

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré [The Theology of Religious Pluralism in Claude Geffré]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Teixeira, Faustino
Publisher	Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-11 16:59:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/220505

A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré

*Faustino Teixeira**

Abstract

The goal of this essay is to present the key topics of Claude Geffré's theological thought on the relationship of Christianity to other religions. On the basis of a theological hermeneutics, Geffré seeks to develop the issue of religious pluralism as a fundamental challenge within the theology of religions at the eve of the third millenium. Without departing from a strong christological emphasis, this writer attempts to discover new parameters to understand the place of other religions in the plan of salvation, as well as Christianity's singularity as a dialogical religion. The conclusion is that Geffré's proposal opens the path for a global ecumenism.

Key words: Claude Geffré; Religious Pluralism; Theology of Religions.

Sinopse

Este ensaio visa apresentar os tópicos fundamentais da reflexão teológica de Claude Geffré sobre o tema da relação do Cristianismo com as outras religiões. Com base na hermenêutica teológica, Geffré busca desenvolver o tema do pluralismo religioso como desafio fundamental da teologia das religiões neste limiar do terceiro milênio.

* Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana, de Roma; pesquisador do NEPREL e coordenador e professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

Sem romper com a centralidade cristológica, este autor trata de encontrar novos parâmetros para compreender o lugar das religiões no plano da salvação e a singularidade do Cristianismo como religião dialogal. A conclusão é de que a proposta de Geffré aponta no sentido de um ecumenismo planetário.

Palavras-chave: Claude Geffré; Pluralismo Religioso; Teologia das Religiões.

1 - Introdução

No contexto atual da reflexão teológica sobre o pluralismo religioso, Claude Geffré destaca-se como um dos mais originais e instigantes pensadores católicos. Nascido em Niort (França) em 1926, dedicou boa parte de sua vida ao ensinamento teológico, começando o seu trabalho nas Faculdades Dominicanas de Saulchoir (1957-1968) e posteriormente no Instituto Católico de Paris (1968-1997). Uma de suas maiores contribuições se deu no campo da hermenêutica teológica, tendo sido um pioneiro e qualificado representante deste tipo de reflexão na França.¹ O desdobramento da reflexão de Geffré para a temática da teologia das religiões ocorreu sobretudo a partir da década de 80, quando então desenvolveu proposições particularmente originais no campo da relação do Cristianismo com as outras grandes religiões.

1 Para o teólogo americano David Tracy, Claude Geffré representa “um dos principais teólogos hermenêuticos de nosso tempo”, tendo formulado de forma singular os objetivos e métodos da teologia fundamental contemporânea. (Cf. David TRACY, *L’herméneutique de la désignation de Dieu: hommage a Claude Geffré*, in: J.P. JOSSUA, Nicolas Jean SED, (eds.) *Interpréter: hommage amical à Claude Geffré*, Paris : Cerf, 1992, p. 49.) Semelhante opinião é partilhada por Joseph Doré, para o qual Geffré constitui, na França, o “mais qualificado e o mais reconhecido” representante e promotor da prática hermenêutica da teologia. (Cf. J.DORÉ, *Les courants de la théologie française depuis Vatican II*, in: J.P. JOSSUA & Nicolas Jean SED, (eds.) *Interpréter...*, p. 240). Geffré é também membro fundador da Revista Internacional de Teologia *Concilium* e diretor da Coleção “Cogitatio Fidei” das Edições du Cerf. Atualmente, é diretor da Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém, cargo que assumiu em 1997.

2 - A Teologia como Empreendimento Hermenêutico

No seu clássico ensaio de hermenêutica teológica,² Geffré sublinha que “a fé só é fiel ao seu impulso e ao que lhe é dado crer se levar a uma interpretação criativa do Cristianismo”.³ Neste sentido, o Cristianismo encontra-se sempre sob o “risco da interpretação”. Uma justa interpretação do Cristianismo implica necessariamente uma correlação mútua e crítica entre a experiência cristã fundamental, testemunhada nos escritos do Novo Testamento, e a sua releitura na tradição e na experiência histórica contemporânea.

Para Geffré, a teologia é essencialmente um “empreendimento hermenêutico”. Em primeiro lugar, porque trabalha os textos da tradição da fé. Em segundo lugar, porque interpreta sempre de novo estes textos em função do tempo presente.⁴ A interpretação da tradição entra, assim, em correlação mútua e crítica com a experiência humana contemporânea, suscitando uma interpretação criativa. Retoma-se a mensagem cristã sob novas bases e aponta-se “novas figuras históricas na forma de escrituras ou práticas inéditas”.⁵

Esta nova compreensão da teologia como hermenêutica implica a superação de um modelo dogmático de teologia, que reduzia sua função quase exclusivamente a expor e explicar os dogmas imutáveis da fé. O novo paradigma teológico toma simultaneamente a sério tanto a historicidade de toda a verdade, mesmo que seja revelada,

2 Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (“Cogitatio Fidei” n. 120), Paris: Cerf, 1983. Neste artigo, citaremos da tradução brasileira, ID., *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*, São Paulo: Paulinas, 1989.

3 ID., *ibid.*, p. 6.

4 *Ibid.* Ver também Clodovis BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, p. 87-8. Como sublinha Geffré, a teologia “é hermenêutica por natureza, pois estuda uma tradição que é transmitida essencialmente mediante textos e sua interpretação” (cf. Werner G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris: Cerf, 1995, p. I do Préface.)

5 GEFFRÉ, *Como fazer teologia hoje*, p. 7-8. A teologia como empreendimento hermenêutico não apenas cria interpretações novas, mas produz igualmente “novas figuras históricas do cristianismo” (*ibid.*, p. 59).

como a historicidade do intérprete humano, enquanto sujeito interpretante. A mensagem cristã é reatualizada, sem cessar, de maneira viva, em função da nova situação histórica que a mantém em permanente diálogo com os recursos singulares e inéditos de cada cultura.⁶

3 - O Desafio de uma Teologia do Pluralismo Religioso

A nova atenção dedicada por Geffré, na década de 80, ao tema da teologia das religiões, encontra-se em linha de continuidade com a sua reflexão hermenêutica. Os princípios hermenêuticos que pontuam sua prática teológica serão agora aplicados em sua abordagem sobre a teologia das religiões.

3.1 - Um Novo Horizonte para a Reflexão Teológica

A teologia das religiões constitui “um sujeito teológico recente”⁷ e seu estatuto epistemológico vai sendo definido progressivamente. Seu nascimento coincide com o período em torno do Concílio Vaticano II, quando então a reflexão teológica passa a reconhecer nas outras tradições religiosas um novo e positivo papel no plano da salvação.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) abriu de fato um caminho para uma avaliação mais positiva sobre as tradições religiosas da humanidade, embora não tenha elaborado propriamente uma teologia das religiões, mas apontado uma “certa ética do diálogo inter-religioso”.⁸ Dentre os documentos produzidos pelo Concílio sobre o tema, Geffré destaca a Declaração sobre a Liberdade Religiosa, que para ele constitui um dos textos que mais contribuiu para uma mudança de perspectiva da Igreja com respeito às outras tradições

6 ID., *ibid.*, p. 64-5.

7 Jacques DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia: Queriniana, 1997, p. 6.

8 GEFFRÉ, O lugar das religiões no plano da salvação, in: Faustino TEIXEIRA, (org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, São Paulo: Paulinas, 1997, p. 117.

religiosas. Esta Declaração representou de fato uma “revisão decisiva da teoria perniciososa dos direitos exclusivos da verdade que serviu para justificar séculos de intolerância”.⁹

Na trilha aberta pelo Vaticano II, a teologia das religiões avança na reflexão sobre o valor salutar das diversas tradições religiosas, não se contentando em avaliar unicamente as “disposições subjetivas dos homens de boa vontade”, mas considerando estas próprias tradições em sua positividade histórica como portadoras de densidade soteriológica. A teologia das religiões não restringe, porém, sua reflexão ao tema da salvação, mas sua singularidade específica está em “interrogar-se sobre o significado do pluralismo religioso no plano de Deus”.¹⁰ Neste sentido, mais que um novo capítulo no campo da teologia, ela significa um “novo horizonte para toda a teologia”, convocando a uma profunda revisão dos diversos tratados da dogmática cristã, como a cristologia, a eclesiologia, a teologia da missão etc.¹¹

3.2 - Em Busca de um Novo Modelo

No atual debate em torno da teologia das religiões, Geffré assume uma posição equidistante tanto de um inclusivismo eclesiocentrado como de um teocentrismo radical. Na sua perspectiva, a posição inclusivista tradicional não deixa de ser devedora de um “imperialismo cristão”, na medida em que considera o Cristianismo como o “acabamento” e a “realização” de todos os traços de verdade presentes nas demais tradições religiosas. Por sua vez, a posição teocêntrica, também identificada como pluralista, torna-se problemática na medida em que coloca em questão a unicidade de Jesus Cristo, desfazendo neste sentido o “liame único entre o evento Jesus Cristo e a manifestação decisiva e definitiva de Deus”.¹²

9 GEFFRÉ, Le dialogue des religions défi pour un monde divisé, *Revue d'Étique et Théologie Morale*, n. 156 (Supplément), 1986, p. 115. Também publicado em *Bulletin* (Secretariatus pro non Christianis), n. 61, 1986, p. 80-97.

10 GEFFRÉ, O lugar das religiões ..., p. 116.

11 ID., *ibid.*, p. 115; cf. ID., La théologie européenne a la fin de l'eurocentrisme, *Lumière et Vie*, n. 201, 1991, p. 105.

12 GEFFRÉ, O lugar das religiões ..., p. 125. Geffré não vê possibilidade de se avançar nesta posição sem comprometer a identidade mesma do cristianismo; cf. ID., Théologie chrétienne et dialogue interreligieux, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n. 38, 1991, p. 72.

Para Geffré, não é rompendo com o cristocentrismo que se conseguirá a afirmação de um Cristianismo dialogal. O caminho por ele sugerido indica justamente o aprofundamento da cristologia. É voltando-se para “o centro da própria fé cristã, quer dizer, à irrupção de Deus na particularidade de Jesus de Nazaré, que se tem mais chance de fazer a prova do caráter não exclusivista do cristianismo”.¹³ Este autor acompanha, assim, um grupo importante de teólogos católicos que buscam responder positivamente ao desafio da diversidade das religiões para o Cristianismo, sem romper com o paradigma inclusivista, mas aceitando a interlocução fecundante do pluralismo. Trata-se de teólogos que expressam sua insatisfação diante da maneira com que o tema vem sendo refletido tanto no horizonte do inclusivismo cristocêntrico como no horizonte do pluralismo teocêntrico.¹⁴

3.3 - A Teologia das Religiões como Teologia do Pluralismo Religioso

Importantes teólogos contemporâneos têm insistido hoje na pertinência de se encontrar uma perspectiva teológica que evite tanto o absolutismo quanto o relativismo. Nesta linha inserem-se pensadores como E. Schillebeeckx, A. T. Queiruga, J. Dupuis, M. Amaladoss e C. Geffré. A teologia das religiões é provocada a tomar a sério a questão do pluralismo religioso, não mais entendido como um dado conjuntural e passageiro, mas como realidade de direito: pluralismo de princípio.¹⁵

A grande novidade consiste agora em captar a significação do pluralismo religioso no desígnio misterioso de Deus, como “dom de

13 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 125; ID., Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 77, 1993, p. 6.

14 Para uma abordagem deste “inclusivismo aberto”, cf. TEIXEIRA, *Teologia das religiões*; uma visão panorâmica, São Paulo: Paulinas, 1995, p. 78-114.

15 Cf. DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 271, 19-20; Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, Brescia: Queriniana, 1992, p. 217; M. AMALADOSS, *Rinnovare tutte le cose: dialogo, pluralismo ed evangelizzazione in Asia*, Roma: Arkeios, 1993, p. 126, 128.

Deus aos povos”. Este pluralismo deixa de ser considerado como uma fase histórica provisória, ou sintoma de uma cegueira culpável dos seres humanos, e passa a ser visto como “expressão mesma da vontade de Deus, que necessita da diversidade das culturas e das religiões para melhor manifestar as riquezas da plenitude da verdade, que coincide com o mistério mesmo de Deus.”¹⁶ Daí a pertinência de entender a teologia das religiões como teologia do pluralismo religioso.

O Deus da Bíblia, como sublinha Geffré, é um Deus que “bendiz o múltiplo”. Já no livro do Gênesis a multiplicidade das famílias da terra e a variedade de suas línguas vêm acolhidas e celebradas positivamente (Gn 10.31-32) e todas as nações benditas (Gn 12.3).¹⁷ O episódio da Torre de Babel, no capítulo 11 do mesmo livro, narra a condenação divina da ambição humana idolátrica de colocar no lugar de Deus uma humanidade monolítica. Não é a pluralidade das línguas ou culturas que é condenada por Deus; ao contrário, esta pluralidade é acolhida, significando, antes, um retorno à condição original por Ele desejada. A experiência de Pentecostes

-
- 16 GEFFRÉ, Pour un christianisme mondial, *Recherches de Science Religieuse*, v. 86, n. 1, 1998, p. 63; ID., La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso, *Selecciones de Teologia*, v. 37, n. 146, 1998, p. 136; ID., La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, in: J. DORÉ, C. THEOBALD, (eds.) *Penser la foi: recherches en théologie aujourd'hui — mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris: Cerf, 1993, p. 353; ID., A fé na era do pluralismo religioso, in: TEIXEIRA, (org.) *Diálogo de pássaros*, São Paulo: Paulinas, 1993, p. 65-6.
- 17 O biblista Carlos Mesters destaca o novo significado de alguns textos bíblicos quando lidos na perspectiva de uma nova vivência inter-religiosa: “Quando relidos à luz do problema que aqui vivemos, estes textos começam a revelar aspectos desconhecidos da velha ‘casa’ em que moramos a tantos séculos. Quem está acostumado a olhar sua casa sempre de um lado só, estranha quando de repente vê uma fotografia tirada de um ângulo de onde antes nunca tinha observado.” E exemplifica sua perspectiva analisando algumas significativas passagens do texto bíblico: Deus como fonte de bênção para todos os povos (Gn 12.2-3); sua não-monopolização (Rt 1.8-9); sua abertura aos estrangeiros (Is 56.7 e 66.20; Jo 1.1); o significado da missão como luz das nações (Is 42.6 e 49.6), etc. Cf. Carlos MESTERS, De Santa Maria para São Luís — Reflexões em torno do uso da Bíblia no IX Intereclesial, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 57, n. 228, 1997, p. 838-39.

(At 2.1-13), descrita no Novo Testamento, significa o reverso do acontecimento de Babel: falar outras línguas é agora a possibilidade de ser ouvido. Consagra-se a cidadania do plural e rompe-se com o nivelamento das culturas simbolizado pela imposição de uma única língua. A efusão do Espírito em Pentecostes indica que “a pluralidade das línguas e das culturas é necessária para traduzir a riqueza multiforme do mistério de Deus”.¹⁸

4 - O Significado das Religiões no Plano da Salvação

O reconhecimento teológico do valor do pluralismo religioso como expressão da vontade de Deus implica necessariamente uma nova avaliação do lugar das religiões no projeto salvífico de Deus. Neste limiar do terceiro milênio constata-se não apenas a vitalidade das grandes tradições religiosas não cristãs, mas igualmente a consciência da particularidade histórica do Cristianismo. Carecem hoje de plausibilidade efetiva os projetos teológicos ou pastorais que desconheçam o valor singular das outras tradições religiosas ou que se limitem a avaliá-las unicamente segundo os parâmetros do Cristianismo. Há que “respeitar os encaminhamentos particulares que procedem do destino de cada ser humano, o qual, onde quer que se encontre, pode ser solicitado pela graça e pelo Espírito de Deus”.¹⁹

4.1 - A História Humana como Espaço de Realização da Salvação

No horizonte de uma reflexão teológica mais aberta verifica-se que toda a história humana constitui um espaço da presença criadora e libertadora de Deus. Não há sentido em estabelecer uma separação

18 GEFFRÉ, O lugar das religiões... , p. 120. Partindo desta reflexão bíblica, Geffré se interroga: “Se a pluralidade das línguas e das culturas é bendita por Deus, não deveria ser dito também que a pluralidade das tradições religiosas é aceita e mesmo desejada por Deus?” (Ibid.)

19 GEFFRÉ, *Como fazer teologia hoje*, p. 307. Com base na Declaração do Vaticano II sobre a Liberdade Religiosa (*Dignitatis Humanae* 3), Geffré reitera a importância do respeito ao destino espiritual de cada ser humano e, por conseguinte, de cada tradição religiosa.

rígida entre a “história profana” e a história da salvação, pois é no contexto da história real que se dá a salvação ou a desventura do ser humano. A salvação corresponde à totalidade e a plenitude de todo o processo de libertação do ser humano, que envolve uma série de níveis. Nada do que acontece na história é destituído de densidade soteriológica. A salvação é a “ordem do sempre já aí” onde o ser humano é historicamente situado. O desígnio de Deus está presente em todas as iniciativas humanas. Ninguém encontra-se fora da atmosfera da graça, enquanto dom e oferta à liberdade. A proposta salvífica de Deus vem sempre mediatizada pela própria história.

É no prolongamento destas reflexões que E. Schillebeeckx situa sua tese de que “fora do mundo não há salvação”. O mundo e a história constituem, portanto, a base de toda realidade salvífica. Esta não pode vincular-se exclusivamente às religiões e às igrejas, que constituem, de fato, sinais sacramentais de tematização ou verbalização desta salvação. As religiões e igrejas são portadoras da recordação viva e da gramática da vontade salvífica universal de Deus presente em toda a história humana.²⁰

Na tentativa de compreender a singularidade das diversas tradições religiosas, evitando o caminho tradicional da “teologia do acabamento”, Geffré busca situar a história da salvação como sendo uma história diferenciada. Neste sentido, sublinha a pluralidade de economias de salvação no interior de uma única história da salvação. A reflexão dos Padres da Igreja fornece a base para o reconhecimento da presença universal do *Logos*, que “ilumina todos os homens” e testemunha a presença de Deus em todas as culturas e religiões.²¹

20 Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, p. 27-9. Esta tese foi retomada por GEFFRÉ, *O lugar das religiões...*, p. 117-18.

21 GEFFRÉ, *La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II*, *Islamochristiana*, n. 11, 1985, p. 1127-128. Esta grandiosa visão dos Padres da Igreja vai inspirar diretamente a Declaração do Vaticano II sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (*Nostra Aetate 2*). Fórmulas audaciosas encontramos em Justino no século 2, com a tese do *Logos Spermatikós*, ao reconhecer sua presença disseminada em todo o universo antes mesmo da Encarnação; bem como um pouco mais tarde

4.2 - Uma Revelação Diferenciada

É no horizonte de uma história universal da salvação que se pode compreender uma história particular da revelação. Nesta última, a história da salvação ganha reflexividade enquanto experiência consciente e articulada de fé. Da mesma forma como se pode falar numa história da salvação diferenciada, que ultrapassa os contornos da história de Israel e da Igreja, coincidindo com a história espiritual da humanidade, é também possível falar de uma revelação diferenciada. Esta tese, defendida por Geffré, não quebra a unidade da história da salvação e da revelação, que permanece uma só. Mantém-se acesa “a revelação única e definitiva da verdadeira face de Deus em Jesus Cristo”.²² Sua novidade consiste em admitir a possibilidade de percursos diferenciados, convergentes e complementares direcionados para uma meta que é comum.

Para os cristãos, Jesus Cristo é de fato a plenitude da revelação, mas esta plenitude é qualitativa e não quantitativa. Isto significa que mesmo após a realização do evento histórico de Jesus de Nazaré, Deus, mediante a presença universal do *Logos* e de seu Espírito, continua a se revelar por meio dos sábios e profetas das outras tradições religiosas. Estas tradições podem ser portadoras de outras “palavras de Deus”.²³ Continuam, assim, tendo o seu

com Irineu, que desenvolveu o importante tema das quatro alianças (Adão, Noé, Moisés e Cristo), todas elas apresentando o Logos como uma presença ativa. Pode-se mencionar ainda Clemente de Alexandria, que confere novos contornos à teologia do Logos, chegando inclusive a destacar os brâmanes e os seguidores de Buda como verdadeiros guias na orientação para Cristo. Para um aprofundamento do tema, cf. DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 76-114; M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris: Cerf, 1996, p. 35-40.

22 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 121.

23 ID., *ibid.*, p. 123. Afirmar que a plenitude da revelação em Jesus Cristo é não-quantitativa significa dizer que esta plenitude é escatológica, incluindo assim palavras de Deus antes e depois da vinda de Cristo (*ibid.*). Na linha de sua reflexão sobre a revelação diferenciada, Geffré indica a possibilidade de reconhecer no Corão uma “Palavra de Deus autêntica”, ainda que formalmente diferente da Palavra revelada em Jesus Cristo. Uma Palavra que “continua a interpelar a consciência de todos os filhos

lugar singular no projeto salvífico de Deus. O Cristianismo, animado pela convicção de que Jesus Cristo constitui a revelação decisiva e definitiva de Deus, não pode pretender assumir o monopólio da verdade religiosa sobre Deus. Experiências religiosas autênticas e únicas acontecem também alhures, sem que possam ser tematizadas ou praticadas no interior do próprio Cristianismo. Desconhecer este dado é arriscar comprometer a originalidade e a harmonia das riquezas do próprio Cristianismo. Neste sentido, é teologicamente correto afirmar que “há mais verdade de ordem religiosa no concerto polifônico das religiões do mundo que no Cristianismo, considerado em sua exclusividade”²⁴

Levar a sério as religiões é nelas reconhecer algo de irreduzível e irrevogável, que jamais será tematizado ou totalizado no Cristianismo. A nova teologia cristã do Judaísmo contribuiu de maneira eficaz para mostrar a presença de um irreduzível em Israel que não pode ser integrado na Igreja. Esta não se substitui jamais a Israel. Daí ter afirmado João Paulo II em 1980, diante de membros da tradição judaica, que a antiga aliança “jamais foi revogada”. O que ocorre com a nova aliança é uma dilatação do único povo de Deus.²⁵ Em analogia ao que há de irreduzível em Israel, Geffré propõe pensar no que há igualmente de irreduzível nas grandes tradições religiosas:

Assim como a Igreja nascente não integrava nem substituía as riquezas do povo de Israel, assim, também hoje, o

de Abraão.” (Cf. GEFFRÉ, *Le Coran, une parole de dieu différent?, Lumière et Vie*, n. 163, 1983, p. 28). Para um aprofundamento da questão da plenitude qualitativa e não quantitativa da revelação em Jesus Cristo cf. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, 2. ed., Assisi: Cittadella, 1991, p. 239-40; ID., *Verso una teologia...*, p. 336-37. Em seus artigos Geffré assume a posição defendida por Dupuis a propósito.

24 GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 67; ID., *O lugar das religiões...*, p. 121, 123. Esta mesma posição vem sendo assumida por SCHILLEBEECKX, *Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth, Laval Théologique et Philosophique*, v. 50, n. 2, 1994, p. 273.

25 GEFFRÉ, *La verdad del cristianismo...*, p. 138; ID., *O lugar das religiões...*, p. 133; N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata*, Brescia: Queriniana, 1991, p. 9. Para o aprofundamento da teologia cristã do judaísmo, cf. C. THOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato: Marietti, 1983.



cristianismo histórico não pode ter a pretensão de integrar e substituir as riquezas autênticas das outras tradições religiosas.²⁶

Entre o Cristianismo e as demais tradições religiosas há, portanto, uma “complementaridade recíproca”. Supera-se, assim, uma compreensão abrangente e totalitária do Cristianismo, segundo a qual este viria completar e levar ao acabamento as verdades fragmentárias presentes nas outras religiões. Nesta nova perspectiva, vislumbra-se uma “troca e partilha dos valores salvíficos” em favor de uma transformação e enriquecimento mútuos.²⁷

O aprofundamento da reflexão sobre a revelação diferenciada chama consigo a questão do caráter paradoxal da revelação final. Conforme mostrou Geffré, a revelação cristã, enquanto plenitude qualitativa, constitui um acontecimento definitivo e insuperável, já que comunica a verdade última sobre o mistério de Deus. Em virtude, porém, de sua dimensão escatológica, “conserva o caráter de algo inacabado”. Enquanto conteúdo inteligível está permanentemente aberta às surpresas do Deus que era, que é, e que vem. Na significativa expressão do evangelho de João, “quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena” (Jo 16.13).²⁸

4.3 - As Religiões como Mediações de Salvação

Uma das questões mais difíceis que se coloca para o teólogo cristão no atual contexto multicultural diz respeito ao modo como conciliar

26 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 133. É neste sentido que Hans U. Von Balthasar falava na “não catolicidade da Igreja em sua dimensão histórica”, ou seja, no limite inerente à sua capacidade de integração durante sua peregrinação histórica. GEFFRÉ, *La singularité du christianisme...*, p. 360, 362, 364. Como bem salientou E. Schillebeeckx, “existem verdadeiros, bons e belos — e surpreendentes — aspectos positivos e irredutíveis nas múltiplas formas de harmonia religiosa com Deus, também nas formas que não encontram nem encontram lugar na vivência específica do cristianismo. Existem diferenças no viver a relação com Deus que, não obstante todas as semelhanças que possam conter, não podem ser suprimidas. Mais ainda, existem diferentes práticas autenticamente religiosas, que nunca foram objeto de reflexão e prática por parte dos cristãos (...)” (Cf. SCHILLEBEECKX, *Religião e violência, Concilium*, v. 272, n. 4, 1997, p. 179).

27 DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 439.

28 GEFFRÉ, *La verdad del cristianismo...*, p. 138; ID., *Paul Tillich et l’avenir de l’oecuménisme interreligieuse*, p. 13.

a convicção fundamental da fé cristã, que afirma que Deus se revelou definitivamente em Jesus Cristo, com o reconhecimento do valor positivo e “autônomo” das outras religiões do mundo. Para o teólogo cristão, não se pode silenciar este caráter de irreversibilidade definitiva da revelação de Deus em Jesus (unicidade constitutiva). Por outro lado, o diálogo inter-religioso autêntico exige que se leve a sério a singularidade e diferença das outras tradições religiosas. Constitui um equívoco tanto incorporar tais tradições no Cristianismo, à maneira de um “implícito cristão”, como nivelá-las por igual. Mesmo afirmando o primado de Jesus Cristo como “figura integral da salvação de Deus”, é teologicamente pertinente afirmar que o processo de salvação continua a acontecer de “maneira independente” nas outras tradições religiosas:

Estas tradições seriam como concretizações particulares de um processo universal, concretizado de maneira preeminente em Jesus Cristo.²⁹

Segundo Geffré, o caminho de abertura para o reconhecimento da singularidade das outras tradições religiosas está diretamente relacionado com uma nova compreensão da unicidade de Jesus Cristo, entendida não mais como uma unicidade de “excelência e integração”, mas como uma unicidade singular e relacional, “que não exclui outras manifestações de Deus através da história das religiões e das culturas”.³⁰ O papel mediador das religiões no plano da salvação não encontra-se destacado da única mediação, para os cristãos identificada com Jesus Cristo. É neste sentido que Geffré sublinha o valor das tradições religiosas da humanidade como “mediações derivadas”. Elas não constituem, portanto, vias paralelas

29 J.O’LEARY, *La vérité chrétienne à l’age du pluralisme religieux*, Paris: Cerf, 1994, p. 253.

30 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 127; ID., *La singularité du christianisme...*, p. 368-69. Esta tese de Geffré inspira-se nas reflexões de Stanislas Breton, que em seu livro sobre a unicidade e o monoteísmo aponta a impossibilidade do cristianismo permanecer num isolamento absoluto: “La singularité chrétienne n’a rien à gagner à s’isoler dans un absolu d’indépendance. Elle ne s’impose qu’en se situant dans l’ensemble des expressions religieuses que, selon leur modalité originale,

de salvação, mas encontram-se animadas pela potência universal do *Logos* e pela ação ilimitada do Espírito.

Deus manifesta sua presença onde quer que se dê uma genuína experiência religiosa. Neste sentido, a resposta positiva à oferta de salvação acontece na prática efetiva das próprias tradições religiosas: nelas e através delas. É por intermédio desta prática que Deus se faz misteriosamente presente e atuante.³¹ As próprias tradições religiosas assumem, assim, um papel mediador da graça, já que não se pode destacar a vida religiosa dos membros das outras religiões das suas tradições particulares. Há, portanto, uma comunhão das várias tradições religiosas, ainda que de diferentes modos, no mistério da unidade da salvação.

Reconhecer um papel mediador das várias tradições religiosas no plano da salvação não significa desconhecer nelas a presença de ambigüidades. Aliás, toda experiência religiosa histórica é pontuada por limitações específicas. Assim como no plano das relações inter-religiosas não se podem considerar equivalentes as várias religiões, também em nível interno há que reconhecer que nem todos os elementos constitutivos das religiões favorecem necessariamente a abertura para o Absoluto ou sua sintonia com os valores do Reino de Deus. Para Geffré, um critério importante de verificação do valor positivo de uma religião com respeito ao mistério da salvação está na sua capacidade de favorecer ou não o “descentramento do homem relativamente a algo maior que ele mesmo e relativamente a outrem”.³² O descentramento que ocorre, por exemplo, no campo

schématisent le divin.” E este autor continua: “La conscience d’unicité doit intégrer, en conséquence, au titre de ses dimensions constitutives, son être-pour l’autre et l’inéluctable frontière que est aussi bien l’expression de sa finitude que l’indicatif de son irremplaçable originalité.” (Cf. Stanislas BRETON, *Unicité et monothéisme*, Paris: Cerf, 1981, p. 149, 153.) Em sua reflexão sobre o tema, Jacques Dupuis confirma a tese de Geffré; cf. DUPUIS, *Verso una teologia*, p. 410.

31 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 128-29. Semelhante posição encontramos no rico documento do PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Diálogo e anúncio*, Petrópolis: Vozes, 1991, n. 29.

32 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 129.

ético, mediante o testemunho em favor de justiça, da liberdade e da fraternidade, já situa, de fato, o membro desta ou daquela religião como membro do Reino de Deus, que constitui o projeto de Deus para a humanidade.³³ E, seguindo a lógica anteriormente destacada, como não se pode

separar a vida religiosa dos membros das outras religiões das tradições religiosas às quais pertencem, é lícito concluir que as grandes religiões do mundo contribuem misteriosamente para a construção do Reino de Deus desejado por Deus entre os homens.³⁴

5 - A Singularidade do Cristianismo como Religião Dialogal

No limiar do terceiro milênio, o Cristianismo confronta-se com uma nova experiência histórica. Não há mais lugar para uma mentalidade cristã triunfalista, que vigorou no século passado e início deste, época em que se deu a coincidência entre a conquista missionária e a expansão colonial. Naquela ocasião vigorava uma avaliação pessimista das grandes religiões do mundo. O panorama atual está bem alterado. A realidade do pluralismo religioso ganha contornos intransponíveis. Ocorre não só uma consciência menos fragmentada ou caricatural das diversas tradições religiosas, mas também uma “consciência bem mais lúcida da particularidade histórica do Cristianismo no interior desta bem longa história religiosa da humanidade”.³⁵

A dinâmica atual da globalização, enquanto transformação dos contextos locais e pessoais da experiência social, provoca a emergência de uma “ordem social pós-tradicional”,³⁶ onde as

33 ID., *ibid.*, p. 130-31. Para Geffré, neste final de milênio, toda religião desumana está condenada a morrer ou se transformar, pois o futuro das grandes tradições religiosas passa pela rota do humano; cf. GEFFRÉ, *Le dialogue des religions défi pour un monde divisé*, p. 118.

34 GEFFRÉ, *O lugar das religiões...*, p. 131.

35 ID., *ibid.*, p. 113; ID., *La théologie des religions non chrétiens vingt ans après Vatican II*, p. 116-18.

36 Anthony GIDDENS, *Para além da esquerda e da direita*, São Paulo: Unesp, 1995, p. 13.

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 declarar, a entrar em contato e se enriquecer com o diferente. Não há como escapar do processo permanente de redefinição da identidade e de reinvenção da tradição (ressemantização do sentido) numa sociedade plural:

O mundo está em mudanças e as situações evoluem, contestando as “certezas” de fé codificadas em épocas passadas. Todavia, o questionamento não exige que se abandone a tradição, mas que ela seja reinterpretada e torne-se pertinente à situação contemporânea.³⁷

Nesta nova perspectiva, as tradições são colocadas diante de uma dupla opção: ou a recusa do engajamento discursivo e da comunicação ou a abertura dialogal. A escolha da primeira opção implica muitas vezes na assunção do fundamentalismo, que consiste na “defesa da tradição de forma tradicional”,³⁸ 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.

Esta opção da comunicação dialógica constitui hoje um desafio particular para o Cristianismo, que não só pode mas deve ser uma religião dialogal em razão mesmo de seus princípios de limitação internos, enquanto religião da encarnação. Para Geffré, um dos traços mais decisivos para a compreensão do Cristianismo é a sua dinâmica dialogal. A experiência da alteridade toca o que há de mais profundo e específico na vocação original do Cristianismo. Este caráter essencialmente dialogal constitui um desdobramento do núcleo mesmo da mensagem cristã, ou seja, a manifestação de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré.³⁹

37 M. AMALADOSS, *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*, São Paulo: Paulinas, 1996, p. 164.

38 GIDDENS, *Para além da esquerda e da direita*, p. 14.

39 GEFFRÉ, *La singularité du christianisme...*, p. 352, 368; ID., *O lugar das religiões...*, p. 125.

5.1 - O Paradoxo Cristológico

O Cristianismo encontra-se essencialmente enraizado numa “particularidade histórica” inevitável, e isto confere limites particulares à sua realidade. De acordo com a concepção cristã, é a particularidade histórica do homem Jesus de Nazaré, em sua contingência e limitação, que revela a via e essência de Deus como Salvador absoluto. A “identificação de Deus como realidade transcendente a partir da humanidade concreta de Jesus de Nazaré”⁴⁰ constitui um traço distintivo do Cristianismo, e também o grande paradoxo da confissão de fé cristã: Jesus como a “manifestação relativa, visto que histórica, de um sentido contudo absoluto”.⁴¹

Jesus revela o amor universal de Deus por todos os seres humanos; neste sentido ele constitui o “ícone do Deus vivo”, a um título único e qualitativamente insuperável. Mas desta afirmação não se pode concluir sem mais pela identificação do elemento histórico e contingente de Jesus com o seu elemento “cristico” e divino. Isto seria confundir, ao modo docetista, a particularidade histórica de Jesus com a plenitude do Deus invisível. Como bem expressou Geffré, “a humanidade particular de Jesus não pode ser a tradução adequada das riquezas contidas na plenitude do Cristo glorificado”, e garantir esta “distância” é levar a sério o programa do Concílio de Calcedônia (451), que estabelece a impossibilidade de qualquer “confusão”.⁴²

40 GEFFRÉ, *La singularité du christianisme...*, p. 365.

41 SCHILLEBEECKX, *Universalité unique d'une figure religieuse historique...*, p. 273. Ver também p. 274. ID., *Religião e violência*, p. 179. Como expressa este teólogo, “De certo, os cristãos professam que ‘a plenitude de Deus habita corporalmente em Jesus’ (CI 2.9), mas este habitar ocorre precisamente na humanidade de Jesus, e com isto dentro de um prisma limitado, inevitavelmente alienante e refrangente: é uma expressão de contingência, portanto do caráter limitado deste manifestar-se da plenitude de Deus na precariedade de nossa história.” (Ibid.)

42 GEFFRÉ, *La singularité du christianisme...*, p. 365. Ao comentar sobre Calcedônia, Jacques Dupuis observa que sua atualidade reside em “ajudar-nos a manter, contra o sempre atual perigo do monofisismo, a verdade e a realidade da humanidade de Jesus na sua condição de união com o Filho de Deus. Por mais que se tenha feito próximo de Deus em Jesus

A revelação de Deus na humanidade de Jesus não significa uma absolutização por parte de Deus de uma particularidade histórica (Jesus de Nazaré). Em razão mesma desta historicidade, nenhum fenômeno histórico particular, nem mesmo o evento Jesus de Nazaré, pode ser absolutizado. A dimensão absoluta só pode ser aplicada, pertinentemente, a Deus enquanto Realidade Última ou Ser Infinito.⁴³ É a própria singularidade da revelação de Deus em Jesus que confirma a impossibilidade de tomar como absoluta qualquer realidade histórica. Em razão, pois, da relatividade presente em Jesus, abre-se a possibilidade de se encontrar Deus também fora de Jesus, na história concreta e nas diversas religiões.⁴⁴

Partindo desta premissa, Geffré retoma a reflexão dos Padres da Igreja para sublinhar que a economia do *Logos* encarnado constitui sacramento de uma economia mais ampla, ou seja, do *Logos* eterno de Deus irradiado na história religiosa da humanidade.⁴⁵ Em linha semelhante de reflexão, Jacques Dupuis

Cristo, o homem não foi de fato absorvido e suprimido. A 'humanização' de Deus não significa assimilação de sua humanidade na divindade." E, citando Rahner, Dupuis complementa: "Cristo é homem na maneira mais radical, e a sua humanidade é a mais autônoma, a mais livre"; e isto justamente por ser uma "humanidade aceita e disposta como auto-manifestação de Deus." (Cf. DUPUIS, *Introduzione alla cristologia*, 3. ed., Casale Monferrato: Piemme, 1996, p. 141.) Este mesmo autor sublinha a presença de uma coincidência em Jesus Cristo da dialética entre particular e universal. Argumenta que "um Cristo universal separado do Jesus particular deixaria de ser o Cristo da revelação cristã". Neste sentido, é correto dizer que "a particularidade histórica de Jesus confere inevitáveis limitações ao evento-Cristo." E justifica: "Assim como a consciência humana de Jesus, enquanto Filho, não podia, por sua natureza, exaurir o mistério divino, e por isto deixou incompleta a revelação de Deus; de maneira análoga o evento Cristo não exaure — e nem poderia — a potência salvífica de Deus. Esta permanece para além do homem Jesus, enquanto fonte última tanto da revelação como da salvação." (Cf. DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 402-03.)

43 DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 381; SCHILLEBEECKX, *Universalité unique d'une figure religieuse historique*, p. 273; ID., *Religião e violência*, p. 177-79.

44 SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, p. 219; C. DUCQUOC, *Un Dio diverso*, 2. ed., Brescia: Queriniana, 1985, p. 137; GEFFRÉ, *La singularité du christianisme...*, p. 365.

45 GEFFRÉ, *La singularité du christianisme...*, p. 366. Ver também O'LEARY, *La vérité chrétienne...*, p. 279-80.

assinala que o evento-Cristo, que é sacramento universal da vontade salvífica de Deus, não constitui a única expressão possível desta mesma vontade: “A potência salvífica de Deus não está exclusivamente ligada ao sinal universal que este projetou para sua ação salvífica.”⁴⁶ Esta permanece ativa antes e depois da encarnação, enquanto fonte última tanto da revelação como da salvação.

5.2 - A Dimensão *Kenótica* do Cristianismo

É no dado central da fé cristã, ou seja, o mistério mesmo da encarnação, que Geffré encontra o argumento mais decisivo para firmar o caráter dialogal do Cristianismo. Em sintonia com a reflexão de Paul Tillich, destaca que o caráter de alteridade do Cristianismo origina-se no paradoxo do “Logos feito carne”.⁴⁷ Esta doutrina do *Logos* manifesta a identidade do absolutamente concreto com o absolutamente universal. Identidade que colhe o seu significado na expressão cunhada por Nicolau de Cusa, de Cristo como “Universal concreto”.

O Cristianismo ganha um novo paradigma de universalidade à luz da simbologia da cruz. Esta representa um valor simbólico universal,

o símbolo de uma universalidade sempre ligada ao sacrifício de uma particularidade. Jesus morre em sua particularidade para renascer como símbolo de universalidade concreta, em forma de Cristo.⁴⁸

É a teologia da cruz que salvaguarda, segundo Geffré, a dimensão *kenótica* do Cristianismo, protegendo-o contra qualquer pretensão absolutista. Este não pode ser entendido como uma totalidade encerrada em si mesma, mas convoca à relação com o outro e o diálogo, pois está sempre sob o signo de uma “falta”.

O mistério da cruz ilumina igualmente a compreensão do caráter relativo da verdade cristã. Enquanto verdade revelada, ela convoca

46 DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 403.

47 GEFFRÉ, Paul Tillich et l’avenir de l’oecumenisme interreligieux, p. 6.

48 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 134; ID., Pour un christianisme mondial, p. 64.

a um “engajamento incondicional” e a um aprofundamento de seu significado. Mas isto não pode ocorrer reforçando a discriminação das outras tradições religiosas. Assim como os cristãos não podem desprezar suas convicções profundas, este mesmo respeito deve alimentar sua postura com relação aos seus interlocutores, que possuem igual direito de conservar suas convicções pessoais, bem como suas pretensões de universalidade que se desdobram da sua experiência de fé.

Uma longa tradição da dogmática cristã reforçou uma compreensão metafísica da verdade, que enfatizava muito mais sua condição de verdade objetiva, pensada conforme uma lógica de proposições contraditórias. Não se levava a sério a historicidade radical de toda a verdade, inclusive da verdade revelada. A mudança desta orientação só começou a ocorrer com o aporte da hermenêutica, que favoreceu uma nova perspectiva para a reflexão. A teologia hermenêutica mostrou de forma clara a ilusão de uma verdade definida unicamente como adesão ou adequação, que suporia “um objeto imutável e um sujeito conhecente invariante”. Ao conteúdo da verdade pertence o elemento interpretativo da comunidade cristã:

A verdade cristã não é, portanto, núcleo invariante que se transmitiria de século em século na forma de depósito fixo. Ela é um advir permanente, entregue ao risco da história e da liberdade interpretativa da Igreja sob a moção do Espírito.⁴⁹

Na atual situação de pluralismo religioso, torna-se ainda mais imperativo encontrar o sentido originário da verdade cristã e destacar seus traços de singularidade. Em primeiro lugar, vale dizer que “a verdade cristã pertence à ordem do testemunho”, não podendo ser afirmada senão na incondicionalidade da fé. Como sublinha de maneira muito rica o documento *Diálogo e Anúncio*, a verdade “não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem nos devemos deixar possuir” (DA 49). Nenhum cristão pode, assim, ter a garantia de uma plena assimilação da verdade. Em segundo lugar, “a verdade

⁴⁹ GEFFRÉ, *Como fazer teologia hoje*, p. 85.

cristã pertence à ordem da antecipação”. Trata-se de uma verdade sob o signo do devir, como um acontecer permanente sempre aberto para realizações mais plenas. Uma verdade que reenvia sempre o sujeito ao mistério do Deus invisível, sempre maior, que escapa a toda identificação. Em terceiro lugar, “a verdade cristã é uma verdade compartilhada”. Sem romper com o direito que cada fiel tem de manter uma relação absoluta com sua verdade, é necessário que se diga que a verdade do Cristianismo implica a relação com as outras tradições religiosas. Trata-se de uma verdade essencialmente relacional. O cristão, animado por um profundo respeito e estima pelo valor e dignidade das verdades presentes nas outras tradições religiosas, é assim convocado a uma “conversão na maneira de confessar e compreender sua própria verdade”. Geffré fala inclusive que o diálogo inter-religioso favorece a celebração de uma verdade mais compreensiva e elevada, que transborda o caráter limitado e parcial de cada verdade particular.⁵⁰

5.3 - Uma Nova Configuração Histórica do Cristianismo

Durante muitos séculos, a configuração concreta do Cristianismo esteve ligada ao destino do Ocidente. Sua presença e atuação acontecia, portanto, num contexto cultural relativamente unificado. Sobretudo após o Concílio Vaticano II esta centralização preponderantemente européia foi objeto de uma revisão profunda.

50 GEFFRÉ, La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso, *Selecciones de Teología*, v. 37, n. 146, 1998, p. 142-44; ID., Pour un christianisme mondial, p. 62; ID., *Como fazer teologia hoje*, p. 81-3, 88. O recente documento da Comissão Teológica Internacional faz menção à questão da verdade das religiões e chama a atenção para o risco de se diminuir ou relativizar tal questão na atual reflexão teológica sobre o pluralismo religioso. O encaminhamento que dá à reflexão carece, entretanto, de um desdobramento mais aberto. Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O cristianismo e as religiões*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 15, n. 13. Em sintonia com a reflexão de Geffré, Schillebeeckx indica a complexidade desta questão e a necessidade do recurso do “círculo hermenêutico” para melhor situá-la, adiantando, porém, que sua resolução definitiva ocorre “somente em chave escatológica”. (Cf. SCHILLEBEECKX, *Umanità la storia di Dio*, p. 215.)

A Igreja Católica, em particular, vai se tornando progressivamente uma “Igreja mundial” e diversificada, sensível agora aos novos apelos e desafios provindos de outras partes do planeta:

De uma situação de Igreja da Europa (e dos Estados Unidos) mais ou menos unificada sob o ponto de vista cultural, ou culturalmente monocêntrica, a Igreja vem passando para a condição de uma Igreja mundial de raízes múltiplas, e portanto policêntrica.⁵¹

5.3.1 - Um Cristianismo Inculturado

A partir de sua herança bíblica, o Cristianismo vive agora o grande desafio de afirmação de uma cultura do reconhecimento do outro em sua alteridade, do outro não-ocidental. Trata-se, conforme expressou Geffré, de uma transição aos “bárbaros”, daqueles que não são nem judeus nem gregos. Uma outra figura histórica do Cristianismo, não mais eurocêntrica, comporta fundamentalmente um novo encontro de culturas, um processo de *inculturação* recíproca. O Cristianismo, fecundado agora pela diversidade das culturas e religiões, é provocado a explicitar melhor suas próprias riquezas e as universalizar. Os recursos antropológicos e espirituais das culturas e religiões não-ocidentais entram em fecundação recíproca e criadora com os recursos da tradição cristã.

Constitui uma ilusão imaginar que este encontro deixe de produzir impactos decisivos na conformação do Cristianismo. A inculturação não se resume a uma mera tradução da mensagem evangélica num novo contexto cultural. Ela comporta necessariamente uma “reinterpretação do conteúdo” de sua mensagem.⁵² Ao interagir com esta mensagem, a cultura ou tradição

51 Johann B. METZ, Unidade e pluralismo. Problemas e perspectivas da inculturação, *Concilium*, v. 224, n. 4, 1989, p. 75; Karl RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa*, Roma: Paoline, 1982, p. 392. (Nuovi Saggi VIII); GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 135-36; ID., La theologie europeenne a la fin de l'europeocentrisme, *Lumière et Vie*, n. 201, 1991, p. 100.

52 GEFFRÉ, La rencontre du christianisme et des cultures, *Revue d'Etique et de Théologie Morale*, n. 1 (Supplément), 1995, p. 86-7; ID., O lugar das religiões no plano da salvação..., p. 136.

determinada favorece não apenas novas possibilidades de sua mesma expressão, mas igualmente a percepção de “aspectos inéditos da verdade”. O Cristianismo sai, assim, enriquecido do encontro, pois o aspecto novidadeiro da experiência cultural e religiosa do outro concorre para melhor explicar e traduzir as riquezas do mistério de Deus e de seu Reino.⁵³

Uma verdadeira inculturação não pode desconhecer a interação recíproca existente entre a cultura e a religião. O Cristianismo jamais encontra uma cultura em estado puro. Esta interação é particularmente viva na Ásia, na África, e também na América Latina. A dinâmica inculturadora não pode acontecer desconhecendo o traço de irredutibilidade presente nas tradições religiosas. Geffré sublinha a possibilidade de salvaguardar a identidade cristã mesmo quando se assumem ritos, práticas ascéticas e atitudes mentais pertencentes a uma outra religião. A inculturação não contraria o que há de “ruptura instauradora” na missão evangelizadora, enquanto busca compartilhar com o outro o mistério do amor profundo por Jesus e o seu Reino. Esta novidade não abole a parte irredutível presente no universo do outro. Daí ser pertinente falar em fecundação recíproca.⁵⁴

5.3.2 - Um Cristianismo Reinocêntrico

No atual contexto das sociedades modernas pluriculturais e plurirreligiosas impõe-se um novo estilo de missão evangelizadora, não mais centrado exclusivamente sobre a conversão do outro e a implantação da Igreja, mas sobre o testemunho do Reino de Deus, que irrompeu desde a origem da humanidade e brilha para além das fronteiras do Cristianismo. Esta missão, mais que converter os

53 AMALADOSS, *Théologie indienne, Études*, v. 37, 1993, p. 342; GEFFRÉ, *La rencontre du christianisme...*, p. 89.

54 GEFFRÉ, *La rencontre du christianisme...*, p. 89; ID., *O lugar das religiões...*, p. 133. Geffré sublinha ainda a dimensão ética da inculturação: “(...) exercer um papel profético de contracultura contra os perigos de desumanização de um processo de mundialização unívoca que nivela a diversidade das culturas.” (Cf. ID., *Pour un christianisme mondial*, p. 68-9.)

membros das outras tradições religiosas ao Cristianismo, busca convertê-los à “incondicionalidade da revelação final”⁵⁵, que coincide com a transparência derradeira do Reino de Deus.

Os teólogos latino-americanos, africanos e asiáticos sempre acentuam esta centralidade do Reino de Deus na missão evangelizadora da Igreja. Compartilhando desta perspectiva, as Conferências Episcopais destes continentes enfatizam o Reino como acontecimento que se realiza

onde quer que Deus esteja reinando mediante sua graça, seu amor, vencendo o pecado e ajudando os homens a crescer até conseguir a grande comunhão que lhes é oferecida em Cristo.⁵⁶

Esta perspectiva reinocêntrica vem sendo hoje questionada por certos representantes do magistério central da Igreja Católica, para os quais a ênfase no Reino estaria acontecendo simultaneamente com a relativização da centralidade de Jesus Cristo e da Igreja. Afirma-se que determinadas escolas teológicas ou missiológicas estariam acentuando uma dimensão puramente promocional ou

55 GEFFRÉ, Paul Tillich et l'avenir de l'oecumenisme interreligieuse, p. 13; ID., Pour un christianisme mondial, p. 72; ID., La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vaticano II, p. 130; ID., La mission comme dialogue de salut, *Lumière et Vie*, n. 205, 1992, p. 41-2. Ver ainda: AMALADOSS, Le Royaume, but de la mission, *Spiritus*, n. 140, 1995, p. 291-346; Cardinal Francis ARINZE, *A la rencontre des autres croyants*, Paris: Médias Paul, 1997, p. 76-7.

56 TERCEIRA CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1979, n. 226 (Documento de Puebla). Em reunião realizada na Tailândia em 1985, os bispos asiáticos declararam: “A Igreja existe no Reino e para o Reino. (...) Onde Deus é acolhido, onde os valores do Evangelho são vividos, onde o homem é respeitado (...) lá acontece Reino. Este vai muito além dos confins da Igreja. Esta realidade já presente encontra-se orientada para a manifestação final e a plena perfeição do Senhorio de Deus.” (Cf. FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS ASIÁTICAS, *Documenti della Chiesa in Asia*, Bologna: EMI, 1997, p. 273.)

horizontal do Reino de Deus, e relativizando o “solene mandato” de pregar o Evangelho a todos os povos.⁵⁷

Estes questionamentos expressam um novo momento da conjuntura eclesial, que tende a acentuar muito mais a importância do anúncio explícito de Cristo e da Igreja na obra de evangelização. Isto ocorre, porém, desconsiderando a compreensão mais ampla da evangelização, tão bem acentuada na exortação apostólica de Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo (1975).⁵⁸ Quando considerada em seu “tom maior”, a evangelização já ocorre com o “testemunho sem palavras”, quando se dá a solidariedade com o outro e a dinâmica de afirmação da vida (EN 21).⁵⁹ É no desdobramento deste gesto inicial, como Boa Nova que irriga e não inunda o universo do diferente, que faz sentido o momento segundo da proclamação explícita, necessário para o complemento de uma evangelização verdadeira (EN 22).

Com respeito ao modo de relação do Reino com Jesus, é correto afirmar que não se pode compreender o significado do Reino separando-o de Jesus, pois é justamente em Jesus que ele ganha sua fisionomia concreta. É, porém, igualmente importante salientar que não se dá uma verdadeira compreensão de Jesus fora de sua relação com o Reino de Deus. Não se pode, em nome de uma concentração no mediador, relegar a segundo plano as exigências da mediação do Reino (a realização histórica da vontade do Pai). É

57 Ver em particular as reflexões do prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos, cardeal Josef TOMKO, *La missione verso il terzo millennio*, Roma: Urbaniana University Press; Bologna: Dehoniane, 1998, p. 257-64 e 242-43. Para o cardeal Tomko, a pregação de Jesus Cristo não pode ser exaurida unicamente na imagem do Reino, implicando, assim, outras imagens usadas por Jesus que “integram e completam a sua mensagem e imagem mesma do Reino.” (Ibid., p. 258.)

58 PAULO VI, *A evangelização no mundo contemporâneo* (Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*), 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1976.

59 Geffré sublinha sua preferência pelo termo evangelização ou testemunho para expressar o que normalmente vem entendido como missão. A evangelização sublinha de forma mais concreta que a missão da Igreja não se resume ao testemunho explícito de Jesus Cristo, mas envolve todas as formas de serviço humanitário em nome do Evangelho; cf. GEFFRÉ, *Passion de l'homme, passion de Dieu*, Paris: Cerf, 1991, p. 73.

o próprio Jesus em sua trajetória de afirmação de vida que convoca todos, permanentemente, a serem discípulos e discípulas do Reino na história. A dinâmica evangelizadora não poderá jamais desconhecer esta centralidade do Reino de Deus e a decorrente promoção dos seus valores fundamentais na história.⁶⁰

6 - A Emergência de um Ecumenismo Planetário

Falar em ecumenismo planetário ou diálogo inter-religioso neste momento atual pode parecer algo paradoxal para muitas pessoas, em razão da recrudescência da intolerância religiosa e dos diversos conflitos pontuados pelo dialeto da religião. De forma curiosa, a mesma globalização que tende a promover uma maior aproximação das culturas, acaba provocando igualmente o enrijecimento das identidades. A introdução de novos padrões de modernização social, econômica e cultural provocou um deslocamento das antigas e tradicionais formas de identidade. Os diversos movimentos de revitalização religiosa e os de cunho fundamentalista constituem uma reação à desorientação provocada por tal modernização, e trazem consigo uma decisiva busca e reforço de identidade.

Alguns analistas tendem a ver no atual cenário simplesmente uma luta acirrada pelo “domínio das definições legítimas da realidade”, e na vontade de ecumenismo uma “nova estratégia de sobrevivência”.⁶¹ Não é este o caso de Geffré que, sem desconsiderar as “crispações identitárias” que obstaculam uma comunhão de horizontes, consegue vislumbrar nas inúmeras iniciativas

60 Como bem mostrou Jacques Dupuis, a perspectiva reinocêntrica revela-se essencial para uma teologia da missão e ela não coloca em risco o cristocentrismo da fé cristã. Tal perspectiva revela-se ainda muito frutífera para mostrar como o Cristianismo e as demais tradições religiosas partilham da realidade universal do Reino de Deus. (Cf. DUPUIS, *Verso una teologia...*, p. 463, 518). Com base no princípio advaítico da teologia asiática, M. Amaladoss sublinha que a relação de Jesus com o Reino ocorre segundo um princípio da identidade na diferença. (Cf. AMALADOSS, *Emerge una teología india, Selecciones de Teología*, v. 36, n. 141, 1997, p. 7.

61 Monique AUGRAS, *Tolerância: os paradoxos*, in: TEIXEIRA, (org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 90.

dialógicas uma novidade e um “sinal dos tempos”. Os contrastes hoje verificados na história são de fato preocupantes, mas não obstruem o impulso de diálogo presente em grande parte das grandes religiões do mundo. Eventos inter-religiosos como o ocorrido em Assis em 1986 sinalizam um novo horizonte. Vale também mencionar a atuação de organismos voltados para este diálogo, desde os mais antigos, como o *Parlamento Mundial das Religiões* (1893), até os mais recentes, como a *Conferência Mundial das Religiões pela Paz* (1970).⁶²

6.1 - Um Novo Ecumenismo

Num tempo marcado pela visão positiva do pluralismo religioso, as tradições religiosas ganham um significado particular, pois continuam a inspirar e marcar a vida de milhões de adeptos. Neste contexto, o diálogo vem caracterizar a nova relação de proximidade com pessoas e comunidades de outros credos, no sentido de um “conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento”. Este diálogo inter-religioso vem identificado com um “ecumenismo planetário”. E a atribuição da palavra “ecumenismo” justifica-se neste caso em razão deste novo diálogo coincidir com a “nova consciência da unidade da família humana (*oikoumene* da terra habitada)”.⁶³ Este novo ecumenismo não significa uma superação do “ecumenismo confessional”. Este último não só permanece vivo em sua atualidade, mas foi a sua própria experiência que criou as condições de possibilidade para o diálogo inter-religioso.

A busca da unidade na diversidade, enquanto princípio básico do ecumenismo cristão, pode ser, de forma análoga, aplicada ao ecumenismo planetário. No ecumenismo confessional, partilha-se

62 GEFFRÉ, Le dialogue entre les religions, in: F. LENOIR, Y. TARDAN-MASQUELIER, (eds.) *Encyclopédie des religions*, v. 2 (“Thèmes”), Paris: Bayard, 1997, p. 2391; GEFFRÉ, Pour un christianisme mondial..., p. 58.

63 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 115; ID., Théologie chrétienne et dialogue interreligieux, p. 65. Geffré comenta que, num de seus últimos trabalhos, o teólogo dominicano M.-D. Chenu, ao analisar o encontro de Assis em 1986, vislumbrou ali a presença de um “ecumenismo planetário” à medida da família humana no limiar do terceiro milênio. (Cf. GEFFRÉ, *Passion de l’homme, passion de Dieu*, p. 243).

o critério comum da crença na centralidade do Cristo como único mediador e no Deus Trindade. Este critério já não pode ser aplicado ao ecumenismo planetário, pois este envolve experiências religiosas que não partilham da crença na unicidade do Cristo ou da mesma compreensão do Deus pessoal das religiões monoteístas. Neste caso particular, o ponto de convergência estaria mais na

aspiração a uma Realidade última além dos limites desta história e na aspiração a uma libertação ou uma salvação em relação aos diversos males da condição humana.⁶⁴

Embora admita uma aplicação analógica da “busca da unidade” ao diálogo inter-religioso, Geffré assinala que seria mais pertinente falar em “certa convergência”, em razão das especificidades de cada uma das tradições envolvidas. Mesmo no campo das três grandes religiões monoteístas, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo, há uma diferença na concepção da unicidade de Deus,⁶⁵ o que evidentemente não impede a presença de uma “misteriosa complementaridade” entre elas.⁶⁶

A crença num Deus pessoal, ainda que comum às três tradições monoteístas assinaladas, não pode constituir-se em critério de convergência para o diálogo inter-religioso. O critério antropológico universal do *homo religiosus*, defendido por certos autores, entre os quais Mircea Eliade, encontra igualmente dificuldades. Para Geffré, o critério ético da busca do humano autêntico revela-se mais pertinente. Neste sentido, sua proposta aproxima-se da tese

64 GEFFRÉ, O lugar das religiões..., p. 116. O autor sublinha que a unidade que se busca neste ecumenismo inter-religioso não significa dobrar-se ao “mito de uma religião mundial que apagaría todas as diferenças e comprometeria a originalidade irredutível que caracteriza cada tradição religiosa.” (Cf. ID., *Pour un chistianisme mondial...*, p. 59.)

65 GEFFRÉ, *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux...*, p. 75; ID., *Pour un christianisme mondial...*, p. 60; ID., *La portée theologique du dialogue islamo-chrétien, Islamochristiana*, n. 18, 1992, p. 16; ID., *Le coran, une parole de dieu différente?...*, p. 30.

66 Fala-se hoje em “ecumene abraâmica” para expressar o diálogo ecumênico entre cristãos, judeus e muçulmanos, o diálogo de responsabilidade comum por todos os povos da terra. Cf. Karl-J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahan: lo que separa y lo que une a judfos, cristianos y musulmanes*, Navarra: Verbo Divino, 1996.

de Hans Küng, segundo a qual “a verdadeira humanidade é o pressuposto para a verdadeira religião” e a “verdadeira religião é a realização da verdadeira humanidade”.⁶⁷ Todavia, a identificação do conteúdo deste humano constitui um resultado do processo de entendimento e conversação das diversas tradições religiosas.⁶⁸

6.2 - As Condições para o Diálogo Inter-Religioso

O diálogo inter-religioso nunca acontece no abstrato ou no geral; ele implica sempre o encontro de religiões históricas singulares. Cada uma das religiões envolvidas nesta comunicação percebe-se, a seu modo, como única, demandando um engajamento absoluto de seus membros. O valor positivo deste diálogo depende, portanto, da maneira como seus interlocutores trabalham o desafio de conciliar este engajamento absoluto, implicado em toda experiência religiosa autêntica, com uma atitude de respeito, amizade e abertura às convicções dos outros.⁶⁹

67 Hans KÜNG, *Projeto de ética mundial*, São Paulo: Paulinas, 1992, p. 129. Geffré lembra, porém, que o critério do humano autêntico não é específico do reencontro das religiões, já que concerne igualmente a todas as sabedorias humanas e programas éticos seculares. Daí a necessidade de estar articulado com um critério advindo da antropologia religiosa: a capacidade de descentramento de si em favor de uma Realidade última. (Cf. GEFFRÉ, *Le dialogue entre les religions*.)

68 GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 61. Como sublinha este autor, todas as religiões devem levar em conta a “ética dos direitos humanos”, dispendo-se, portanto, a reinterpretar seus textos fundadores e suas tradições doutrinárias a partir dos desafios da nova experiência histórica. Uma religião que no contexto atual reforce práticas desumanas é convocada a se reformar e, em caso contrário, corre o risco de definhar; cf. ID., *Le dialogue entre les religions...*, p. 2392. Alguns teólogos espanhóis têm insistido no tema universalidade do pobre como eixo de estruturação da relação inter-religiosa. J.I. Gonzales Faus, em particular, indica o conceito de dia-práxis como essencial para o diálogo entre as religiões. Para ele, a pergunta correta não é “quem tem mais verdade”, mas “quem melhor encarna esta caridade universal de Deus”. Cf. J. I. GONZALES FAUS, *Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Del dialogo a la diapraxis*, in: X. ALEGRE et alii, *Universalidad de Cristo, Universalidad del pobre*, Santander: Sal Terrae, 1995, p. 127-28.

69 Para Geffré este é o grande paradoxo do diálogo inter-religioso, cf. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, p. 61-2.

Segundo Geffré, para que este diálogo possa se realizar positivamente é necessário atender a três condições específicas. *Em primeiro lugar*, o respeito à alteridade do interlocutor em sua identidade única. 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, que estão referenciadas a uma totalidade cultural e religiosa próprias. O diálogo contribui, assim, para vencer preconceitos inveterados e abrir novos horizontes para a própria fé. *Em segundo lugar*, a fidelidade a si mesmo e ao próprio engajamento de fé. O diálogo exige uma convicção religiosa, um ancoradouro referencial. Não é colocando a fé singular em suspenso que se consegue chegar de forma mais profunda ao universo do outro. Esta travessia pressupõe, antes, uma clara identidade cultural e religiosa, que deve ser sempre alimentada. Como sublinha Geffré,

pretender ser ‘cidadão do mundo’ quando não se está enraizado em parte alguma é pura demagogia. É do mais profundo de sua própria individualidade que se tem alguma chance de manifestar o alcance universal de tudo o que é autenticamente humano.⁷⁰

Em terceiro lugar, o reconhecimento de “certa igualdade” entre os interlocutores. Aqui reside para Geffré a dificuldade mais decisiva no diálogo entre os cristãos e os membros de outras tradições religiosas. Esta barreira relaciona-se com a compreensão de verdade vigente entre muitos cristãos e a convicção de que o Cristianismo constitui a única religião verdadeira. Restringir a singularidade do Cristianismo, considerando-o como uma religião entre outras, é problemático. Mas cerrar o campo da verdade no horizonte único do Cristianismo é impossibilitar qualquer diálogo num plano de igualdade. O diálogo só acontece quando se renuncia à posse do monopólio da verdade.⁷¹

70 GEFFRÉ, A fé na era do pluralismo religioso, p. 63. Para Geffré, *a priori* da fé não interdita o respeito ao outro. E argumenta: “ (...) c’est mon enracinement dans ma propre identité croyante qui peut m’aider à mieux comprendre la foi de mon partenaire.” (Cf. GEFFRÉ, *Révélation chrétienne et révélation coranique*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 81, 1997, p. 243).

71 Há uma preocupação de Geffré, expressa em vários artigos, de mostrar claramente que ele não confunde “a universalidade de direito do Cristo como

O diálogo verdadeiro deve estar sempre animado pela abertura e busca da verdade, que não se esgota em nenhuma tradição religiosa particular. A disponibilidade em colocar-se em discussão, em cultivar a abertura, longe de enfraquecer a fé, é motivo de seu maior aprofundamento. É na relação de alteridade que a identidade da fé ganha a oportunidade de ser reconhecida na sua singularidade e, ao mesmo tempo, enriquecida.⁷² A identidade particular ganha uma nova visada uma vez enriquecida pelas “sementes de verdade” inscritas no testemunho das outras religiões. Como bem destacou Geffré, não há contradição entre o valor da verdade cristã e o respeito e estima pelas demais verdades presentes nas outras tradições religiosas.⁷³ O diálogo enriquece a própria maneira de confessar e compreender a verdade, uma vez que revela a importância de se celebrar uma verdade mais alta e profunda.⁷⁴

Verbo encarnado e a universalidade do cristianismo como religião histórica.” Neste sentido, nem o Cristianismo histórico e nem a Igreja são absolutos, mas só o Reino, do qual Jesus Cristo é simultaneamente mensageiro e concretização; cf. GEFFRÉ, *A fé na era do pluralismo religioso*, p. 67. Para o tema das condições do diálogo ver ID., *ibid.*, p. 62-4; ID., *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 5-6; ID., *La singularité du christianisme...*, p. 357-58; ID., *Le dialogue entre les religions*, p. 2392-93.

- 72 GEFFRÉ, *La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso*, p. 135, 144; ID., *Passion de l'homme, passion de Dieu*, p. 43-4. Refletindo sobre o tema, M.K. Gandhi sublinhou que, em razão de sua própria experiência pessoal, ele chegou à conclusão de que “aqueles que, seja qual for a fé à qual pertençam, estudarem reverencialmente os ensinamentos de outros credos, ampliam o seu, em vez de estreitarem seu coração.” (Cf. R. ELLSBERG, (ed.) *Gandhi e o cristianismo*, São Paulo: Paulus, 1996, p. 180. Esta comunhão macroecumênica foi também partilhada em profundidade por Thomas Merton, que assim se expressou: “Se me afirmasse como católico simplesmente negando tudo o que nele há de muçulmano, hebraico, protestante, hindu, budista etc., no fim descobriria que não me restaria muito o que afirmar como católico: não certamente o sopro do Espírito com o qual pretendo afirmá-lo.” (Cf. Thomas MERTON, *Il coraggio della verità*, Casale Monferrato: Piemme, 1997, p. 17.)
- 73 O físico Niels Bohr afirmava que “o oposto de uma afirmação verdadeira é uma afirmação falsa, mas o oposto de uma verdade profunda pode ser outra verdade profunda.” (Cit. apud GEFFRÉ, *La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso*, p. 142.)
- 74 GEFFRÉ, *A fé na era do pluralismo religioso*, p. 71: “Na experiência do diálogo posso descobrir que não verifico intelectual ou existencialmente a verdade que reivindico. E inversamente meu parceiro pode chegar a

Ao falar para os representantes das várias religiões do mundo, na conclusão *da Jornada Mundial pela Paz*, realizada em Assis no ano de 1986, João Paulo II enfatizou que todos são companheiros de uma mesma caminhada. Trata-se de uma

viagem fraterna na qual nos acompanhamos uns aos outros rumo à meta transcendente que ele (Deus) estabelece para nós.⁷⁵

6.3 - As Formas de Diálogo

O diálogo inter-religioso pode apresentar-se, como sublinha Geffré, em *três* formas distintas. Inicialmente pode-se mencionar o diálogo silencioso da oração e da contemplação. A oração toca por excelência o mistério da gratuidade. A experiência de Assis mostrou de forma viva o alcance macroecumênico da oração. Por intermédio da oração, todas as religiões, sem exclusão, atestam a presença de uma realidade última que transborda a finitude do humano e os limites da história. A oração convoca ao êxodo de si para a comunhão no mistério insondável da transcendência. Ela constitui um real aprendizado de gratuidade, de conversão do coração, de sede de ultrapassagem, de sensibilização para uma proposta de paz. Enquanto atitude fundamental do sujeito religioso, a oração “é mais universal que a fé explícita num Deus pessoal”, transcendendo a diversidade das religiões do mundo.⁷⁶

Uma outra forma de diálogo identifica-se com a cooperação religiosa em favor da construção de um mundo melhor e da edificação da paz. Trata-se de um diálogo de obras, de solidariedade comum em favor de um mundo mais humano e justo. Na busca deste objetivo é que existe desde 1970 a *Conferência Mundial das Religiões*

uma outra percepção da verdade religiosa que ele testemunha. Não há diálogo autêntico sem comunhão das pessoas e sem celebração comum de uma verdade que as ultrapassa.” O diálogo leva, assim, a uma “transformação mútua das religiões que se encontram.”

75 Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* [Documenti 1963-1993], Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 416.

76 GEFFRÉ, *Passion de l'homme, passion de Dieu*, p. 124; ver também p. 125.

pela Paz.⁷⁷ Talvez seja este um dos campos onde ocorre hoje uma maior comunhão das experiências religiosas. Neste 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 terceira forma de diálogo é representada pelo diálogo propriamente ecumênico. Segundo Geffré, é o diálogo mais difícil, pois quer relacionar sistemas religiosos que apresentam muitas diferenças. Neste nível de diálogo, cada tradição religiosa vem confrontada com as crenças singulares, com os sistemas doutrinários e teológicos e com as experiências espirituais mais profundas presentes na vida dos outros crentes. O desafio aqui apresentado consiste em buscar efetivamente superar os velhos preconceitos com respeito às outras religiões, aprofundar os conteúdos mais substantivos da mensagem fundadora e superar as representações limitadas e insuficientes nas quais muitas vezes o verdadeiro Deus ficou aprisionado.⁷⁸

6.4 - O Diálogo Inter-Religioso como Alento Vital

Este final de milênio apresenta-se marcado não apenas pela vontade de diálogo. Infelizmente, testemunha-se igualmente o renascimento de fanatismos, de intolerâncias religiosas diversificadas e, sobretudo, da ausência de sentido de esperança. Constitui ainda um verdadeiro escândalo que em nome de Deus tantas arbitrariedades possam ser feitas e tantas mortes afirmadas. Para Geffré, este fato significa algo de “revoltante para a consciência universal”. Sua convicção

77 Sobre este tema é interessante observar o artigo de Geffré, apresentado no encontro europeu da *Conferência Mundial das Religiões pela Paz*: GEFFRÉ, *Le dialogue des religions: défi pour un monde divisé*, art.cit. supra. Neste lúcido artigo, este autor sublinha a dimensão de responsabilidade histórica das grandes religiões e de como elas podem ser um fator de paz e de unidade entre os seres humanos.

78 Para o tratamento geral do tema das formas de diálogo, cf. GEFFRÉ, *A fé na era do pluralismo religioso*, p. 70-2; ID., *Théologie chrétienne et dialogue interreligieux*, p. 76-9.

mais profunda é a de que as religiões, uma vez mantendo fidelidade às suas forças espirituais e ao paradoxo de sua mensagem, podem constituir-se em um fator muito importante para diminuir a violência da história e defender a salvaguarda do humano e de toda a criação. As tradições religiosas são portadoras de um capital de grande sabedoria e gratuidade, que pode questionar radicalmente a dinâmica muitas vezes destrutiva que acompanha a lógica do sistema tecnocômico vigente na sociedade globalizada.⁷⁹

Bibliografia

AMALADOSS, M. *Rinnovare tutte le cose: dialogo, pluralismo ed evangelizzazione in Asia*. Roma: Arkeios, 1993.

———. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1996.

———. Le Royaume, but de la mission, *Spiritus*, n. 140, 1995, p. 291-346.

———. Emerge una teologia india, *Selecciones de Teología*, v. 36, n. 141, 1997.

ARINZE, Cardinal Francis. *A la rencontre des autres croyants*. Paris: Médias Paul, 1997.

AUGRAS, Monique. Tolerância: os paradoxos. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRETON, Stanislas. *Unicité et monothéisme*. Paris: Cerf, 1981.

⁷⁹ GEFFRÉ, Le dialogue entre les religions, p. 2396; ID., Le dialogue des religions défi pour un monde divisé, p. 121-22. Ver ainda Hans KÜNG, Karl-J. KUSCHEL, *Per un'etica mondiale: la dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Milano: Rizzoli, 1995, p. 18, 24.

- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.
- DUCQUOC, C. *Un Dio diverso*. 2. ed. Brescia: Queriniana, 1985.
- DUPUIS, Jacques. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1997.
- . *Introduzione alla cristologia*. 3. ed. Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- . *Gesù Cristo incontro alle religioni*. 2. ed. Assisi: Cittadella, 1991.
- ELLSBERG, R. (Ed.) *Gandhi e o cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- FEDERAÇÃO DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS ASIÁTICAS. *Documenti della Chiesa in Asia*. Bologna: EMI, 1997.
- FÉDOU, M. *Les religions selon la foi chrétienne*. Paris: Cerf, 1996.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. [Original: *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1983.]
- . *Passion de l'homme, passion de Dieu*. Paris: Cerf, 1991.
- . A fé na era do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 61-74. [Original: *La foi à l'âge du pluralisme religieux, La Vie Spirituelle*, n. 687, 1989, p. 805-15.]

- . La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux. In: DORÉ, J., THEOBALD, C. (Eds.) *Penser la foi: recherches en théologie aujourd'hui — mélanges offerts à Joseph Moingt*. Paris: Cerf, 1993, p. 351-67.
- . O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-37. [Original: La place des religions dans le plan du salut, *Spiritus*, n. 138, 1995, p. 78-97.].
- . Le dialogue entre les religions. In: LENOIR, F., MASQUELIER, Y. T. (Eds.) *Encyclopédie des religions*. V. 2 ("Thèmes"). Paris: Bayard, 1997, p. 2391-97.
- . Le coran, une parole de dieu différente?, *Lumière et Vie*, n. 163, 1983, p. 21-32.
- . La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II, *Islamochristiana*, n. 11, 1985, p. 115-33.
- . Le dialogue des religions: défi pour un monde divisé, *Le Supplément*, n. 156, 1986, p. 103-22.
- . Théologie chrétienne et dialogue interreligieux, *Revue de L'Institut Catholique de Paris*, n. 38, 1991, p. 63-82.
- . La théologie européenne à la fin de l'eurocentrisme, *Lumière et Vie*, n. 201, 1991, p. 97-120.
- . La portée théologique du dialogue islamo-chrétien, *Islamochristiana*, n. 18, 1992, p. 1-23.
- . La mission comme dialogue de salut, *Lumière et Vie*, n. 205, 1992, p. 33-46.
- . Paul Tillich et l'avenir de l'oecuménisme interreligieux, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 77, 1993, p. 3-22.

- . Difficultés et tâches d'une anthropologie chrétienne, *Revue des Sciences Religieuses*, n. 2, 1993, p. 75-88.
- . La rencontre du christianisme et des cultures, *Revue d'Étique et de Théologie Morale*, n. 1 (Supplément), 1995, p. 69-91.
- . Révélation chrétienne et révélation coranique, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n. 81, 1997, p. 239-52.
- . Pour un christianisme mondial, *Recherches de Science Religieuse*, v. 86, n. 1, 1998, p. 53-75.
- . La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso, *Selecciones de Teología*, v. 37, n. 146, 1998, p. 135-44.
- GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, 1995.
- GONZALES FAUS, J. I. Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Del dialogo a la diapraxis. In: ALEGRE, X. et alii. *Universalidad de Cristo, universalidad del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1995.
- JEANROND, Werner G. *Introduction à l'herméneutique théologique*. Paris: Cerf, 1995.
- JOSSUA, J.P., Nicolas-Jean SED. (Eds.) *Interpréter: hommage amical à Claude Geffré*. Paris: Cerf, 1992. [Contendo biografia do autor e ampla bibliografia].
- KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- , Karl-J. KUSCHEL. *Per un'etica mondiale: la dichiarazione del Parlamento delle Religioni Mondiali*. Milano: Rizzoli, 1995.

- KUSCHEL, Karl-J. *Discordia en la casa de Abrahan: lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*. Navarra: Verbo Divino, 1996.
- LOHFINK, N. *L'alleanza mai revocata*. Brescia: Queriniana, 1991.
- MERTON, Thomas. *Il coraggio della verità*. Casale Monferrato: Piemme, 1997.
- MESTERS, Carlos. De Santa Maria para São Luís — Reflexões em torno do uso da Bíblia no IX Intereclesial, *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 57, n. 228, 1997.
- METZ, Johann B. Unidade e pluralismo: Problemas e perspectivas da inculturação, *Concilium*, v. 224, n. 4, 1989.
- O'LEARY, J. *La vérité chrétienne à l'age du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1994.
- PAULO VI. *A evangelização no mundo contemporâneo*. (Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.) 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*, Petrópolis: Vozes, 1991.
- . *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (Documenti 1963-1993). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- RAHNER, Karl. *Sollecitudine per la Chiesa*. Roma: Paoline, 1982.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Umanità la storia di Dio*. Brescia: Queriniana, 1992.
- . Religião e violência, *Concilium*, v. 272, n. 4, 1997.

———. Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth, *Laval Théologique et Philosophique*, v. 50, n. 2, 1994.

TERCEIRA CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979.

THOMA, C. *Teologia cristiana dell'ebraismo*. Casale Monferrato: Marietti, 1983.

TOMKO, Josef. *La missione verso il terzo millenio*. Roma: Urbaniana University Press; Bologna: Dehoniane, 1998.

Faustino L. C. Teixeira
Rua Antônio C. Pereira, 328
Tigüera - Juiz de Fora-MG 36071-120