitos concretos, dois desdobramentos podem ocorrer. De um lado, a demarcação de identidades particulares, ou seja, o refúgio em universos simbólicos que favoreçam a impressão de uma unidade coerente e compacta da realidade social. De outro, a abertura à “mestiçagem cultural”, a negociação ou intercâmbio cognitivo com o horizonte da alteridade (PACE, 1997, p. 32).³

A dinâmica atual da globalização e da pluralização correlata provoca a emergência de uma “ordem social pós-tradicional” (GIDDENS, 1995, p. 13), na qual as tradições, sem perder o seu sentido de identidade, mudam de *status*: são discursivamente forçadas a uma exposição. Numa sociedade pós-tradicional, as identidades religiosas são permanentemente provocadas a se declararem, a entrarem em contato e a se enriquecerem com o diferente. Não há como escapar do processo permanente de redefinição da identidade e de reinvenção da tradição (resseman-tização do sentido) numa sociedade plural. As mudanças em processo provocam um sério questionamento às “certezas” de fé enrijecidas ou cristalizadas. Não se trata, porém, de abandonar a tradição, mas de “reinterpretá-la” criativamente, adequando-a à situação contemporânea.

Nessa nova perspectiva, as tradições são colocadas diante de uma dupla opção: a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal. A escolha da primeira opção implica muitas vezes a assunção do fundamentalismo, que consis-

³ A realidade do pluralismo, como sublinha P. BERGER, pode produzir “efeitos corrosivos” sobre as comunidades cristãs, que tendem a reagir mediante três caminhos distintos: a negociação cognitiva, a capitulação cognitiva e a redução cognitiva (defensiva ou ativa).

Há hoje uma certa tendência em reagir ao pluralismo mediante a demarcação rígida das fronteiras, como vislumbramos nos diversos fundamentalismos emergentes. Como forma de reação às incertezas cognitivas que acompanham o pluralismo, tende-se a afirmar os projetos que oferecem uma maior “nomização”. Como assinala o autor, “quando o relativismo alcança uma certa intensidade, o absolutismo passa e exercer um grande fascínio” (BERGER, 1994, p. 45-49; ver ainda: GEFFRÉ, 1998, p. 56-57).

te na “defesa da tradição de forma tradicional” (GIDDENS, 1955, p. 14), em reação às novas circunstâncias da comunicação global. A segunda opção, da comunicação dialógica, impõe-se hoje como um dos desafios mais fundamentais da humanidade.

O exercício de uma comunicação dialógica implica necessariamente um deslocamento de fronteiras. Trata-se de um tema crucial para os próximos decênios: como trabalhar a questão das fronteiras com as outras tradições religiosas, ou melhor, como exercer a “arte de transpor fronteiras” (WILFRED, 1999, p. 10-11).⁴ A “conversação” inter-religiosa é uma realidade não só possível como fundamental no momento presente. Poucas são as conversações tão importantes, e poucas tão complexas e difíceis, já que envolvem um processo de interpretação. Quando realmente autêntica, uma conversação exige abertura à mútua transformação. Exige ainda a capacidade de reconhecer “semelhanças na diferença”. Entrar em conversação é estar disposto a “arriscar toda a sua auto-compreensão atual e levar a sério as posições do outro que reclama para si igual reconhecimento de autenticidade e verdade em sua auto-compreensão” (TRACY, 1997, p. 142; ver também p. 139-141).

A conversação constitui um dos mais essenciais imperativos de manutenção do sentido para os sujeitos. É mediante a conversação com os “outros significativos” que os indivíduos se apropriam do mundo, como é igualmente por ela que o mundo construído se mantém ou reconstrói sua plausibilidade (BERGER, 1985, p. 29-30; 1973, p. 202-204). Segundo a perspectiva da biologia do conhecer, trabalhada por Humberto Maturana, é na conversa que o ser humano se constitui como tal na história evolutiva. É na interação com os outros, na aceitação da singularidade dos mesmos junto a nós, no emocionar-se com eles, que brota o amor, que é fundamento do fenômeno social. “A origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação, e a cooperação só pode se dar como uma atividade espontânea através da aceitação mútua, isto é, através do amor” (MATURANA, 1997, p. 185; ver também p. 174-175).⁵ Um dos maiores entraves para o diálogo inter-religioso é o sentimento de predomínio sobre os outros ou a competição cega que apaga a sua singularidade única. A original reflexão de Maturana nos ajuda compreender que toda competição abafa a possibilidade do amor, gerando a cegueira e reduzindo a dinâmica de criatividade e as circunstâncias da humana

⁴ Esse autor sublinha: “Inculcar esta arte deve fazer parte da cultura e pedagogia do cristianismo. Significa educar os cristãos individualmente e as comunidades cristãs para um verdadeiro espírito de universalidade. Transpondo as fronteiras e comungando por sobre fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé” (WILFRED, 1999, p. 11).

⁵ Retomando as discussões de MATURANA, sublinha L. BOFF: “Não foi a luta pela sobrevivência do mais forte que garantiu a persistência da vida e dos indivíduos até os dias de hoje, mas a cooperação e a co-existência entre eles. Os homínídeos, de milhões de anos atrás, passaram a ser humanos na medida em que mais e mais partilhavam entre si os resultados da coleta e da caça e compartilhavam seus afetos. A própria linguagem que caracteriza o ser humano surgiu no interior deste dinamismo de amor e de partilha” (BOFF, 1999, p. 111).

⁶ Conforme dados estatísticos recentes, o número de muçulmanos alcançaria hoje a cifra de 1.060 bilhão de fiéis, ultrapassando, assim, ao número de católicos: 1.042 bilhão. Logo a seguir viriam os hinduístas, com 751 milhões e os protestantes, com 505 milhões (Cf. LE-NOIR; MASQUELIER, 1997, p. 2.422). Quanto ao campo religioso brasileiro, novas pesquisas na área das ciências sociais têm-nos revelado que a Igreja católica “está perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro” (SANCHIS *apud* ANTONIAZZI *et al.*, 1994, p. 36; ver também: CARNEIRO; SOARES, *apud* BINGEMER, 1992, p. 14-21). O crescimento dos evangélicos pentecostais tem sido um dos mais impressionantes fenômenos religiosos do Brasil. Em pesquisa realizada no Grande Rio em 1994, envolvendo 1.332 respostas, chegou-se a conclusões surpreendentes: cerca de 70% dos evangélicos do Grande Rio não nasceram nem foram criados em lares evangélicos. A adesão religiosa se deu de forma voluntária, rompendo-se com a religião dos pais. Cerca de 250 mil indivíduos tornaram-se evangélicos nessa região entre os anos 1992-1994, ou seja, uma média de 80 mil por ano (Cf. FERNANDES *et al.*, 1998, p. 140).

convivialidade. O amor implica gratuidade. Trata-se de um “anseio biológico que nos faz aceitar a presença do outro ao nosso lado sem razão, nos devolve à socialização e muda a referência de nossas racionalizações. A aceitação do outro sem exigências é o inimigo da tirania e do abuso, porque abre um espaço para a cooperação. O amor é inimigo da apropriação” (MATURANA, 1997, p. 186). Não pode haver diálogo inter-religioso sem essa gratuita aceitação do outro, de seu envolvimento no espaço aberto do amor.

A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA SENSIBILIDADE MACROECUMÊNICA

O novo horizonte mundial não dá margens para saudosismos de outrora, que animavam o ímpeto de predomínio ou conquista do cristianismo e da Igreja católica. O quadro atual suscita mais realismo. O cristianismo não se expandiu por todo o planeta e as religiões mundiais dão prova de grande vitalidade. Dados estatísticos recentes apontam um grande crescimento do Islamismo em nível mundial⁶ e, curiosamente, assiste-se hoje a uma inversão do antigo mapa missionário. De uma anterior expansão colonial direcionada do Norte para o Sul, verifica-se hoje um novo dinamismo que move as tradições religiosas do Oriente em direção ao mundo ocidental (GEFFRÉ, 1998, p. 56-57).

Assim como se mostra problemática uma perspectiva voltada para o predomínio de uma tradição religiosa sobre as outras, revela-se igualmente frágil e utópica a perspectiva que trabalha compactuando com o mito de uma “religião mundial”, que apagara todas as diferenças e comprometeria a originalidade irredutível de cada tradição religiosa. O que hoje se impõe como dado de maior plausibilidade é a perspectiva de um ecumenismo planetário, que retoma o sentido mesmo do termo “Ecumene”, ou seja, “toda a terra habitada”. Trata-se de assumir uma nova consciência macroecumênica, da profunda unidade de toda a família humana, capaz de pensar e trabalhar uma perspectiva singular de entrelaçamento global, de mútuo enriquecimento e cooperação entre as culturas e religiões em favor da afirmação de vida no mundo.

A proposta macroecumênica e do diálogo inter-religioso encontra dificuldades em determinados setores tanto da intelectualidade como das igrejas. Por razões distintas não se consegue vislumbrar o seu valor singular. Para alguns, esse diálogo não passa

de mera estratégia mercadológica, para “racionalizar a própria competição na situação pluralista” (ver BERGER, 1985, p. 153; ver ainda: AUGRAS, 1997, p. 89-90). Outros tendem a entender esse processo como exigência estratégica de alargar as malhas da atuação ética e relacional da Igreja católica em face da crise da eclesialidade eurocêntrica e do vazio aberto com o caso do socialismo (PACE, 1997, p. 35-36). Em nível mais interno da Igreja católica, outras questões são levantadas. Aponta-se, sobretudo, o temor de que o diálogo inter-religioso acabe por esvaziar ou enfraquecer a tônica missionária da Igreja, acentuando um indiferentismo religioso e um relativismo problemático.⁷ A perspectiva apontada por nosso artigo vai em outra direção, sendo capaz de reconhecer na dinâmica dialogal hoje em curso uma autêntica experiência de conversão e abertura ao mundo do outro, movida não por oportunismos táticos, mas por uma generosidade e gratuidade efetivas.

A paz entre as religiões consiste em requisito essencial para a paz entre as nações. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ser globalmente responsável e não pode admitir a continuidade do arbítrio, da violência e o sofrimento injusto entre os seres humanos. Alimenta-se de um sonho diferente, pontuado pela dinâmica da cooperação, do entendimento e da paz. Esse diálogo torna-se, assim, portador “de novas chances não apenas para as religiões, mas igualmente para o futuro mesmo da família humana, que se interroga freqüentemente com angústia sobre o seu próprio futuro”.⁸

O SIGNIFICADO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O diálogo traduz sempre uma experiência humana fundamental, uma vez que o ser humano se afirma como tal na relação com um tu (BUBER, 1977, p. 32). O diálogo diz respeito a uma reciprocidade fundamental que se instaura entre dois pólos de relação: o eu e os outros. Pressupõe sempre uma semelhança e uma diferença, uma identidade e uma alteridade. O diálogo se instaura quando ocorre uma atitude de abertura e escuta do outro, do diferente; quando se reconhece o outro como sujeito portador de uma liberdade e dignidade fundamentais.

Dentre os diversos âmbitos de realização do diálogo podemos apontar o diálogo inter-religioso, que possui sua especifici-

⁷ Para RATZINGER (1996), o conceito de diálogo assume hoje um sentido diferente da tradição platônica e cristã: “torna-se até mesmo a quinta-essência do credo relativista e o oposto da ‘conversão’ e da missão. Na sua acepção relativista, dialogar significa colocar a atitude própria, isto é, a própria fé, no mesmo nível das convicções dos outros, sem a considerar mais verdadeira do que a opinião dos demais” (p. 545). Na mesma perspectiva cf. TOMKO (1998, p. 259-261).

⁸ (GEFFRÉ, 1998, p. 53). Ver também como define KUSCHEL (1996) a consciência ecumênica: “Amplio conhecimento de uns sobre os outros, respeito de uns pelos outros, responsabilidade de uns para com os outros e cooperação mútua” (p. 237 e 244).

⁹ (PONTIFÍCIO... 1991) Essa definição foi tomada de um documento anterior do então SECRETARIO... (1984, p. 387); que se tornou conhecido como documento sobre o Diálogo e Missão – a citação refere-se ao n. 3). Outra referência para esse mesmo documento: SECRETARIO... (2001). Neste trabalho, esses dois documentos serão mencionados respectivamente como Diálogo e Anúncio e Diálogo e Missão.

¹⁰ Em singular reflexão, Ana Maria Zinsly CALMON (1998) trabalha os três princípios que regem o diálogo inter-religioso: o princípio da igualdade, da diferença e da comunhão, respectivamente ligados às três dimensões da dialética inter-religiosa: dimensão ética, teológica e mística.

¹¹ Esse mesmo documento sublinha: “Tal diálogo é a norma e o estilo necessários de toda a missão cristã e de cada uma de suas partes, quer se trate das simples presença e testemunho, ou do serviço, ou do próprio anúncio direto” (Diálogo e Missão n. 29; ver também: Diálogo e Anúncio, n. 9).

dade peculiar, na medida em que os parceiros nele envolvidos pertencem a tradições religiosas distintas. O diálogo inter-religioso não pode ser confundido com uma mera relação de coexistência, simbiose ou confrontação de identidades distintas. Diz respeito ao “conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento”.⁹ O diálogo inter-religioso implica, portanto, uma atitude de abertura somada a uma capacidade de escuta do outro. Deve, porém, ser acompanhado de um aprofundamento da própria fé. Sua grande riqueza está na partilha recíproca dos patrimônios espirituais, únicos e irrevogáveis.¹⁰

Na Igreja católica, uma nova atitude dialogal foi se afirmando a partir da encíclica **Ecclesiam suam**, publicada em 1964, por ocasião do pontificado de Paulo VI, e ganhou foro de cidadania no Concílio Vaticano II (1962-1965). A partir de então, aprofunda-se o empenho da Igreja em favor do diálogo, por fidelidade à própria fé (Diálogo e Missão, n. 22). A decisão dialogal na Igreja tem suas raízes teológicas bem definidas: “nasce da iniciativa de Deus que entra em diálogo com a humanidade, e do exemplo de Jesus Cristo cuja vida, morte e ressurreição deram ao diálogo a sua última expressão” (Diálogo e Anúncio, n. 53). Embora possa ser exercido sob uma multiplicidade de formas, o diálogo é, antes de tudo, um espírito, uma atitude, um estilo de ação que deve permear todas as nossas atividades. Ele “implica atenção, respeito e acolhimento para com o outro, a quem se reconhece espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões, os seus valores” (Diálogo e Missão, n. 29). Não se pode compreender a missão evangelizadora da Igreja deslocada de um espírito dialogal. Seria contrariar não somente as exigências de humanidade mas igualmente as indicações do Evangelho.¹¹

Não pode haver diálogo se não há respeito ao outro, ao mistério de sua consciência. O diálogo sincero supõe a aceitação do dado da diferença, do respeito à liberdade de consciência e religião. Um importante documento do Concílio Vaticano II reiterou a cidadania da liberdade religiosa ao afirmar que “cada qual tem o dever e por conseguinte o direito de procurar a verdade em matéria religiosa, a fim de chegar por meios adequados a formar prudentemente juízos retos e verdadeiros de consciência” (VIER, 1968, p. 602; DH n. 3). A fidelidade ao espírito do diálogo exige de cada um de nós respeitar a presença de verdadeira liberdade

em cada um de nossos interlocutores, não se admitindo em hipótese alguma qualquer tipo de coação, persuasão desonesta ou constrangimento. Significa ainda respeitar “a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência” (Diálogo e Anúncio, n. 41; Diálogo e Missão, n. 18 e 19).

Com base nos pressupostos acima referenciados, o diálogo inter-religioso não pode identificar-se como mera plataforma de conversão dos outros a uma determinada religião. Ele guarda em si mesmo o seu próprio valor, não podendo ser entendido como alavanca intermediária. Se podemos falar em objetivo do diálogo, é no sentido do favorecimento de uma “conversão mais profunda de todos para Deus” e não para uma dada religião em particular.¹²

AS CONDIÇÕES PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Para que o diálogo inter-religioso ocorra é necessário atender a algumas condições essenciais, que podemos sintetizar em cinco itens:

- a) a humildade;
- b) o reconhecimento do valor da alteridade;
- c) a fidelidade à tradição;
- d) a abertura à verdade;
- e) a capacidade de compaixão.

a) *Humildade* – O diálogo exige, antes de qualquer coisa, uma disponibilidade interior de abertura e acolhimento. A humildade vem reconhecida pelo Dalai Lama como requisito favorável da comunicação inter-religiosa (DALAI LAMA, 1997, p. 55). A maior resistência ao diálogo advém de pessoas ou grupos animados pela auto-suficiência, pela arrogância e pela *hybris* totalitária. Quem está cheio de si não consegue abrir espaços para a presença dos outros. A tradição budista não cansa de enfatizar o egocentrismo e o orgulho como entraves para a dinâmica dialogal, para a aquisição da sabedoria e a disponibilidade para a compaixão. Como diz um provérbio tibetano: “a água não pode se acumular no cume de uma montanha, e o verdadeiro mérito não se amontoa sobre o pico do orgulho” (REVEL; RICARD, 1998, p. 216).

Na tradição cristã, Thomas Merton fala da barreira que acompanha a “heresia do individualismo”. O individualismo afirma-

¹² (Diálogo e Anúncio, n. 41). Nessa mesma perspectiva, ver também ARINZE (1997, p. 63 e 76-77). O cardeal Arinze é o atual presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso. Já o cardeal Tomko, prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos, pensa de forma um pouco diversa. Em razão de sua perspectiva eclesiocentrada, tende a assinalar o diálogo como “modo para a evangelização”. Não vê sentido num diálogo “visto e praticado por si mesmo”, “esterelizado de qualquer intervento salvífico”. Para ele o diálogo deve sempre permanecer “no horizonte da salvação de Cristo e para ela orientado” (TOMKO, 1997, p. 261 e 299-300).

se quando se admite a possibilidade de uma unidade inteiramente auto-suficiente, que prescinde dos outros para a sua afirmação. O espírito dialogal nos lança para além deste mundo monocromático, deste ensimesmamento, convocando-nos para a comunhão de novas fronteiras. O caminho verdadeiro, diz Merton, vai noutro sentido: “quanto mais sou capaz de afirmar os outros, dizer-lhes ‘sim’ em mim mesmo, descobrindo-os em mim mesmo e a mim mesmo neles, tanto mais real eu sou. Sou plenamente real se meu coração diz sim a todos” (MERTON, 1970, p. 166). Mediante sua experiência de comunicação e comunhão com contemplativos de outras tradições religiosas, Thomas Merton pôde reconhecer a importância de “ir ainda além” de sua própria tradição, sem em nenhum momento romper com a mesma. De forma surpreendente e arrojada para o período afirmou: “Se eu me afirmo como católico simplesmente negando tudo que é muçulmano, judeu, protestante, hindu, budista etc., no fim descobrirei que, em mim, não resta muita coisa com que me possa afirmar como católico: e certamente nenhum sopro do Espírito com o qual possa afirmá-lo” (MERTON, 1970, p. 166).

O sentimento de superioridade e a auto-suficiência constituem reais obstáculos ao diálogo inter-religioso (Diálogo e Anúncio, n. 52; cf. SCHILLEBEECKX, 1997, p. 169), e só podem ser superados com a experiência da humildade. O diálogo começa a ocorrer quando somos capazes de reconhecer nossos próprios limites, quando assumimos uma atitude acolhedora e nos mantemos abertos, deixando-nos transformar pelo encontro. A experiência da humildade acontece quando superamos o apego excessivo e desfocamos a nossa perspectiva em direção aos outros. Isso exige um trabalho interior e paciente. O diálogo precisa começar dentro de nós mesmos, criando espaços livres para a hospitalidade. Para tanto, é necessário “fazer as pazes com nós mesmos”. O diálogo com os outros flui de maneira muito mais tranquila quando estamos em paz com nós mesmos. A tradição mística sempre enfatizou este dado: “Para mudar a paisagem, basta mudar o que sentes”.¹³

Ninguém pode arrogar-se à pretensão de ter assimilado plenamente a verdade. Com a humildade somos capazes de nos reconhecer peregrinos da verdade, juntamente com os outros, ou seja, “companheiros de uma viagem fraterna” cuja meta transcendente permanece para nós velada nesse tempo do mistério da paciência de Deus (Diálogo e Missão, n. 21 e 44).

¹³ (RUMI, 1996, p. 54; HAAH, 1997, p. 31). As diversas tradições religiosas devem trabalhar de forma efetiva para a afirmação de pessoas sintonizadas com a bondade de coração. É o que diz o Dalai LAMA (1997, p. 53): “Creio que o objetivo de todas as grandes tradições religiosas não é construir templos enormes no exterior, mas sim criar templos de bondade e de compaixão no interior, nos nossos corações”.

b) *O reconhecimento do valor da alteridade* – O reconhecimento e respeito à alteridade do interlocutor constitui outra das condições exigidas para um diálogo positivo com as diversas tradições religiosas. O diálogo deve ser pontuado pela “hermenêutica da diferença” e não pela “lógica da assimilação”. Daí a importância da abertura desinteressada às convicções do outro e o respeito à sua identidade única e irrevogável. Todo diálogo inter-religioso pressupõe o reconhecimento da integridade da fé dos interlocutores envolvidos no processo. Assim como os cristãos, ao entrarem no diálogo, não podem dissimular sua fé em Jesus Cristo a título de melhor probabilidade de comunhão; eles devem igualmente reconhecer nos outros “o direito e o dever inalienável de igualmente empenhar-se no diálogo conservando suas convicções próprias, inclusive as pretensões de universalidade que podem fazer parte de sua fé” (DUPUIS, 1997, p. 508).

Levar a sério as religiões é nelas reconhecer algo de irreduzível e irrevogável, que jamais será tematizado ou totalizado no cristianismo. “Assim como a Igreja nascente não integrava nem substituía as riquezas do povo de Israel, assim, também hoje, o cristianismo histórico não pode ter a pretensão de integrar e substituir as riquezas autênticas das outras tradições religiosas” (GEFFRÉ, 1997, p. 133). Essas tradições são portadoras de um verdadeiro “patrimônio espiritual”, não podendo ser reduzidas a experiências “naturais” ou esforços simplesmente humanos. São também portadoras dos dons que a sabedoria do Deus multiforme “escondeu na criação e na história” (Diálogo e Missão, n. 21 e 22).

O diálogo inter-religioso pressupõe um esforço dedicado em “colher a experiência do outro” em seu lugar de realização. Para que isso ocorra, é necessário uma dinâmica de empatia, de simpatia interior. É o que R. Panikkar denominou diálogo intra-religioso, condição essencial para o diálogo inter-religioso. O verdadeiro diálogo vai além de um mero conhecimento teórico da outra tradição, pressupõe igualmente um esforço positivo de habitar a experiência religiosa do outro e partilhar a sua visão complexa da realidade. Trata-se de uma tarefa extremamente complexa e difícil: de uma “comunicação em profundidade”, como bem expressou Thomas Merton em seu **Diário da Ásia**.¹⁴

c) *Fidelidade à própria tradição* – O diálogo inter-religioso pressupõe igualmente a fidelidade a si mesmo e ao próprio engajamento de fé. A sensibilidade dialogal deve ser sempre acompa-

¹⁴ Thomas MERTON pôde constatar, na prática, traços de “semelhança existencial” entre as experiências monásticas ocidentais e orientais. Pôde verificar “grandes semelhanças e analogias ao nível da experiência religiosa”. Sua experiência mostrou a viabilidade prática de um aprendizado em profundidade da disciplina e experiência dos budistas e hindus, sem que haja uma ruptura com o compromisso monástico cristão. (Cf. MERTON, 1978, p. 245-246; ver também: DUPUIS, 1997, p. 509-510 e CHENU, 1992, p. 152-153).

nhada de convicção religiosa, de um ancoradouro referencial. Não é colocando a fé singular em suspenso que se consegue chegar de forma mais profunda ao universo do outro. Essa travessia pressupõe, antes, uma clara identidade cultural e religiosa, que deve ser sempre alimentada. Não há como ser cidadão do mundo fora de um enraizamento particular. Paul Ricoeur sublinhou de forma muito feliz a impossibilidade de um ponto de vista deslocado de referências específicas, de forma a poder abraçar a multiplicidade das religiões. A abertura dialogal sempre ocorre “no seio de um compromisso determinado”. Não se pode dialogar prescindindo de uma tradição referencial: “é aprofundando meu próprio compromisso que posso encontrar aquele que, partindo de outro ponto perspectivo, realiza um movimento análogo” (RICOEUR, 1995, p. 189). A partir de sua rica experiência de diálogo, Thomas Merton (1978, p. 248) assinala que o aprofundamento de uma comunhão intermonástica, envolvendo contemplativos de tradições diferentes, só pode ocorrer em profundidade quando acompanhada de um sério empenho de inserção na própria tradição particular (ver ainda: Diálogo e Anúncio, n. 48 e DUPUIS, 1997, p. 507-508).

Essa preocupação de preservar a identidade da tradição na dinâmica dialogal ocorre igualmente em outras perspectivas religiosas. Ao trabalhar o tema do Islã e o encontro das religiões, o estudioso Seyyed Hossein Nasr chama a atenção para o permanente dilema: permanecer fiel à própria religião e, não obstante, aceitar a validade de outras tradições. Não há, em linha de princípio, uma oposição entre a preservação da tradição e o enriquecimento advindo do contato com outras tradições. As janelas da mente devem estar sempre abertas, como as copas das árvores que se abrem no horizonte. Mas essas janelas encontram sua referência nas paredes, assim como a beleza das árvores esconde a firmeza de seu enraizamento profundo, essencial para a sua vitalidade (NASR, 1990, p. 239). Com respeito à perspectiva do budismo tibetano, Dalai Lama acentua uma mesma preocupação. Para melhor dialogar, ninguém precisa romper com a religião de sua própria cultura e herança. São justamente aqueles que sabem encontrar e reconhecer o valor de suas próprias tradições os que “estão em melhor posição para poderem apreciar o valor e a preciosidade das outras tradições” (DALAI LAMA, 1997, p. 55).¹⁵

d) *Abertura à verdade* – Outra condição fundamental para o

¹⁵ Com base na tradição zen budista, Tich Nhat HANH (1997) retoma essa mesma idéia: “Para que o diálogo seja proveitoso, precisamos viver profundamente nossa tradição e, ao mesmo tempo, escutar atentamente as outras. Através da prática de olhar e ouvir profundamente, nós nos tornamos livres, capazes de enxergar a beleza e os valores da nossa tradição e os da dos outros” (p. 28-29).

diálogo inter-religioso é a abertura à verdade. A realidade do pluralismo religioso e as novas relações inter-religiosas provocaram a retomada da discussão sobre a verdade da religião, entendida agora como uma realidade mais compreensiva e elevada, que transborda o caráter limitado e parcial de cada verdade particular. A sensibilidade dialogal tem provocado o cristianismo a recuperar o sentido originário da verdade cristã, muitas vezes desfigurado em razão de uma longa tradição da dogmática cristã, que enfatizou mais o dado metafísico da verdade objetiva, pensada conforme uma lógica de proposições contraditórias. Na tentativa de estabelecer os traços essenciais da verdade do cristianismo no contexto do pluralismo religioso, o teólogo Claude Geffré destacou três elementos. Sinalizou, em primeiro lugar, que a verdade cristã pertence à “ordem do testemunho”, não podendo ser afirmada senão na incondicionalidade da fé. A verdade não pode ser monopolizada por ninguém, pois não é algo que possuímos, mas “alguém por quem nos devemos deixar possuir” (Diálogo e Anúncio, n. 49). Mostrou, em segundo lugar, que a verdade cristã é da “ordem da antecipação”. Trata-se de uma verdade sob o signo do devir, como um acontecer permanente sempre aberto a realizações mais plenas. Uma verdade que reenvia sempre o sujeito ao mistério do Deus invisível, sempre maior, que escapa a toda identificação. Por fim, sublinhou que a verdade cristã é uma “verdade compartilhada”, já que implica a relação com as outras tradições religiosas. Trata-se de uma verdade essencialmente relacional (GEFFRÉ, 1998, p. 142-144).

O cristianismo caracteriza-se por uma dinâmica fundamentalmente dialogal. Ele fundamenta-se no diálogo e leva ao diálogo. Sua compreensão de verdade é dinâmica e marcada pela reserva escatológica de Deus. Não pretende e nem pode pretender assumir o monopólio da verdade religiosa sobre Deus. Nesse sentido, experiências religiosas autênticas e únicas acontecem também alhures, sem que possam ser tematizadas ou praticadas no interior do próprio cristianismo. Desconhecer esse dado é arriscar comprometer a originalidade e a harmonia das riquezas do próprio cristianismo. É, pois, correto afirmar que “há mais verdade de ordem religiosa no concerto polifônico das religiões do mundo que no cristianismo, considerado em sua exclusividade” (GEFFRÉ, 1998, p. 67).¹⁶

O diálogo é, assim, uma “aventura”, um caminhar em comum para uma aproximação cada vez maior desse Deus que se auto-

¹⁶ Reafirmando a tese de GEFFRÉ, partilhada também por E. SCHILLEBEECKX, o teólogo e filósofo irlandês, Joseph S. O'LEARY (1994) afirma: “A verdade da religião não reside plenamente em nenhuma religião, mas somente na relação ecumênica das grandes tradições. (...) O lugar da verdade absoluta não se encontra numa só religião, mas no espaço do debate entre todas, debate suscitado e regrado pelo desejo desta mesma verdade” (p. 46-47).

comunica ao humano, mas que permanece misterioso. Não pode haver, necessariamente, apriorismos que condicionem já de partida os limites para a sua realização. Trata-se, antes, de um caminhar em que cada um dos interlocutores, permanecendo fiel à sua identidade e verdade particular, é convidado igualmente a participar de uma “celebração da verdade”, que ultrapassa a particularidade específica de seus horizontes, provocando, assim, uma “recíproca conversão”.

O diálogo favorece um novo aprendizado. Na medida em que é vivido em profundidade, os interlocutores saem enriquecidos pela aquisição dos valores positivos que animam as tradições em questão. E a própria fé sai dinamizada e mesmo purificada. O cultivo e o aprofundamento da abertura ao outro não é motivo de enfraquecimento da fé, como pensam alguns, mas fator de seu aprofundamento. Nesse movimento, novas e inusitadas dimensões dessa mesma fé vêm descortinadas (Diálogo e Anúncio, n. 50). Os interlocutores poderão, nessa experiência de comunhão, descobrir em maior profundidade aspectos ou dimensões do próprio mistério divino que sua própria tradição particular não conseguiu expressar com a mesma clareza ou dimensão.¹⁷

e) *Compaixão ativa* – Uma outra condição para o diálogo, nem sempre acentuada, mas igualmente muito importante é a compaixão ativa. O acento dado na compaixão talvez tenha sido uma das grandes contribuições fornecidas pelo budismo a toda a humanidade. Ser alguém compassivo significa ter entranhas de misericórdia. Falar hoje em compaixão pode soar estranho aos ouvidos de alguns. Trata-se de um sentimento tão distante do modo como o ser humano vem construindo sua personalidade nesses espaços modernos propícios ao individualismo. Mas continua a ser fundamental e provocar as cordas mais profundas do espírito humano. Longe de ser identificada com um mero sentimento de piedade ou comiseração, a compaixão diz respeito ao profundo desejo de remediar todas as formas de sofrimento que corroem a humanidade e toda a criação. Como indica o Dalai Lama, a compaixão diz respeito ao movimento de expansão do amor, que busca, acima de tudo, o bem-estar dos outros. Esse sentimento é mais forte do que o amor próprio e não encontra satisfação enquanto houver qualquer sofrimento.¹⁸

Para Leonardo Boff, a compaixão traduz uma das ressonâncias ou concreções essenciais do cuidado, como modo essencial de ser humano no mundo. Alguém é compassivo na medida em

¹⁷ (DUPUIS, 1997, p. 513). “Transpondo as fronteiras e comungando por sobre fronteiras, os cristãos irão descobrir sempre novas dimensões de sua identidade de fé” (WILFRED, 1999, p. 11).

¹⁸ (DALAI LAMA, 1997a, p. 11, 137-138 e 140). Em tibetano, a compaixão vem traduzida por *nyingjé*, ou seja, “o senhor do coração”: aquele que deve reinar sobre nossos pensamentos. “Compaixão, segundo o budismo, é o desejo de remediar toda forma de sofrimento e, sobretudo, as causas dele – ignorância, ódio, cobiça etc.” (REVEL & RICARD, 1998, p. 163).

que sai de sua própria órbita para “partilhar a paixão do outro e com o outro”: estar e permanecer com ele, alegrar-se em sua presença, partilhar os seus caminhos e construir com ele um sonho alternativo (BOFF, 1999, p. 126-128).

A realidade crescente da pobreza e do sofrimento tem servido hoje de chave hermenêutica para uma nova perspectiva do diálogo inter-religioso. Um dos importantes autores que vêm trabalhando essa temática, o teólogo americano Paul Knitter, identifica a realidade do sofrimento como “terreno comum” para uma nova perspectiva dialogal. Para esse autor, “o sofrimento tem uma universalidade e uma proximidade tal que o torna lugar mais adaptado e necessário para estabelecer um terreno comum para o encontro inter-religioso” (KNITTER, 1998, p. 161).¹⁹ Na mesma perspectiva insere-se um grupo de teólogos espanhóis que sugerem o tema da “universalidade do pobre” como eixo estruturador da dinâmica relacional entre as religiões da terra. É essa universalidade do pobre a convocar a atitude ativa da compaixão radical que deverá animar e unir as diversas tradições religiosas. Desloca-se, assim, a pergunta fundamental: não é mais a questão em torno da verdade mais correta, mas da caridade mais efetiva e universal (ALEGRE, 1995, p. 10 e 127-128).

¹⁹ E assinala mais adiante: “o pobre sofredor e a terra sofredora podem prover as religiões de ‘vínculos hermenêuticos’, de olhos e orelhas novos com os quais poderão ver-se e compreender-se mutuamente” (KNITTER, 1998, p. 171).

AS FORMAS DE DIÁLOGO

O diálogo inter-religioso pode apresentar-se sob formas diversificadas. Uma importante forma de diálogo acontece em nível da “cooperação religiosa em favor da paz”. Trata-se de um diálogo de obras, envolvendo ações e colaboração comum em favor de um mundo mais humano e justo. Talvez seja esse um dos campos onde ocorre hoje uma maior comunhão das experiências religiosas. Nesse campo ético transparece de forma precisa o encontro das religiões, suscitando, assim, uma nova “comunhão criatural”. A luta em favor da paz constitui um desafio não apenas para núcleos restritos de especialistas ou estrategistas, mas trata-se de uma “responsabilidade universal”. Não se pode ser religioso driblando o caminho do humano.

Uma outra forma de diálogo ocorre em nível dos “intercâmbios teológicos”. Trata-se aqui de um diálogo envolvendo especialistas e peritos das várias tradições religiosas. O objetivo desse diálogo consiste em “confrontar, aprofundar e enriquecer os

²⁰ Um dos pressupostos necessários para o diálogo, apontado pelo documento *Diálogo e Anúncio* (n. 14), é a justa e correta avaliação teológica das tradições religiosas. Infelizmente, isso nem sempre ocorre. Em nível do diálogo de intercâmbios teológicos, esse cuidado e atenção devem ser redobrados. O papa João Paulo II tem manifestado em vários momentos, sobretudo, em nível dos gestos, uma grande sensibilidade dialogal. Sua participação no encontro de Assis, em 1986, talvez seja dos exemplos mais bonitos. Porém, em seu livro de entrevistas, publicado em 1994, perdeu uma grande oportunidade para reiterar esse espírito de abertura. Talvez em razão de sua assessoria, ao falar sobre o budismo, incorreu em imprecisão e mesmo injustiça na avaliação dessa tradição religiosa. Basta conhecer um pouco mais de perto a tradição budista para verificar que o nirvana não pode ser gratuitamente identificado com um “estado de perfeita indiferença em relação ao mundo” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 92). Como sublinham especialistas na área do budismo, o nirvana “é exatamente o oposto da indiferença em relação ao mundo, é compaixão e amor infinito pela totalidade dos seres” (REVEL; RICARD, 1998, p. 151). Igualmente no campo da

respectivos patrimônios religiosos” (*Diálogo e Missão*, n. 33). Esse talvez seja o diálogo mais difícil, em que se dá propriamente o confronto das crenças singulares e respectivas experiências espirituais mais íntimas; ele pressupõe uma certa relativização das próprias crenças, a disponibilidade de colocar-se em discussão e deixar-se transformar pelo encontro. Importantes e significativos grupos de discussão inter-religiosos têm hoje se formado no mundo inteiro para o aprofundamento dessas questões teológicas.²⁰

Em um nível mais profundo, encontra-se o “diálogo da experiência religiosa”. Trata-se do diálogo silencioso da oração e da contemplação. Nesse nível, dá-se o encontro de pessoas profundamente enraizadas nas suas específicas tradições religiosas para viver e compartilhar as suas experiências de oração, contemplação e fé, bem como a forma de envolvimento dessas experiências com a vida concreta. Nesse diálogo, procura-se comungar as diversas expressões e caminhos da busca do sentido fundamental e do mistério absoluto. Os participantes nele envolvidos “não se detêm diante das diferenças”, pois estão animados por um propósito mais decisivo, o de promover e preservar os valores e ideais espirituais mais sublimes do ser humano (*Diálogo e Anúncio*, n. 35). Nesse nível de diálogo, ocorre uma “comunhão em profundidade”, para utilizar a expressão de Thomas Merton. Uma comunhão que não se reduz a uma simples troca de conceitos ou idéias, mas que acontece “acima do nível das palavras”, favorecendo uma autêntica e inusitada experiência espiritual (MERTON, 1978, p. 246-248).

Comentando sobre essas formas de diálogo, com base na experiência envolvendo as tradições cristã e budista, Dalai Lama reconheceu a presença de uma “enorme convergência e um potencial para o enriquecimento mútuo”. Ressaltou, em particular, as áreas da ética e da prática espiritual: as práticas da compaixão, da tolerância, do amor e da meditação. Reconheceu que esse diálogo “pode ir muito longe e alcançar um nível profundo de entendimento”. Sublinhou ainda que no domínio da metafísica o entendimento ainda é problemático, dadas as diferenças fundamentais existentes. Isso, entretanto, não o impede de admitir que mediante o diálogo seja possível transcender essas diferenças e reconhecer uma base comum para o entendimento mútuo (DALAI LAMA, 1997, p. 100).²¹

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO CORAÇÃO DO CRISTIANISMO

A opção da comunicação dialógica constitui hoje um desafio particular para o cristianismo. A experiência da alteridade toca o que há de mais profundo e específico na vocação original do cristianismo. Uma experiência que haure sua razão de ser na própria experiência do Deus de Jesus que é comunhão e não solidão, de um Deus que integra a diferença e convoca o cristianismo a dar direito à diferença. A dinâmica da alteridade está igualmente radicada na experiência histórica de Jesus de Nazaré, que de forma impressionante soube acolher com ternura e amor os excluídos e os diferentes. A capacidade de acolhida e hospitalidade foi traço essencial de seu testemunho histórico.

Não há como entender a missão cristã senão na perspectiva dessa trajetória de hospitalidade apontada por Jesus. Essa missão não pode ser entendida restritivamente como difusão do império ou civilização cristã e de implantação da Igreja. Deve, antes, no seguimento de Jesus, ser entendida e vivida como um projeto de expansão da cultura da vida, capaz de transmitir um novo alento vital contra as afirmações do sofrimento e da morte, transformados em espetáculos rotineiros. Um projeto a ser exercido em comunhão fraterna com todas as outras tradições religiosas do planeta.

ABSTRACT

Inter-religions dialogue is one of the great challenges of the third millennium. In a time when violence and intolerance have taken momentum, dialogue means an alternative possibility. There is no other way towards peace in the world but mutual understanding and the openness to alterity. This paper aims at translating the meaning of dialogue within the context of globalization and its conditions of exercise.

Key words: Dialogue; Religion; Globalization; Pluralism; Alterity; Communication.

compreensão da espiritualidade uma maior sensibilidade poderia ter evitado certas conclusões precipitadas, como por exemplo afirmar que “a mística carmelita começa no ponto onde cessam as reflexões de Buda e suas indicações para a vida espiritual” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 93). Não é de se estranhar a reação em cadeia e as repercussões negativas que tais pronunciamentos provocaram na comunidade budista internacional. Considerações semelhantes poderiam ser feitas com respeito à avaliação feita por João Paulo II sobre o Islamismo. Ressaltaria, em particular, sua afirmação de que o Deus do Corão “é apenas Majestade, nunca Emanuel, Deus-conosco” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 98). Uma afirmação que nenhum dos grandes místicos sufis poderia aceitar ou compartilhar.

²¹ Para Dalai Lama: “apesar de os pontos de vista metafísicos budistas e cristãos parecerem tão distantes e separados, ambos podem igualmente conduzir à criação de bons seres humanos, espiritualmente maduros e eticamente sadios. Por essa razão, as diferenças não têm de nos dividir” (DALAI LAMA, 1997, p. 100-101; ver ainda p. 53-54).

Referências

- ALEGRE, X. *et al.* **Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre.** Santander: Sal Terrae, 1995.
- ANTONIAZZI, A. *et al.* **Nem anjos nem demônios.** Petrópolis: Vozes, 1994.
- ARINZE, F. **A la rencontre des autres croyants; le dialogue interreligieux, un engagement et un défi.** Paris: Médias Paul, 1997.
- AUGRAS, M. Tolerância: os paradoxos. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida.** São Paulo: Paulinas, 1997. p. 89-90.
- BARTHOLO JR., R. S.; CAMPOS, A. E. **Islã: o credo é a conduta.** Rio de Janeiro: Iser/Imago, 1990.
- BERGER, P. **Una gloria remota; avere fede nell'epoca del pluralismo.** Bologna: Il Mulino, 1994.
- BERGER, P. **O dossel sagrado; elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, P. **A construção social da realidade.** Petrópolis: Vozes, 1973.
- BINGEMER, M. C. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992.
- BOFF, L. **Saber cuidar; ética do humano – compaixão pela terra.** Petrópolis: Vozes, 1999.
- BUBER, M. **Eu e tu.** São Paulo: Cortez & Moraes, 1977.
- CALMON, A. M. Z. **O diálogo inter-religioso; uma abordagem sobre o conceito e suas condições de possibilidade.** 1998. Dissertação (Mestrado, Ciência da Religião) – UFJF, Juiz de Fora.
- DALAI LAMA. **A bondade do coração; uma perspectiva budista sobre os ensinamentos de Jesus.** Lisboa: Edições Asa, 1997.
- DALAI LAMA. **O caminho para a liberdade.** Rio de Janeiro: Nova Era, 1997a.
- DUPUIS, J. **Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso.** Brescia: Queriniana, 1997.
- FERNANDES, R. C. *et al.* **Novo nascimento; os evangélicos em casa, na Igreja e na política.** Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- GEFFRÉ, C. La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso. **Selecciones de Teología**, v. 37, n. 146, p. 142-144, 1998.
- GEFFRÉ, C. Pour un christianisme mondial. **Recherches de Science Religieuse**, v. 86, n. 1, p. 56-57, 1998a.
- GEFFRÉ, C. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida.** São Paulo: Paulinas, 1997. p. 133.
- GIDDENS, A. **Para além da esquerda e da direita.** São Paulo: Unesp, 1995.
- HAHH, Tich Nhat. **Vivendo Buda, vivendo Cristo.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- HOBSBAWN, E. **A era dos extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOUTART, F. O culto da violência em nome da religião. **Concilium**, v. 272, n. 4, p. 7-17, 1997.
- HUNTINGTON, S. P. **O choque de civilizações**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- JOÃO PAULO II. **Cruzando o limiar da esperança**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- KNITTER, P. **Una terra molte religioni**; dialogo interreligioso e responsabilità globale. Assisi: Cittadella Editrice, 1998.
- KÜNG, H.; KUSCHEL, K-J. **Per un'etica mondiale**; la dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali. Milano: Rizzoli, 1995.
- KUSCHEL, K-J. **Discordia en la casa de Abrahan**; la que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- KUSCHEL, K-J.; BEUKEN, W. Editorial – A violência assusta: como superá-la ? **Concilium**, v. 72, n. 4, p. 5, 1997.
- LENOIR, F.; MASQUELIER, T. **Encyclopédie des religions II** (Thèmes). Paris: Bayard, 1997, p. 2.422.
- MATURANA, H. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997.
- MENESES, P. Tolerância e religiões. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 49-50.
- MERTON, T. **O diário da Ásia**. Belo Horizonte: Veja, 1978.
- MERTON, T. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.
- NASR, S. H. O islã e o encontro das religiões. In: BARTHOLO JR., R. S.; CAMPOS, A. E. **Islã: o credo é a conduta**. Rio de Janeiro: Iser/Imago, 1990. p. 239.
- O'LEARY, J. S. **La vérité chétienne à l'age du pluralisme religieux**. Paris: Cerf, 1994. p. 46-47.
- ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 32.
- PINTARELLI, A. E. **O espírito de Assis**; discursos e alocações de João Paulo II sobre a paz. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- RATZINGER, J. Situação atual da fé e da teologia. **Atualização**, v. 263, p. 545, 1996.
- REVEL, J. F.; RICARD, M. **O monge e o filósofo**; o budismo hoje. São Paulo: Mandarin, 1998.

- RICOEUR, P. **Em torno ao político**; leituras 1. São Paulo: Loyola, 1995.
- RUMI, Jalal Ud-Din. **Poemas místicos**. São Paulo: Attar, 1996.
- SCHILLEBEECKX, E. Religião e violência. **Concilium**, v. 272, n. 4, p. 170-171, 1997.
- SECRETARIADO PARA OS NÃO CRENTES. O cristianismo e as outras religiões. **Sedoc**, v. 17, n. 176, p. 387, 1984.
- SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. **A Igreja e as outras religiões**. São Paulo: Paulinas, 2001. (Diálogo e Missão).
- TEIXEIRA, F. (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- TOMKO, J. **La missione verso il terzo millennio**. Roma/Bologna: Urbaniana University Press/Dehoniane, 1998.
- TRACY, D. **Pluralidad y ambigüedad**; hermeneutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 1997.
- TRACY, D.; HÄRING, H. Introdução. **Concilium**, v. 274, n. 1, p. 8-9, 1998.
- VIER, Frei Frederico. **Compêndio do Vaticano II**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1968.
- WILFRED, F. Introdução: a arte de transpor fronteiras. **Concilium**, v. 280, n. 2, p. 10-11, 1999.