



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Centro Regional do Porto
Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Publicação Quadrimestral
ISSN 0870 - 080 X

Ano 26 - Setembro/Dezembro 2005 - Fasc. 3

DIRECTOR

António José da Rocha Couto

CONSELHO DA DIRECÇÃO

António do Carmo Reis
José Acácio Aguiar de Castro
Manuel de Pinho Ferreira
Manuel da Silva Rodrigues Linda

EDIÇÃO E PROPRIEDADE

FACULDADE DE TEOLOGIA
Rua Diogo Botelho, 1327
4169-005 PORTO PORTUGAL
Tel. 226196200 Fax 226196291
e-mail: Hum.Teologia@porto.ucp.pt

ASSINATURA ANUAL

Portugal	EUE 15.00
Europa	EUE 30.00
Extra-Europa	USD 38.00

FASCÍCULO AVULSO

Portugal	EUE 7.50
----------	----------

COMPOSIÇÃO E ARRANJOS GRÁFICOS

João Nuno Bastos

IMPRESSO

Sersilito - Empresa Gráfica L.^{da} / Maia
Depósito Legal: 18086/87

Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso

O tema proposto insere-se, como todos reconhecem, numa problemática extremamente complexa tanto em termos teóricos como práticos. Intui-se facilmente que, assim como o século XX foi o século do ecumenismo, o século XXI será inevitavelmente o século (talvez melhor, o primeiro dos séculos) do diálogo inter-religioso. Isso quer dizer apenas que diante de nós estão tarefas determinantes para uma efectiva prática e para uma reflexão teórica profunda e coerente acerca do diálogo inter-religioso. Rigorosamente estamos apenas nos começos dessa prática e nos preliminares dessa reflexão teórico-teológica¹.

Coloquei intencionalmente a referência à prática do diálogo inter-religioso antes de mencionar a reflexão teológica. É que, como em muitos outros aspectos da vida humana e da consciência cristã, é a concreta realidade vivida, muitas vezes sinalizada por pioneiros, que tem o primeiro lugar: despertando consciências, questionando a realidade, traçando caminhos novos². Não falaríamos hoje como falamos do diálogo inter-religioso se não se tivesse realizado o Encontro de Assis em 1986.

¹ "A gestão da compreensão da unicidade de Cristo para a salvação de todos os homens é hoje gravemente debatida, em particular na Ásia e na América do Norte. Ela está ainda numa ampla parte diante de nós": B. SESBOUÉ, "Hors de l'Église pas de salut". *Cet axiome faussement clair (Y. Congar)*, in *Études* 400 (2004) 71.

² Acerca da relevância da praxis em termos de teologia fundamental cf. P. WESS, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Für eine verbesserte Sicht des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs*, in *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 411-425, aqui particularmente 421-424.

Nesta reflexão deixo de fora possíveis considerações sobre o alcance histórico-teológico de alguns momentos marcantes desde que o Concílio Vaticano II, na Declaração *Nostra Aetate*, fez oficialmente, de forma inovadora, um juízo positivo sobre as religiões não cristãs, reconhecendo que podem ser portadoras de valor salvífico, e apontou como perspectiva de futuro os caminhos do diálogo com as religiões não cristãs³. Mesmo assim, será útil lembrar que esta nova visão do lugar do diálogo na missão da Igreja – de um modo geral, mas também no que se refere ao diálogo com as outras religiões – toma corpo em seus princípios essenciais com a Encíclica *Ecclesiam Suam*, promulgada precisamente quando o nº 16 da *Lumen Gentium* – que, como é sabido, faz a primeira referência explícita à atitude da Igreja para com os não cristãos – já estava em fase final de redacção. Este enquadramento factual sugere desde logo como, não obstante toda a sua especificidade, o diálogo inter-religioso não é um capítulo particular isolado, mas um aspecto do diálogo mais amplo da Igreja com o mundo, integra-se na identidade e na missão da Igreja ao serviço do mundo⁴.

Por outro lado, nesta reflexão dou também por pressupostos e conhecidos alguns aspectos histórico-culturais, relacionados, por exemplo, com as diversas fases do encontro do cristianismo com as religiões ao longo da história até aos nossos dias. Importante será, de qualquer modo, lembrar que – em tempos de progressiva globalização e de crescentes e mais amplas migrações – entrámos numa nova fase não só em termos de sociedades pluriculturais e pluri-religiosas, mas ao mesmo tempo e sobretudo de consciência desta realidade. Uma nova fase que será caracterizada crescentemente por um diálogo inter-religioso capilar, em que se vive cada vez mais com pessoas de outras religiões, reconhecidas como concidadãos de um país religiosamente plural⁵.

³ “A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens”: *Nostra Aetate*, 2.

⁴ Cf. *Redemptoris Missio*, nº 55. Cf. ainda J. DUPUIS, *Interreligious dialogue, a Challenge to Christian Identity*, in SANTUÁRIO DE FÁTIMA (ed.), *O presente do homem – o futuro de Deus. O lugar dos santuários na relação com o Sagrado. Congresso de Fátima (10-12 de Outubro de 2002)*, Fátima 2004, 319-327.

⁵ Cf. P. STILWELL, *O diálogo inter-religioso no contexto da Missão Ad Gentes*, in Missão OMP (Revista Trimestral das Obras Missionárias Pontifícias) Ano 2, Nr. 4 (2004) 2-6 e Ano 3, Nr. 1 (2005) 2-6, aqui em particular 4 s. da primeira parte deste texto. Cf. como reflexão geral sobre o tema J.-R. FLECHA-ANDRÉS, *Diálogo inter-religioso en una sociedade multiétnica*, in *Diálogo*

Estruturo esta reflexão em dois momentos. Abordo numa primeira parte as principais razões de ordem teológica que fundamentam, tornam crível e exigem o diálogo inter-religioso, dando particular relevo a aspectos de hermenêutica teológica que aqui estão envolvidos. Numa segunda parte delinearei alguns pressupostos e consequências práticas que estão implicados nestes elementos teológicos fundamentais ou decorrem deles.

1. Elementos de fundamentação teológica

1.1. A fé cristã em Deus Pai como horizonte de uma filiação e de uma fraternidade universais

O ponto de partida para a fundamentação cristã do diálogo inter-religioso não pode deixar de ser a referência trinitária que funda a fé cristã. O que – enquanto percepção de um Mistério de unidade que assume diferenças – acontece certamente também numa perspectiva de “Trindade imanente”: Deus, mistério de comunhão, emerge como fonte e raiz de todo o diálogo, mostra o sentido de uma vida de comunhão e de enriquecimento mútuo, convida a um intercâmbio de dons entre os seres humanos. “O diálogo inter-religioso, que procura reproduzir os intercâmbios, a harmonia e uma certa vida de comunhão entre os homens de diversas tradições religiosas, pode ser considerado um modo de imitar a vida trinitária”.⁶

Mas essa referência ao Mistério trinitário vale sobretudo numa perspectiva de “Trindade económica”, isto é, no que respeita ao olhar para o Mistério de Deus tal qual ele se manifesta, se relaciona conosco numa história de salvação. Ou seja, o diálogo de Deus com a humanidade é o fundamento e o modelo para o diálogo entre os homens. “A razão fundamental

Ecuménico 37, nº 118 (2002) 251-269; R. BERTALOT, *La fede Cristiana e le religioni*, in *Studi Ecumenici* 19 (2001) 59-67.

⁶ M. L. FITZGERALD, *Fondamenti Teologici del Dialogo Interreligioso*, in G. MAZZOTTA – J. I. MUYA (a cura di), *Veritas in caritate. Miscellanea di studi in onore del Card. José Saraiva Martins*, Roma 2003, 259. “Em Deus Pai nós contemplamos um amor preveniente sem confins de espaço e de tempo. O universo e a história estão cheios dos seus dons. Toda a realidade e todo o acontecimento estão envolvidos pelo seu amor. Não obstante a manifestação por vezes violenta do mal, nas vicissitudes da vida de todo o homem e de todos os povos está presente a força da graça que eleva e redime”: SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *Notae quaedam de Ecclesiae rationibus ad asseclas aliarum religionum. L'atteggiamento della Chiesa di fronte ai seguaci di altre religioni (Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione)*, in *Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984) nº 22, p. 822. Citado a seguir: *Dialogo e missione*.

do compromisso da Igreja no diálogo – lê-se no documento “Diálogo e Anúncio”, de 1994 – não é simplesmente de natureza antropológica: ela é também teológica. Deus, num diálogo que dura ao longo das idades, ofereceu e continua a oferecer a salvação à humanidade. Em fidelidade à iniciativa divina a Igreja deve, portanto, entrar em diálogo com todos”⁷.

Nesta perspectiva de “Trindade económica”, que olha em primeiro lugar para o amor do Pai⁸, a fé cristã em Deus Criador e Salvador é a fonte de toda uma unidade radical, a base em que assenta a unidade de toda a família humana, constituída numa comunidade de origem e de destino que não pode ser posta em causa, quaisquer que sejam as vicissitudes da história humana⁹. Há um “mistério de unidade”¹⁰ que envolve a família humana e que interpela todo e cada ser humano vindo a este mundo: “A unidade universal fundada no acontecimento da criação e da redenção não pode não deixar uma marca na vida real dos homens, mesmo daqueles que pertencem a religiões diferentes. Por isso, o Concílio convidou a Igreja a respeitar as sementes do Verbo (*Ad Gentes*, 11) [...]”¹¹. Mas só o acontecimento

⁷ CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX – CONGRÉGATION POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, *Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations concernant le Dialogue Interreligieux et l'Annonce de l'Évangile de Jésus-Christ*, Cité du Vatican 1991, n° 38, p. 277. Citado a seguir: *Dialogue et Annonce*.

⁸ “A verdadeira fonte do diálogo é o amor do Pai, um amor manifestado no Seu Filho feito homem para nós e para a nossa salvação, um amor derramado no coração dos homens pelo Espírito Santo”: M. L. FITZGERALD, *Fondamenti Teologici*, 258.

⁹ Cf. *Nostra Aetate*, 1; JOÃO PAULO II, *Le monde ne peut pas se passer de la prière. Discours final de Jean-Paul II*, in *La Documentation Catholique* 1929 (1986) n° 5, 1081. “Há, antes de mais, o facto de que toda a humanidade forma uma só família, baseada numa origem comum, uma vez que todos os homens e todas as mulheres são criados por Deus à sua própria imagem. Paralelamente, todos têm um destino comum, pois que todos são chamados a encontrar em Deus a plenitude de vida. Além disso, só há um plano divino de salvação, tendo o seu centro em Jesus Cristo que, na sua encarnação, ‘se uniu ele próprio dum certo modo a cada homem’ (cf. RH 13; GS 22, 2). E finalmente, há a presença activa do Espírito Santo na vida religiosa dos membros das outras tradições religiosas”: *Dialogue et Annonce*, n° 28, p. 273.

¹⁰ Cf. JOÃO PAULO II, *La situation du monde et l'esprit d'Assise. Discours aux cardinaux et à la Curie*, in *La Documentation Catholique* 1933 (1987) n° 3-7, pp. 133 s. “Decorre deste mistério de unidade que todos aqueles e todas aquelas que são salvos participam, ainda que diferentemente, no mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo pelo seu Espírito”: *Dialogue et Annonce*, n° 29, p. 273.

¹¹ JOÃO PAULO II, *La situation du monde*, n° 7, p. 134. Cf. *Gaudium et Spes*, 24. Sobre o tema das “sementes do Verbo” cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions. Document de la Commission théologique internationale*, in *La Documentation Catholique* 2157 (1997) n°s 40-49, pp. 318 s. Citado a seguir: *Le christianisme et les religions*. Observações críticas a este documento na perspectiva evangélica encontram-se em H.-M. BARTH, *Das Christentum und die Religionen. Kritische Stellungnahme zu einer “Arbeitshilfe” der Internationalen Theologenkommission der römisch-katholischen Kirche*, in *Una Sancta* 53 (1998) 109-114.

da revelação de Deus em Jesus Cristo é que nos mostra em toda a sua profundidade o que é e o que significa a paternidade de Deus. Em Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, torna-se manifesto que o seu e nosso Pai deseja fazer de todos os homens irmãos, filhos no Filho único, construindo um mundo cada vez mais humano e mais fraterno a caminho da sua realização plena e definitiva no Reino de Deus¹².

Na universalidade do amor criador e salvador de Deus encontramos a primeira e verdadeira base de um diálogo, marcado pelo respeito, com todos os seres humanos e, de modo particular, com aqueles que pertencem a outras tradições religiosas. A consciência cristã sabe que o Deus anunciado por Jesus é Pai de todos os seres humanos¹³, é um Deus que cria por amor e ama todas e cada uma das suas criaturas, pelo que «não houve desde o começo do mundo um só homem ou uma só mulher que não nascessem amparados, habitados ou impulsionados pela sua revelação e pelo seu amor incondicional»¹⁴. As religiões da humanidade fizeram, cada uma a seu modo, esta descoberta e deram-lhe uma configuração social, tornando-se um caminho de encontro com Deus para os que honestamente as praticam.

Vale a pena fazer um exame de consciência no sentido de se verificar se as nossas ideias sobre Deus e se a maneira como falamos do Mistério de Deus têm verdadeira consciência desta filiação e desta fraternidade universais (às vezes pensamos ou falamos como se o Deus cristão

¹² Cf. *Gaudium et Spes*, 32. “Como é que nos tornamos filhos de Deus? O lugar da realização da filiação é, dizem os Evangelhos, o dom sem pedir nada em troca [...] (Lc 6, 35). Existe uma outra maneira de dizer o dom sem retorno: é o convite a não pagar o mal com o mal, mas o bem pelo mal – o que os Evangelhos chamam o amor aos inimigos [...] (Mt 5, 44-45). O Espírito que nos faz viver o amor aos inimigos e o dom sem retorno, que grita em nós: ‘Abba, Pai!’, é o Espírito d’Aquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos e o estabeleceu em plenitude Filho de Deus. É pelo Filho único e no Espírito que cada um está chamado a nascer para a sua singularidade de filho de Deus e para a fraternidade com todos”: G. COMEAU, *La christologie à la rencontre de la théologie des religions*, in *Études* 393 (2000) 67.

¹³ Cf. J. DUPUIS, *Un Dios, Padre de Jesucristo, para la salvación del mundo*, in *Selecciones de Teología* 155 (2000) 179-182 [original: *Un Dio Padre di Gesù Cristo per la salvezza del mondo*, in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (1999) 31-47]. Nas páginas seguintes surge a referência ao texto original do artigo resumido em *Selecciones de Teología* sempre que não pude ter acesso ao texto original citado e quando se cita pela primeira vez. Cf. ainda J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, in *Revue Théologique de Louvain* 29 (1998) 492.

¹⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *El Dios revelado en Jesús y el futuro de la humanidad*, in *Selecciones de Teología* 145 (1998) 39 [original: *O Deus revelado em Xesús e o futuro da humanidade*, in *Encrucillada* 21 (1997) 5-27]. “Também os não cristãos estão em contacto com a criação como sacramento da presença de Deus”: D. SENIOR – C. STUHLMUELLER, *Biblia y mission. Fundamentos bíblicos de la misión*, Estella (Navarra) 1985, 445. Cf. para uma reflexão mais ampla 433-450.

fosse um Deus particular, posse exclusiva dos cristãos!)¹⁵. À partida, este sentido da fraternidade humana faz da existência de cada ser humano, como apelo e como exigência, um acontecimento de diálogo e de comunhão, ajudando a perceber que o que une as diversas religiões é mais importante do que tudo o que as separa, em ordem a que possam cumprir a sua responsabilidade histórica ao serviço da convivência entre os homens.

1.2. A singularidade do acontecimento Jesus Cristo e seu significado universal

Tendo por fundamento nuclear a convicção cristã de que o amor salvífico de Deus foi revelado e comunicado aos homens em Jesus Cristo e está presente e activo no mundo através do Espírito Santo, ocupa lugar primordial na fundamentação teológica do diálogo inter-religioso a questão da centralidade de Cristo, a confissão de fé cristã na unicidade e na universalidade do mistério salvífico de Jesus Cristo. É óbvio que está aqui também a questão maior, o nó górdio das dificuldades teológicas que se apresentam ao diálogo inter-religioso e, antes de mais, a uma teologia das religiões. É a tarefa da busca de um equilíbrio em tensão que solicita – não há dúvida – toda a clarividência e maturidade da fé¹⁶.

De facto, tomar o acontecimento Jesus como centro e fundamento teológico do diálogo inter-religioso significa, na convicção cristã e basicamente, uma afirmação do sentido original do mistério da encarnação como elemento nuclear e específico do cristianismo, percebido simultaneamente na sua realidade concreta como facto da nossa história humana e como acontecimento histórico singular com uma dimensão universal. Está aqui a pretensão de que um acontecimento da nossa história, não obstante toda a sua particularidade concreta de tempo e de espaço, tem significado

¹⁵ Neste contexto temático vale a pena consultar as reflexões de M. H. ROBERT, *Dialogue interreligieux et représentations de Dieu*, in *Spiritus* 174 (2004) 81-95.

¹⁶ “A identidade cristã está ligada à fé na mediação ‘constitutiva’ e na ‘plenitude’ da revelação divina em Jesus Cristo, mas estas devem ser entendidas sem reducionismo, por um lado, e sem absolutismo exclusivo, por outro”: J. DUPUIS, *O diálogo inter-religioso numa sociedade pluralista*, in J. C. ESPADA e outros, *Religiões: identidade e violência. XXIII Semana de Estudos Teológicos 4-6 de Fevereiro de 2003*, Lisboa 2003, 333. Como assinalou H. WALDENFELS, a tarefa aqui pendente consiste em caminhar como sobre “um fio de arame” entre a autocompreensão cristã e a abertura aos “outros” parceiros do diálogo inter-religioso: *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*, in *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 218.

para toda a humanidade. “A encarnação representa – escreve J. Dupuis – a maneira mais profunda e imanente possível do compromisso pessoal de Deus a favor da humanidade na história. O acontecimento-Cristo na sua totalidade, da encarnação à ressurreição e à glorificação, sela sobre uma base durável uma aliança decisiva estabelecida por Deus com a humanidade. O acontecimento permanece ao longo da história o sacramento desta aliança. Neste sentido, o acontecimento-Jesus Cristo ocupa um lugar único e insubstituível na história da salvação. Ele é realmente ‘constitutivo’ do mistério da salvação para toda a humanidade”¹⁷. Pela sua encarnação – sublinhara já a *Gaudium et Spes*, 22 – o Filho de Deus “uniu-se de certo modo a cada homem”, inscreveu-se na história humana. O Evangelho de Jesus concretiza as consequências desta presença do Mistério de Deus na história humana, dizendo que o Filho do Homem se identifica com qualquer pessoa, de modo particular com aquela que se encontra em situação de necessidade (Mt 25, 40). A identificação de Cristo com o outro não pode deixar de marcar a relação dos cristãos com os seres humanos, seus irmãos, não exclusivamente mas também nas comunidades religiosas.

Mas a afirmação da centralidade do acontecimento Jesus Cristo significa, também e sobretudo, que o mistério pascal de Jesus, a sua morte e a sua ressurreição, enquanto ponto culminante da história da salvação, se manifesta como o lugar decisivo em que se cruzam o viver humano na história (em toda a sua densidade existencial, em todo o seu mistério) e a doação gratuita de Deus à humanidade, e isso ao ponto de, na convicção cristã, a participação existencial neste mistério pascal ser vista, na singularidade histórica específica de cada vida humana, como caminho de salvação. No número da *Gaudium et Spes* atrás referido sublinha-se expressamente que a relação salvífica com o mistério pascal de Cristo não é possibilidade exclusiva para os cristãos: “E o que fica dito vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido”¹⁸. Todo o ser humano é convidado, pois, com a ajuda da graça, a passar da

¹⁷ J. DUPUIS, *Le Verbe de Dieu, Jésus Christ et les religions du monde*, in *Nouvelle Revue Théologique* 123 (2001) 540.

¹⁸ *Gaudium et Spes*, 22.

morte (na superação do pecado, na prática concreta da vontade de Deus pela renúncia a si mesmo e pela doação aos outros, na abertura ao Mistério insondável de Deus nas perplexidades e esperanças da existência) à verdadeira vida, a entrar neste sentido radical da existência humana como entrega e doação pessoais¹⁹. Uma reflexão teológica sobre as religiões na perspectiva católica é interpelada a mostrar – certamente mais de modo indutivo do que dedutivo²⁰ – como é que as religiões contêm elementos de ordem doutrinal ou de atitude prática que podem ajudar os seus membros a associarem-se à vivência existencial do sentido profundo e verdadeiramente humanizador do mistério pascal.

Claro que, apesar destas perspectivas iluminadoras essenciais, permanece a questão de saber, em termos de razoabilidade crente e de diálogo honesto com os membros de outras religiões, como é possível conciliar, por um lado, o reconhecimento do valor das religiões do mundo como lugares de experiência salvífica e, por outro lado, a pretensão de que o Cristianismo é a única religião que dá testemunho da plenitude da verdade sobre o mistério de Deus. Dito de outro modo, é a questão de saber como se pode conciliar a universalidade da salvação como possibilidade efectiva para todos os seres humanos (Deus quer que todos os homens se salvem – 1 Tm 2, 4) e a unicidade da mediação de Cristo em ordem à salvação (há um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, ele próprio homem – 1 Tm 2, 5)²¹.

Tendo em conta a evolução das perspectivas eclesiológicas tradicionais (típica e ideologicamente formuladas no axioma “fora da Igreja não há salvação”) verificada no Concílio Vaticano II e no pensamento teológico pós-conciliar²², tornou-se clássico tipificar as posições nesta matéria em três grandes perspectivas, ainda que reconhecendo dentro delas matizes

¹⁹ Cf. M. L. FITZGERALD, *Fondamenti Teologici*, 261. Sobre o mistério e significado salvífico da associação existencial e este mistério cf. G. COMEAU, *La christologie*, 64 s.

²⁰ Cf. a este propósito D. TERRA, *O cristianismo e as outras religiões. O 'compêndio' de Jacques Dupuis*, in *Brotéria* 157 (2003) 80-90.

²¹ Cf. C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, in *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 12; *Le christianisme et les religions*, n°s 18-22, pp. 315 s. “Diga-se de passagem que não está em questão o reconhecimento das ‘manifestações de Deus’ e a aceitação de ‘mediadores de salvação’ em outras religiões. Este é um ponto que a fé cristã pode tranquilamente afirmar, já que a acção de Deus não se limita ao âmbito do cristianismo. O problema é conciliar tais manifestações e mediações com a revelação e a mediação salvífica de Jesus Cristo. Não vemos como a fé cristã possa abrir mão do carácter definitivo desta revelação sem questionar o dogma trinitário. E nem mesmo renunciar à universalidade salvífica da vida e obra de Jesus Cristo sem afectar o que dele proclamam as confissões de fé”: M. de F. MIRANDA, *Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 57 (1997) 252. Cf. também 253-256.

²² Cf. *Le christianisme et les religions*, n°s 63-80, pp. 320-322.

e sucessivos ajustamentos: um *exclusivismo* cristológico, para o qual fora do cristianismo não há caminhos possíveis para Deus; uma posição *pluralista*, orientada por um teocentrismo ou reinocentrismo radicais, que inclui todas as expressões religiosas da humanidade num certo pé de igualdade como vias de salvação no projecto de Deus; um *inclusivismo*, que, a partir do papel salvífico único e universal de Cristo, tenta pensar – de um modo mais estreito ou numa perspectiva mais ampla – as outras religiões como caminho histórico-existencial para Deus nalguma relação com o acontecimento Jesus²³.

As dificuldades e os impasses nesta matéria são conhecidos, todos temos consciência de que se apresentam aqui questões cruciais de identidade cristã e de compreensão teológica que necessitam um longo tempo de clarificação e de maturação. Se tem sido difícil pensar e viver existencialmente – isto no que respeita ao ecumenismo – a intuição fundamental contida em *Lumen Gentium*, 8, de que a Igreja de Cristo não se identifica pura e simplesmente com a Igreja católica romana (não é a Igreja católica romana, mas *subsiste* nela), pelo que há realidade eclesial fora do seu espaço visível (nas outras Igrejas e Comunidades eclesiais), como não há-de ser uma tarefa ingente, para séculos de reflexão e de progressiva transformação existencial de mentalidades e identidades, a clarificação linear, inequívoca, de como se conciliam e relacionam a pretensão de um significado salvífico universal do cristianismo e o valor salvífico das religiões e de todas as experiências abertas na sua validade humana ao Mistério insondável de Deus? É preciso saber deixar à consciência de fé do futuro aquilo que ao futuro pertence – uma palavra sábia de Karl Rahner, que vale a pena lembrar aqui, para sabermos reconhecer os limites de cada tempo, também do nosso tempo, na percepção mais profunda da Verdade sempre maior, em última análise a Verdade do próprio Mistério de Deus e seu amor para conosco²⁴.

²³ Cf. principalmente M. AEBISCHER-CRETOL, *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 2001, 317-629; J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander 2000, 190-232 e 264-298. Referências mais sintéticas sobre o assunto encontram-se em J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin du salut*, 484 ss. Cf. ainda *Le christianisme et les religions*, n°s 8-12, pp. 313 s.; H. KESSLER, *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von "Dominus Jesus" und pluralistischer Religionstheologie*, in *Theologische Quartalschrift* 181 (2001) 214-220; G. NEUHAUS, *La pretensión cristiana de absolutez y la capacidad de diálogo interreligioso*, in *Selecciones de Teología* 160 (2001) 283-296 [original: *Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit*, in *Theologie der Gegenwart* (2000) 92-109].

²⁴ A mudança de mentalidade que nos é exigida em função da abertura ao diálogo ecuménico e ao diálogo inter-religioso foi bem assinalada por K. RAHNER, *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Stimmen der Zeit* 197 (1979) 801-803.

Olhando à situação presente e procurando ultrapassar os impasses contidos nestes modelos, Jacques Dupuis e Claude Geffré (para citar apenas dois dos nomes católicos mais representativos nesta matéria) defenderam – embora com fundamentações teológicas algo diferentes – um *inclusivismo constitutivo*²⁵, um inclusivismo cristológico que é de considerar inseparável da afirmação crente da unicidade da mediação de Cristo. Claude Geffré, que se baseia em intuições de Paul Tillich sobre a identidade entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal, aponta no sentido de valorizar o paradoxo cristão (cristológico), com a singularidade e a relatividade que daí resulta: “Com o Padre Jacques Dupuis mantenho um *inclusivismo constitutivo* no sentido de que Jesus Cristo é a fonte única da salvação para todos os homens e de que é em virtude desta presença escondida do mistério de Cristo que é possível reconhecer nas outras tradições religiosas ‘vias de salvação’ misteriosas. Mas eu não apelo directamente como ele a uma cristologia trinitária em que, de qualquer maneira, a acção do Verbo e do Espírito sempre em actividade na história vem compensar a particularidade histórica do acontecimento Jesus de Nazaré. Sabendo que toda a cristologia é trinitária, eu prefiro tirar todas as consequências de uma cristologia em que Jesus Cristo é compreendido como *Universal concreto*. É enquanto ele é Jesus de Nazaré que passou pela morte e ressurreição que Cristo é universal. E em vez de atenuar o escândalo do Verbo feito carne para facilitar o diálogo inter-religioso, é o próprio mistério da encarnação, isto é, a manifestação do Absoluto numa e através duma particularidade histórica que nos convida a não absolutizar o cristianismo como religião que exclui todas as outras”²⁶.

²⁵ Em contraposição a um inclusivismo simplesmente “normativo” procura-se assim afirmar e salvaguardar o núcleo da própria fé cristã: “Jesus Cristo não é apenas mais alguém na história que nos revela ‘algo’ de Deus na limitação e imperfeição próprias da condição humana. Jesus Cristo é salvador, a saber, não só é mediação manifestativa ou normativa, mas também *constitutiva* de salvação. Por ser *Filho de Deus* pode ser mediador único e universal. Aqui está a especificidade da soteriologia cristã: o próprio Deus é o mediador! Portanto em Jesus Cristo se revela uma realidade de Deus que é *interna* ao próprio Deus, daí poder Ele ser revelação de Deus”: M. de F. MIRANDA, *Jesus Cristo*, 257.

²⁶ C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 19. Cf. ID., *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in *Angelicum* 74 (1997) 180. Enquanto Geffré acentua as consequências do mistério da encarnação, a perspectiva de Jacques Dupuis sublinha, na referida perspectiva de uma cristologia trinitária, a acção universal do Verbo: “É importante preservar a unidade do plano divino para a salvação da humanidade, que abraça toda a história humana. O fazer-se homem do Verbo de Deus em Jesus Cristo, a sua vida humana, a sua morte e ressurreição, são o ponto culminante do processo histórico de autocomunicação divina, a charneira que sustenta todo o processo, a sua chave hermenêutica. A razão disso é que a ‘humanização’ do Verbo indica a profundidade não superada – e insuperável – da auto-comunicação de Deus aos seres humanos, a modalidade suprema do seu ser-com-eles”. E o texto de

O paradoxo cristológico consiste – ainda de acordo com Claude Geffré – precisamente em que Cristo, sendo um ser plenamente histórico, está em união indefectível com Deus, ao passo que a história está marcada pelo pecado, pela separação de Deus, pela diferenciação relativamente a Ele. A confissão de fé cristã de que a plenitude de Deus habita em Jesus não fala de uma identificação pura e simples, mas “reenvia-nos a um Deus transcendente que escapa a toda a identificação”. Tomar a sério a contingência histórica da humanidade de Jesus quer dizer que não se pode identificar, pura e simplesmente, “o elemento histórico e contingente de Jesus e o seu elemento crístico e divino”. Consequentemente, “a identificação cristã de Deus em Jesus de Nazaré não exclui outras experiências religiosas que identificam de outro modo a Realidade última do universo”²⁷.

Fundamental é aqui a percepção de que – e nesse sentido apontam as reflexões mais promissoras, de resto incluídas nos pressupostos já referidos – é precisamente olhando para a singularidade do cristianismo, é indo ao próprio coração da fé cristã no mistério da encarnação, que inclui uma teologia da cruz, que a teologia cristã é capaz de responder ao desafio do pluralismo religioso e do indispensável diálogo inter-religioso. Na consciência do mistério da cruz, que à luz e na força da ressurreição tem um valor universal²⁸, é possível compreender melhor que o cristianismo

J. Dupuis prossegue: “Mas não se pode permitir que a centralidade da dimensão encarnacional da economia salvífica de Deus eclipse a presença e acção permanentes do Verbo de Deus. O poder iluminador e salvífico do Verbo não está delimitado pela particularidade do acontecimento histórico. Ele transcende todas as barreiras de espaço e de tempo. O acontecimento-Jesus-Cristo histórico, que é constitutivo da salvação, e a acção universal do Verbo de Deus não constituem, no entanto, duas economias de salvação diferentes e paralelas: elas são, pelo contrário, aspectos complementares e inseparáveis do único plano divino, mas diversificado, para toda a humanidade”: J. DUPUIS, *Le Verbe de Dieu*, 544. Cf. 533-539; ID., *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, 488.

²⁷ C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 20. “O homem Jesus não é uma espécie de emanção de Deus. A sua humanidade é relativa enquanto é histórica, ao mesmo tempo que ela é portadora de um sentido absoluto e universal”: C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, 63.

²⁸ “É esta transformação real do ser humano de Jesus através da sua ressurreição que confere à sua existência humana, e em particular ao acontecimento pascal da sua morte e ressurreição, um valor salvífico universal. Por esta transformação, o acontecimento-Cristo, constitutivo de salvação humana, está inclusivamente presente e permanece actual através do tempo e do espaço”: J. DUPUIS, *Le Verbe de Dieu*, 539. J. Dupuis acentua que a unicidade e a universalidade constitutivas de Jesus Cristo têm de ser fundadas na sua identidade pessoal de Filho de Deus: “Nenhuma outra consideração parece proporcionar um fundamento teológico adequado disso. Os valores ‘evangélicos’ que ele promove, o Reino de Deus que anuncia, o projecto ou ‘programa’ humano que propõe, a sua opção pelos pobres e marginalizados, a sua denúncia da injustiça, a sua mensagem de amor universal: todos estes traços contribuem, sem dúvida nenhuma, para estabelecer a diferença e a especificidade da personalidade de Jesus; mas nenhum deles seria, no entanto, decisivo por si para o tornar ‘constitutivamente

está marcado também necessariamente pelos limites e condicionamentos da história e contém em si mesmo os seus próprios princípios de relativização, e, longe de ser uma totalidade fechada, se define em termos de relação, de diálogo, de abertura à experiência do outro²⁹. Certamente que, para a fé cristã, Jesus é a identificação do Deus pessoal, uma afirmação que será sempre uma verdade insustentável para os membros de outras religiões. Mas justamente esta identificação, para não cair numa visão docetista, remete para o Deus invisível que, em sua plenitude, escapa a toda a identificação (cf. Jo 14, 28)³⁰.

Nesta perspectiva, a consciência e a afirmação da singularidade do cristianismo entre as religiões do mundo só pode ser vivida e afirmada na concomitante atenção às outras tradições religiosas, na medida em que nelas se encontra um convite e uma interpelação a nós, cristãos, no sentido de sermos capazes de fazer uma afirmação mais lúcida da novidade do Evangelho da salvação cristã³¹. É assim possível afirmar a unicidade da mediação de Cristo, adoptando ao mesmo tempo uma posição aberta, marcada por uma sensibilidade plural, à compreensão da relação entre o cristianismo e as outras religiões. Concretiza Claude Geffré: “A tarefa dum teologia das religiões, que quer conciliar a verdade do cristianismo e a parte de verdade de que as outras religiões podem ser portadoras, consiste em afirmar ao mesmo tempo o carácter único do cristianismo, pois que ele reenvia ao Ser novo que apareceu em Jesus Cristo, e não absolutizá-lo como uma religião dominante e exclusiva de todas as outras. Como sugere Stanislas Breton, é preciso evitar designar a unicidade do cristianismo como *exclusiva* ou *inclusiva* e falar dela antes como de uma unicidade *relativa*”³². Será certamente preferível dizer *unicidade dialógica*³³.

único’ para a salvação humana e para o fazer reconhecer como tal”: J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, 497. Cf. as oportunas reflexões de H. KESSLER, *Der universale Jesus Christus*, 228-232.

²⁹ “O paradoxo do cristianismo reenvia-nos ao paradoxo de Cristo como *universal concreto*. Com a teologia mais tradicional nós afirmamos que é enquanto ele é Jesus de Nazaré morto e ressuscitado que Cristo conquista a sua universalidade e está no centro da história. Mas ao mesmo tempo é preciso evitar absolutizar a sua particularidade histórica. É o único meio de desabsolutizar o cristianismo histórico como caminho de salvação”: C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 180 s.

³⁰ Cf. C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 182. Sobre toda esta questão da relação entre o particular e o universal no acontecimento Jesus Cristo cf. também J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, 494-498 e, de forma mais desenvolvida, em *Hacia una teologia cristiana*, 413-449.

³¹ Cf. C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 29.

³² C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 180.

³³ Cf. C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 183. Cf. J. DUPUIS, *Hacia una teologia*

Neste contexto emerge no seu significado a categoria bíblica de “eleição”, que pode ajudar a compreender como uma realidade particular está em relação com a totalidade, como o particular concreto pode ter significado universal. É que desde o início da história da salvação – simbolizada tipicamente em Abraão – a escolha de um só não limita, mas abre o dom de Deus a todos, em última análise só tem sentido “a favor de todos”. Por isso, “aquilo em que Jesus Cristo é único, segundo a fé cristã, não é da ordem dum superioridade qualquer, seja ela cultural ou religiosa, a unicidade de Jesus Cristo encontra-se na sua quenose; o dom da sua vida sobre a cruz é disso o sinal visível; mas ela manifesta-se também ao longo de toda a sua vida, na sua maneira de reconhecer o dom de Deus onde quer que ele esteja e de dar graças por isso. A unicidade de Cristo não tem, portanto, nada de exclusivo: o Filho único oferece a todo o ser humano partilhar com ele a condição filial tornando-se ‘filho adoptivo’ do Pai pelo Espírito (cf. Rm 8, 15)”³⁴.

Esta atenção à categoria da eleição e à história da salvação que a suporta sugere a necessidade de se pensar a universalidade de Jesus Cristo não de uma forma abstracta-fixista mas, mais consciente e amplamente, como processo histórico em estreita relação com o carácter processual do viver humano na história. Mesmo sabendo que, em última instância, nos debatemos aqui com questões para as quais não temos (nem podemos ter) categorias lineares que mostrem, uma vez por todas, como se conciliam a universalidade do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo e a realidade da experiência histórica de cada um e de todos os seres humanos vindos a este mundo, o caminho da compreensão teológica tem de apontar no sentido de que esta universalidade histórica só pode ser entendida como universalidade em processo, como *universalidade in fieri*. Ou seja, a afirmação de que Jesus Cristo é “a verdade última de Deus não significa que tenhamos já a compreensão e a expressão definitiva desta mesma verdade”. O nosso conhecimento “é sempre fragmentário e imperfeito, contextualizado e limitado”, pelo que as suas expressões “devem estar abertas para ulteriores correcções e aperfeiçoamentos”. O próprio facto de se “captar esta verdade num determinado horizonte ilumina certos aspectos e obscurece outros”³⁵.

cristiana, 568 s. “Jesus Cristo é o ‘único Salvador’, não como única manifestação de Deus, mas em relação ao processo universal da revelação divina, acontecido mediante manifestações históricas. Nele culmina o compromisso de Deus com a humanidade que abraça a história do mundo”: J. DUPUIS, *Un Dios, Padre de Jesucristo*, 188.

³⁴ G. COMEAU, *La christologie*, 66.

³⁵ M. de F. MIRANDA, *Jesus Cristo*, 263.

1.3. *A fé cristã no Espírito Santo como actualização permanente e universal do amor salvífico de Deus*

Para a percepção de como o acontecimento Jesus Cristo pode ser verdadeiramente universal no seu alcance e na sua eficácia é crucial entender-se porquê a experiência e a teologia cristãs falam do Espírito Santo e o que é que tal significa em termos de compreensão da pessoa de Jesus e sua missão³⁶. Trata-se, aliás, de ver em todas as suas consequências o que representa o mistério pascal como lugar determinante de percepção do Mistério de Deus e sua auto-doação aos homens.

Estamos diante de um dado fundamental permanente do acontecimento cristão, percebido desde o início do cristianismo, como no-lo demonstram os Actos dos Apóstolos, mas também diante de uma dimensão essencial da existência cristã ao longo das vicissitudes da história. Uma dimensão que foi entendida de forma renovada em diversos domínios da teologia pós-conciliar, com a superação de perspectivas unilateralmente cristomonistas que tradicionalmente têm marcado a eclesiologia católica. A redescoberta progressiva da economia do Espírito possibilitou uma melhor percepção do lugar estrutural, fundamental, permanente da acção do Espírito Santo como a força, o poder, o amor de Deus presente e actuante nos acontecimentos da história e no coração das pessoas.

A acção salvífica de Deus na história, culminada no acontecimento Jesus, não se entende, pois, sem esta referência estrutural ao Espírito e sua acção. Ele é a força e o poder de vida que ressuscita Jesus dos mortos e o torna Senhor glorificado, ultrapassando os limites do tempo e da história (por isso, o mistério pascal é uma nova autocomunicação salvífica, ou, se se quiser, uma nova autocomunicação de Deus que, na profundidade do seu Mistério trinitário, se revela na força do seu Espírito como poder definitivo de nova vida); é n' Ele e só n' Ele que podemos receber e viver a fé, aderindo ao Evangelho de Jesus e dando-lhe significado existencial; é o Espírito Santo que, como memória actualizadora, configura a identidade cristã; é o Espírito Santo que dá eficácia salvífica à Palavra de Deus e às

³⁶ "No evento cristológico acontece, na realidade, a mais alta concentração do Espírito divino na história da salvação, por isso Jesus, o Cristo, pode considerar-se 'o homem universal' ou o 'concreto-universal'. Mas esta concentração pneumatológica que, a partir do evento pascal, irrompe na história universal da humanidade abre a a história a uma visão das religiões do mundo como emanações, se bem que com gradações diversas, da força vivificante do Espírito, o qual não opera de maneira alternativa a Cristo [...]": M. BORDONI, *Verità e dialogo interreligioso*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II – Reazione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 688.

acções sacramentais da Igreja; é Ele que nos conduz na afirmação e na busca da verdade mais plena do acontecimento cristão ao longo da história; é o Espírito de Deus Pai e de Jesus que faz com que germinem frutos de bem, de verdade, de justiça, de liberdade, de amor e de paz neste mundo em que vivemos (por isso podemos falar dos "sinais dos tempos" como interpelação à leitura crente dos movimentos da história); é o Espírito Santo, enfim, que permite a cada homem e a cada mulher que vem a este mundo o encontro salvífico com o Mistério de Deus, dando a possibilidade existencial concreta de ser associado ao mistério pascal de Jesus. O texto já referido da *Gaudium et Spes*, 22 é, nesse aspecto, extremamente significativo: a eficácia salvífica universal de Jesus Cristo só pode ser realizada e entendida se a inserimos no próprio Mistério de Deus que, no seu Espírito, é presença e força actuante em todos os tempos e lugares, possibilidade real de que o verdadeira e definitivamente Humano sinalizado e realizado na vida de Jesus se torne significativo para qualquer ser humano que, no segredo insondável da sua consciência, procura viver em fidelidade ao Mistério que suporta a sua existência.

É a esta luz que os valores presentes nas diversas tradições religiosas são, devem ser atribuídos à presença de Deus através da acção universal do Espírito, que é o Espírito do Pai e do Filho. É o Espírito Santo que difunde as "sementes do Verbo" nas diversas culturas e tradições religiosas³⁷, Ele age nas religiões como tradições culturais, como dimensões sociais da existência humana, não menos que nos corações, na profundidade mais íntima dos indivíduos: "A acção salvífica do Espírito de Cristo desconhece limites de espaço e de tempo, de etnias, culturas e religiões. Ainda mais, respeitando todas elas, Ele mantém a sua identidade. É Ele portanto quem universaliza a salvação de Jesus Cristo, histórica, particular e contextualizada"³⁸.

³⁷ "A presença e acção do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas e as religiões. Com efeito, Ele está na base dos ideais nobres e das iniciativas benfeitoras da humanidade peregrina: 'com admirável providência, o Espírito dirige o curso dos tempos e renova a face da terra' [...]. É ainda o Espírito que infunde as 'sementes do Verbo', presentes nos ritos e nas culturas, e as faz maturar em Cristo": *Redemptoris Missio*, n° 28. Cf. ainda *Dominum et Vivificantem*, 53; *Dialogue et Annonce*, n° 29, p. 273; M. L. FITZGERALD, *Testimoni di un solo Signore. Ecumenismo e dialogo interreligioso*, in *Studi Ecumenici* 21 (2003) 400 s.

³⁸ M. de F. MIRANDA, *Jesus Cristo*, 259. Cf. J. DORÉ, *La présence du Christ dans les religions non-chrétiennes*, in *Salmaticensis* 42 (1995) 337. "A presença do Espírito não se realiza da mesma maneira na tradição bíblica e nas outras religiões, porque Jesus Cristo é a plenitude da Revelação. Mas experiências e percepções das expressões e das compreensões diferentes, provenientes talvez do mesmo 'acontecimento transcendental', valorizam grandemente o diálogo inter-religioso. É

Esta aceitação da presença universal do Espírito de Deus na vida religiosa dos 'outros' e em suas tradições religiosas, como acontece nos cristãos e na Igreja, foi uma descoberta da consciência cristã pós-conciliar que se foi impondo a pouco e pouco, constituindo um passo da maior importância em ordem a fundamentar teologicamente o diálogo inter-religioso. "A presença e acção universal do Espírito de Deus entre os 'outros' e nas suas tradições religiosas representa – sublinha Jacques Dupuis – o mais importante contributo de João Paulo II ao fundamento teológico do diálogo inter-religioso"³⁹.

Este agir do Espírito não deve, obviamente, ser separado da acção do Verbo Encarnado. Não há duas economias de salvação, a do Verbo Encarnado e a do Espírito: há uma só economia salvífica de Deus Uno e Trino, realizada no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho, actuada com a cooperação do Espírito e estendida no seu alcance salvífico à humanidade inteira e ao universo⁴⁰. Mas importa ver em todo o seu alcance este dado teológico-existencial da experiência cristã, que ajuda a entender e qualifica o modo como ela pretende ser realmente significativa para o viver humano na história. A fé na acção do Espírito é a dimensão estruturadora duma fé cristã que tem consciência da historicidade do caminhar da fé, que percebe a revelação cristã e sua actualização como acontecimento marcado por limites e circunstâncias históricos, que se abre sem receios ou pretensões particularistas à função salvífica que outras religiões podem exercer⁴¹.

exactamente através deste que se pode desenvolver o próprio processo de interpretação e compreensão da acção salvífica de Deus": *Le christianisme et les religions*, n.º 25, p. 316. Sobre a universalidade da acção do Espírito Santo cf. *IB.*, n.ºs 51-62, pp. 320-322.

³⁹ J. DUPUIS, *O diálogo inter-religioso*, 327. Cf. *ID.*, *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, in *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998) 547-549.

⁴⁰ "Esta doutrina sobre o Espírito Santo assume uma importância capital na prática do diálogo inter-religioso. Os cristãos que entram em diálogo deverão colaborar com o Espírito, discernindo a sua presença nos interlocutores e seguindo a via por ela traçada. O Espírito Santo, 'primeiro evangelizador', como dizia Paulo VI, inspira quer o anúncio quer o diálogo, que permanece sempre um diálogo de salvação": M. L. FITZGERALD, *Fondamenti Teologici*, 263. Cf. *Redemptoris Missio*, n.º 29.

⁴¹ "Dado este reconhecimento explícito da presença do Espírito de Cristo nas religiões, não se pode excluir a possibilidade que estas exerçam, enquanto tais, uma certa função salvífica, isto é, que elas ajudem os homens a atingir o seu fim último, mesmo apesar da sua ambiguidade. Nas religiões é tematizada explicitamente a relação do homem com o Absoluto, a sua dimensão transcendente. Seria dificilmente pensável que o que o Espírito Santo realiza no coração dos homens tomados individualmente tenha um valor salvífico, e que não o tenha o que este mesmo Espírito realiza nas religiões e nas culturas": *Le christianisme et les religions*, n.º 85, pp. 325 s. Cf. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Wie ist das Wirken Gottes in den Religionen zu denken?*, in *Una Sancta* 53 (1998) 98-108.

1.4. A revelação cristã e seu significado dentro do caminhar histórico da humanidade

É esta acção do Espírito que permite manter, sem contradição, a tensão entre a especificidade de uma história da salvação que culmina no acontecimento Jesus e a universalidade do amor salvífico de Deus. Nesse aspecto o ponto de partida básico é a consciência da indispensável marca de historicidade que acompanha o viver humano nas circunstâncias do tempo e do espaço. A abertura ao diálogo inter-religioso pressupõe uma compreensão da revelação que esteja particularmente atenta a esta dimensão de historicidade.

Antes de mais, importa ter em conta que revelação – quer ao nível da criação, quer ao nível da história – inclui sempre o elemento de descoberta, de acolhimento, de resposta humana. Não há revelação como auto-comunicação de Deus no seu Mistério de amor sem leitura crente, sem o envolvimento do acolhimento humano nas circunstâncias reais individuais e comunitárias em que cada ser humano vive. A revelação existe sempre e só como realidade "ouvida e acreditada" (K. Rahner). A nossa percepção cristã do acontecimento da revelação de Deus não deixa de ser, por isso mesmo, uma leitura crente (da história de Israel, sedimentada no Antigo Testamento, e do acontecimento Jesus) situada na história.

Nesta ordem de ideias, que procura ter em conta a realidade diferenciada do caminhar humano na história, podemos falar também de uma revelação gradativa e diferenciada, sem comprometer o carácter único e definitivo da revelação do verdadeiro rosto de Deus em Jesus Cristo. A "história especial da salvação" está inserida, como momento de densidade única, na "história geral da salvação", que vai para além do quadro da história de Israel e da Igreja e coincide com a história espiritual da humanidade, nas religiões e para além delas⁴². Pode falar-se, pois, de uma comunicação e revelação de Deus no seu Espírito através dos elementos constitutivos das religiões, sem com isso pôr em dúvida o carácter único do acontecimento Jesus Cristo para a salvação de todo o ser humano (como, aliás, o sugeria já a visão dos Padres da presença universal das "sementes do Verbo") ou, no sentido inverso, sem com isso pretender

⁴² Cf. H. FRIES, *La revelación*, in J. FEINER – M. LÖHRER (dir.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, Vol. I, Tomo I, Madrid 1969, 228-282; J. FEINER, *Revelación e Iglesia. Iglesia y revelación*, in *IB.*, Vol. I, Tomo II, 577-597. Cf. ainda *Le christianisme et les religions*, n.ºs 89-93, pp. 326 s.; Y. LABBÉ, *Le théologie des religions entre création et révélation: Jacques Dupuis et Christoph Theobald*, in *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 106-129.

“sacralizar” ou reconhecer como bom e isento de deformações e aspectos críticos tudo o que é afirmado é vivido nas religiões não cristãs.

A esta luz, as diferenças religiosas não são necessariamente redutoras do desígnio de Deus. Afirmar – como devemos continuar a fazer – que “Jesus Cristo é realmente a revelação decisiva e definitiva acerca de Deus”, não significa dizer, como no passado, que “o cristianismo como religião histórica tem o monopólio exclusivo da verdade sobre Deus e sobre as relações com Deus”⁴³. Está aqui em causa o modo como se entende a “plenitude da revelação” acontecida em Jesus. Essa plenitude “não é quantitativa mas qualitativa: não de extensão nem omnicomprensiva, mas de intensidade, na medida em que na sua consciência humana Jesus vive as suas relações interpessoais com o Pai e o Espírito, que constituem o mistério intrínseco da vida divina. A transposição que se faz em sua consciência humana do mistério divino, enquanto ela o habilita a falar de Deus de maneira inédita e insuperável, não contradiz em nada o seu carácter particular, portanto menos ainda o da revelação cristã que a partir do testemunho de Jesus se exprime numa cultura particular, necessariamente relativa. A revelação cristã não esgota – ela não pode esgotar – o mistério do Divino; ela também não anula a autêntica revelação divina feita por intermédio das figuras proféticas das outras tradições religiosas”⁴⁴.

Para entender melhor esta visão de uma revelação ou história de salvação diferenciada pode ser útil olhar à forma como, na teologia actual, se entende a relação cristianismo-judaísmo. A Igreja não substitui simplesmente Israel, mas – à luz de Rm 11-13 – reconhece no judaísmo como religião da eleição algo de irredutível que não se deixa integrar na Igreja no âmbito desta história⁴⁵. Isto significa que, superando qualquer pretensão de absolutismo ou totalitarismo eclesial, a relação promessa-cumprimento tem de ser vista no quadro da “reserva escatológica” que envolve a história da salvação até à sua consumação definitiva da história em Deus⁴⁶. Isto

⁴³ C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 18.

⁴⁴ J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, 556. Cf. 561.

⁴⁵ Cf. C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, 66 s.; ID., *La vérité du christianisme*, 178 s.; J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana*, 338 ss; A. RUSSO, *Le funzione d'Israele e la legittimità delle altre religioni*, in *Rassegna di Teologia* 40 (1999) 95-118, particularmente 106 ss.

⁴⁶ [...] “Não seria melhor aceitar que a revelação plena de Deus e da sua salvação em Jesus Cristo só a teremos no final da história, e que neste mundo ‘vemos em espelho e de maneira confusa’ (1 Co 13,12)? A particularidade da figura humana de Jesus Cristo não desculpa mais aqueles que o recusam do que aqueles que rejeitam o Espírito Santo (Mt 12. 13)? Não deveríamos tomar a sério a ‘reserva escatológica’ inerente ao cristianismo, que relativiza as suas conquistas históricas no âmbito

é, por caminhos e formas que só Deus conhece, continua a haver um papel a desempenhar pelo judaísmo no conjunto da história da salvação que só encontra a sua plenitude do Reino definitivo de Deus⁴⁷. Precisamente em virtude da sua dimensão escatológica, a revelação cristã conserva o carácter de algo inacabado. Ela comunica-nos a verdade última sobre o mistério de Deus, mas não sob a forma de um sistema conceptual absoluto que contivesse todos os aspectos de verdade que a humanidade e as experiências religiosas possam exprimir no acolhimento da acção do Espírito de Deus no mundo.

Esta visão não diminui, antes permite justamente ressaltar a originalidade, a singularidade, a qualidade específica da revelação cristã. É que, na revelação cristã – e é isso que importa sobretudo mostrar e testemunhar – Deus dá-se a si próprio de uma forma única na história: “*Deus é Ele-próprio o doador, o dom e a capacidade em nós de acolher o dom*”. Este dom convida os seres humanos a tornarem-se filhos e filhas de Deus à imagem do Filho⁴⁸. No diálogo inter-religioso a experiência cristã procura afirmar a unicidade de Jesus como unicidade relacional: a maneira única e inultrapassável na sua densidade de Filho como a consciência humana de Jesus se aproximou do Mistério de Deus não exclui outras aproximações, ainda que fragmentárias e parciais, a revelação cristã não esgota o mistério do divino e das expressões possíveis do seu acolhimento na história⁴⁹.

A consciência disto capacita-nos para confrontar com a nossa fé possíveis experiências autênticas de Deus noutras tradições religiosas, num diálogo e num confronto que nos deve conduzir à verdade mais plena em relação com e na compreensão do acontecimento Jesus Cristo. Esta é uma

da compreensão e da expressão, já que estas apontam para uma realidade que as ultrapassa?”: M. de F. MIRANDA, *Jesus Cristo*, 229 s.

⁴⁷ Cf. C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 22 s.; ID., *La vérité du christianisme*, 178 s.

⁴⁸ L. VILLEMEN, *Les ressources de la foi pour vivre dans le monde*, in *La Croix*, 25.11.20, III (breve recensão do livro de G. COMEAU, *Grâce à l'autre. Le pluralisme religieux, une chance pour la foi*, Éd. de l'Atelier, 2004).

⁴⁹ “Certamente Cristo é Aquele que *recapitula* toda a verdade de ordem religiosa e cultural, mas realiza cada uma no que ela tem de único e de diferente. Segundo a sua particularidade histórica, o cristianismo não poderá ter a pretensão de totalizar de maneira sistémica todas as verdades disseminadas no decurso da muito longa história religiosa da humanidade. De resto, quando se fala da plenitude da Revelação cristã, trata-se de uma plenitude *qualitativa* e não *quantitativa*. A Revelação como acontecimento da Palavra de Deus em Jesus Cristo é definitiva e insuperável. Mas enquanto conteúdo de verdade ela é necessariamente histórica e, portanto, limitada”: C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, 67. Cf. ID., *La vérité du christianisme*, 177 s.

expressão da *universalidade in fieri*, de que atrás se falou: “A afirmação de que Jesus Cristo é a verdade última de Deus não significa que tenhamos já a compreensão e a expressão definitiva desta verdade. As expressões do nosso conhecimento, sempre fragmentário, imperfeito, contextualizado e limitado, devem estar abertas para ulteriores correcções”⁵⁰.

1.5. Igreja ao serviço do Reino de Deus

Numa das suas afirmações primeiras e verdadeiramente nucleares, a *Lumen Gentium* une o mistério da Igreja com a sua missão, coloca a Igreja em relação com Jesus Cristo e seu Espírito, vendo-a como sacramento do Reino de Deus no mundo, símbolo real da actuação do Espírito no mundo. O mistério da Igreja é assim, à luz do Concílio, “a presença actuante do Reino de Deus, cuja vinda Jesus Cristo iniciou e introduziu, o qual pela força de Deus cresce visivelmente no mundo e de que a Igreja é o embrião e o princípio. O Reino de Deus consiste em que Deus estabelece comunhão connosco e, a partir deste acolhimento da comunhão com Deus, cresce a comunhão dos homens entre si. ‘Reino de Deus’ realiza-se na ‘íntima união com Deus bem como na unidade de toda a humanidade’ (LG 1)”⁵¹.

Como é bem sabido, Reino ou Reinado de Deus tem a ver com a razão de ser da vida de Jesus, a sua mensagem e o seu agir, com a sua morte e a sua ressurreição como legitimação do sentido da sua vida e expressão do que Ele é, confirmação da sintonia do seu viver com o próprio Mistério de Deus. No Reino ou Reinado de Deus trata-se, então, da soberania amorosa universal de Deus que vem ao encontro dos seres humanos, que os quer salvar, que quer dar a possibilidade de uma plenitude humana de existência num mundo fragmentado, marcado pela violência, pelo mal e pelo pecado. Naturalmente que na comunidade dos discípulos que seguem Jesus e são os primeiros acolhedores do Reino está contido, em embrião, o princípio da Igreja, pelo que não há que fazer uma oposição Igreja/Reino. Mas também não pode haver lugar a uma identificação pura e simples, antes a Igreja “representa a abertura para a soberania de Deus neste mundo”⁵².

⁵⁰ M. de F. MIRANDA, Jesus Cristo, 230.

⁵¹ H. J. POTMEYER, *Die Rolle des Papstums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 128. Cf. P. NEUNER, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit*, in *Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 393 s.

⁵² E. SCHILLEBEECKX, “Du, Ihr, ich – wir gehören dazu”, in *Orientierung* 49 (1985) 152.

Esta orientação pelo e para o Reino de Deus não só representa a superação de qualquer tentação de eclesiocentrismo como dá o horizonte mais amplo possível à identidade e à missão da Igreja, um horizonte verdadeiramente universal. Vista em relação com o Reino de Deus, com o plano e actuação salvíficos de Deus em ordem a uma humanidade reconciliada com o próprio Deus e entre si, a Igreja está estreitamente unida à história da humanidade, uma humanidade na qual o Reino de Deus está a vir de diversos modos⁵³. O Reino de Deus universalmente presente no mundo representa a presença universal do mistério de salvação em Jesus Cristo. Por isso nada do que é verdadeiramente Humano pode ser alheio à Igreja, antes pede a sua disponibilidade de acolhimento, porque há aí uma mediação real dos sinais e dons de Deus.

Uma consequência básica desta perspectiva é a consciência de que a Igreja não é um fim em si mesma, mas uma realidade de mediação, uma grandeza relacional (relativa). A noção de “sacramentalidade”, redescoberta pelo Concílio, aponta para a prioridade e gratuidade do agir salvífico de Deus face a todo o agir humano e eclesial. Temos hoje nova consciência de que uma atitude cristã fundamental, no mundo plural em que vivemos, consiste na capacidade e na disponibilidade para saber relativizar, sem angústias, a Igreja face ao Reino de Deus⁵⁴. A Igreja é um sinal eficaz do amor de Deus presente já agora, mas o plano salvífico de Deus não termina na Igreja, antes tem um horizonte universal, refere-se a todos os tempos e a todos os lugares, vai para além das fronteiras visíveis da Igreja⁵⁵. A mediação da Igreja passa por actualizar (como sinal e instrumento) a forma evangélica da salvação – em termos de *gratuidade* da iniciativa

⁵³ “Há que distinguir distintas modalidades da presença sacramental do mistério de Jesus Cristo. A graça de Deus em Jesus Cristo, certamente uma, tem mediações distintas em sua visibilidade. O mistério de salvação continua a ser um só: o mistério de Cristo. Mas chega aos homens superando os confins do cristianismo. Na Igreja, o mistério chega-lhes na plena visibilidade da sua perfeita mediação. Nas outras tradições religiosas encontra-se presente implicitamente”: J. DUPUIS, *Un Dios, Padre de Jesucristo*, 186. A reflexão e fundamentação mais amplas apresentadas por J. DUPUIS sobre uma adequada percepção do “Reino de Deus” e seu significado para uma teologia das religiões encontra-se em *Hacia una teologia cristiana*, 480-525.

⁵⁴ M. KEHL, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mir der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 517.

⁵⁵ “O Reino de Deus não cessa de vir no coração dos homens e na história bem para além das fronteiras da Igreja que os homens vêem”: C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, 72. Cf. IB., 54. “A Igreja é só sacramento do Espírito actuante de Deus. Os limites da eclesialidade institucionalizada não são ao mesmo tempo os limites da actuação do Espírito de Deus. A Igreja não é o Reino de Deus. Mas ela é um sinal eficaz do amor de Deus presente já agora, embora em toda a provisoriedade. Ela é uma grandeza ‘intermédia’”: P. NEUNER, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde*, 401.

divina, de *objectividade* como acontecimento e possibilidade real na nossa história e de *universalidade* como abertura a todos os homens e mulheres de todos os tempos e lugares – e, assim, sinalizar aquilo que efectivamente constitui o sentido mais profundo do viver humano à luz do Deus revelado em Jesus Cristo ⁵⁶.

Nesta consciência a Igreja sente-se liberta para entrar em diálogo com todas as religiões, no reconhecimento de que esse diálogo a ajuda também a penetrar mais profundamente no Mistério do Deus em que acredita e no seu amor para conosco. Na verdade, sob o horizonte da universalidade do Reino de Deus, os cristãos tomam consciência de que os membros das outras tradições religiosas participam de pleno direito no dinamismo salvífico do Reino: “Respondendo pela prática sincera da sua tradição religiosa ao apelo que Deus lhes dirige, os crentes das outras religiões tornam-se em verdade – sem, contudo, disso terem formalmente consciência – membros activos do Reino. Por meio da participação no mistério da salvação, são membros do Reino de Deus já presente na história, e as suas tradições religiosas contribuem de modo misterioso para a construção do Reino de Deus no mundo” ⁵⁷. Apesar de todas as diferenças que a pertença a tradições religiosas diversas suscita e manifesta, essas pessoas estão já em comunhão umas com as outras na realidade do mistério da salvação, embora se mantenha entre elas uma distinção ao nível do ‘sacramento’, quer dizer, da ordem da mediação do mistério: “Nada, talvez, forneça ao diálogo inter-religioso um fundamento teológico mais profundo, um motivo mais verdadeiro, do que a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, os membros das diversas tradições religiosas, co-membros do Reino de Deus na história, caminham em conjunto para a plenitude do Reino, para a humanidade nova querida por Deus para o fim dos tempos, de que eles são chamados a ser co-criadores com Deus” ⁵⁸.

⁵⁶ “As comunidades cristãs estão chamadas a viver uma vida filial e fraternal: tornar-se filhos do Pai e irmãos e irmãs uns dos outros, pelo dom sem compensação e o amor aos inimigos, à imagem do Filho e na abertura ao Espírito. Este estilo de vida é, ao mesmo tempo, o ser e a missão da Igreja. Podemos dizer que a missão da Igreja é filializar o mundo, anunciar a salvação que se encontra na nossa ‘adoção filial’. Reconhecer-se amados por Deus e poder entrar num movimento de dom de si, esta é a salvação oferecida. A Igreja vive disso e dá testemunho disso: nisto ela é sacramento da salvação para todos”: G. COMEAU, *La christologie*, 68. Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *O acontecimento redentor e a sua mediação eclesial*, in SANTUÁRIO DE FÁTIMA (ed.), “*Mysterium Redemptionis*”. *Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*. Congresso de Fátima (9-12 de Maio de 2001), Fátima 2002, 482-512, particularmente 495-498.

⁵⁷ J. DUPUIS, *O diálogo inter-religioso*, 330. Cf. J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, 549-553.

⁵⁸ J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux*, 553.

1.6. A verdade cristã e sua percepção

A questão existencial fundamental que o diálogo inter-religioso coloca, em relação com o que referimos sobre a centralidade salvífica de Jesus Cristo, é a de uma possível relativização da verdade cristã ⁵⁹. De facto, a realidade de um pluralismo religioso que nos aparece como dado insuperável na nossa experiência actual do mundo traz consigo a interpeção e o desafio fulcrais – e como pressuposto básico de um verdadeiro diálogo inter-religioso – de a que a fé cristã clarifique como entende e pratica a sua convicção e pretensão de testemunho da verdade em confronto com as convicções e pretensões de verdade de outras tradições religiosas.

A referência feita até aqui aos pontos nucleares da reflexão teológica pós-conciliar nesta matéria mostra a necessidade de se superar uma concepção absolutista e exclusivista da verdade cristã, que não seja capaz de dar lugar a elementos de verdade existentes noutras tradições religiosas e dotados de relevância para a própria experiência cristã. Ao mesmo tempo, aponta a indispensável tarefa de a consciência cristã clarificar para si mesma e tornar claro aos outros que essa nova atitude não nos conduz irremediavelmente ao cepticismo ou ao relativismo, antes nos torna mais esclarecidos e responsáveis na afirmação – quanto ao modo e quanto ao conteúdo – do pensamento cristão no conjunto das religiões do mundo.

Para isso é indispensável, sem dúvida, que nos interroguemos sobre alguns pressupostos habituais, nem sempre profundamente questionados na sua consistência, na nossa maneira de conceber a “verdade” e que estejamos dispostos a reexaminar e a aprofundar a consciência sobre o modo como acedemos a ela. Trata-se de superar estreitamentos e absolutizações na concepção da verdade que, na sua pretensão de uma posse exclusiva face à experiência de verdade dos outros, segundo a lógica simplista do “sim” ou do “não”, do “tudo” ou do “nada”, não conseguem perceber até ao fim as condições da descoberta e afirmação da verdade na história, no que isso comporta inevitavelmente de realidade processual e de abertura ao futuro, e, conseqüentemente, também não são capazes de reconhecer expressões diferentes da verdade sem sentirem imediatamente comprometida a sua própria pretensão de verdade. A tarefa que aqui se apresenta – constituindo talvez mesmo a responsabilidade histórica do momento que

⁵⁹ Cf. *Christianisme et religions*, n.ºs 13-15, pp. 314 s. e n.ºs 94-105, pp. 327-329. Cf. também F. TEIXEIRA, *Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença*, in *Perspectiva Teológica* 33, n.º 93 (2002) 167-173.

vivemos neste início de milénio – consiste “em manifestar melhor que a verdade do cristianismo não é necessariamente exclusiva ou inclusiva das verdades diferentes de que dão testemunho as outras religiões”⁶⁰.

Que a fé cristã e a sua pretensão de verdade possa seguir este caminho tem, em última análise, que ver com o próprio princípio encarnacional que a funda. Isto é, que o absoluto se tenha manifestado numa e através duma particularidade histórica convida-nos a não absolutizar as nossas pretensões de verdade e a entender e praticar o cristianismo como “religião *dialogal*”, capaz de confessar o Ser absoluto que irrompeu em Jesus Cristo na nossa história sem absolutizar o cristianismo como religião histórica que exclui todas as outras⁶¹. É ainda Claude Geffré que insiste, a meu ver com razão, na dimensão quenótica do cristianismo como elemento fundamental de identidade cristã e seu modo de relacionar-se com o diferente: “É à luz do mistério da cruz que nós compreendemos melhor que a verdade cristã, longe de ser uma verdade englobante, fechada sobre si mesma, se define em termos de relação, de diálogo e mesmo de *carência*. A verdade cristã não é exclusiva, nem inclusiva face a toda a outra verdade. É singular e relativa, no sentido de *relacional* em relação a tudo o que ela não é”⁶². Certamente que a verdade cristã, acolhida pelo crente como verdade revelada e palavra definitiva de Deus, exige uma adesão e um compromisso incondicional da sua parte. Mas, pelo próprio facto da sua origem e da sua transmissão históricas, a verdade cristã traz em si mesma os seus próprios princípios limitativos, o cristianismo “reivindica certamente uma verdade absoluta mas segundo o regime histórico e, por conseguinte, limitado de toda a religião”⁶³.

⁶⁰ C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 21. Cf. ainda 21-23. Cf. sobre o que caracteriza a verdade cristã as reflexões de C. GEFFRÉ, *La vérité du Christianisme*, 184-187. Cf. ainda P. WESS, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*, 419-421.

⁶¹ Cf. C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, 63.

⁶² C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 183. Cf. ainda 182-184 e Cf. ID., *Le pluralisme religieux*, 22. “Na medida em que concebamos sempre o relativo como o contrário do absoluto, faltam-nos as palavras para sugerir o que poderia ser uma verdade cristã *relativa* no sentido de *relacional*, isto é, relativa a outras verdades”: GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 188. Relativa não é “relativística” (só verdadeira subjectivamente, objectivamente igualmente válida e assim indiferente), mas “não-absoluta”, relativamente melhor em comparação com outras ou, tudo considerado, a melhor de todas (ainda que melhorável): P. WESS, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*, 419. Cf. ainda M. BORDONI, *Verità e dialogo interreligioso*, 696.

⁶³ C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 176. “O meu compromisso absoluto face à verdade de que me reclamo não tem que comportar necessariamente um sentimento de superioridade se eu descubro que a verdade que é para mim objecto duma convicção absoluta não é nem exclusiva nem inclusiva de qualquer outra verdade. Ela é relativa pelo próprio facto da particularidade histórica da sua origem. Isso não a impede de ter um alcance universal”.

Nesta ordem de ideias, é a própria concepção de verdade na experiência cristã e na reflexão teológica que adquire um enquadramento mais adequado e mais profundo, ao entender-se que nela se trata sempre de dizer, sob diversas formas e em diversos enquadramentos, o Mistério inabarcável de Deus. A verdade cristã que a teologia pretende explicitar situa-se decisivamente na ordem do testemunho (não está simplesmente ao nível de uma mera afirmação teórica) e apresenta-se como esforço de compreensão sempre a caminho da plenitude de verdade que, em última e definitiva instância, coincide com o Mistério de Deus. Isso significa a necessidade de atender de modo particular à dimensão escatológica da verdade, tanto no que se refere às afirmações bíblicas como no que respeita às formulações da fé da Igreja no seu caminhar na história. Trata-se de reconhecer que a Igreja, em cada momento histórico do seu viver, em razão também dos seus limites e fragilidades, não possui reflexa e adequadamente a plenitude da verdade que é chamada a testemunhar, que a tensão escatológica faz estruturalmente parte da existência cristã individual e comunitária, também no que respeita à percepção da verdade a anunciar e testemunhar⁶⁴.

É assim perceptível que o único caminho de entendimento e convergência possíveis no diálogo inter-religioso, onde cada um dos parceiros se entende, à partida, numa relação absoluta com a sua própria verdade, vai no sentido de se ajudar a descobrir em comum – e isto corresponde à referida percepção mais autêntica da verdade cristã – a necessidade de uma abertura radical a uma Verdade maior e mais profunda que supera o carácter parcial da nossas verdades sempre particulares e marcadas pela historicidade do viver humano. A esta luz as diversas pretensões de verdade podem ser vistas, devem mesmo ser compreendidas num contexto de relação, numa relacionalidade dialógica que obriga cada uma das partes a partilhar em comum as próprias perspectivas e experiências. “Este partilhar da verdade não conduz nem ao relativismo nem ao ceticismo. Testemunha só o carácter inacessível da verdade absoluta que coincide com o mistério de Deus”⁶⁵.

⁶⁴ Cf. H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode*, in *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 47 s.

⁶⁵ Cf. C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux*, 22. “Os parceiros cristãos não se limitarão, portanto, a dar, mas receberão também algo. A ‘plenitude’ da revelação em Jesus Cristo não os dispensa de escutar e receber. Não detêm o monopólio da verdade divina. Devem, antes, deixar possuir-se por ela. Mesmo sem ter escutado a revelação de Deus em Jesus Cristo, os seus interlocutores no diálogo

Do ponto de vista cristão, o desafio consiste em fazer deste carácter relacional da verdade que se pretende afirmar, desta disponibilidade para a partilha com outras experiências religiosas, uma possibilidade real de afirmar e transmitir mais adequada e crívelmente o que significa a nossa fé inalienável na unicidade de Cristo, único mediador entre Deus e os homens. Essa é a tarefa nuclear que impende sobre nós em termos de identidade pessoal e de consciência histórica eclesial.

1.7. O lugar inalienável da consciência pessoal na busca e na afirmação da verdade

Um elemento decisivo para a possibilidade do diálogo inter-religioso foi dado pelo reconhecimento, no Concílio Vaticano II, do direito à liberdade religiosa. Tratou-se de uma verdadeira viragem epocal relativamente a posições assumidas no século XIX, onde, embora sob pressupostos culturais e sociopolíticos diferentes, se afirmava precisamente o contrário. Superando uma visão abstracta, que contrapunha os “direitos da verdade” à ausência de direitos por parte do erro, o Concílio olha para a dignidade inalienável da pessoa e afirma, em todas as suas consequências, a nível pessoal e comunitário, o direito à liberdade religiosa (e concomitantemente, como seu pressuposto radical, a liberdade de consciência) ⁶⁶. Cada pessoa tem o direito e o dever de procurar a verdade e não pode ser coagida nesta busca e na decisão que vier a tomar em consequência dessa procura, quer ela vá num sentido quer noutro ⁶⁷. A verdade não pode ser buscada senão de acordo com a dignidade da pessoa humana (*Dignitatis Humanae*, 2). De resto, como diz *Dignitatis Humanae*, 1, a verdade só se impõe – só se pode impor – pela sua própria força. A liberdade religiosa, pressupondo a liberdade de consciência, é verdadeiramente a pedra angular da liberdade humana e seus caminhos na história.

Todos hoje reconhecemos o facto de que, na história da Igreja, se procurou às vezes formular uma pretensão absoluta de verdade sem ter em

podem, com efeito, estar mais profundamente submetidos a essa Verdade que eles ainda procuram, mas cujos raios irradiam as suas tradições religiosas (cf. *Nostra aetate*, 2). Podemos dizer, com toda a certeza, que, pelo diálogo, os cristãos e os outros ‘caminham juntamente à procura da verdade’ (*Diálogo e missão*, 13)”: J. DUPUIS, *O diálogo inter-religioso*, 336 s. Cf. 330.

⁶⁶ J. E. B. de PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft in ökumenischer Perspektive. Ein Vergleich zwischen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche (insbesondere von 1937 bis 1966)*, Münster 1975, 233-253.

⁶⁷ Cf. P. VALADIER, *Petite Apologie de la conscience*, in *Études* 370 (1989) 371-382.

atenção estes pressupostos elementares decorrentes da dignidade humana e da busca da verdade em consonância com as exigências dessa dignidade. Assim, não houve também capacidade e possibilidade de compreender e acolher que a percepção da verdade e a adesão do coração são necessariamente mediadas, exteriormente, pelo contexto histórico-cultural em que se vive, e, interiormente, pela voz da própria consciência, esse santuário onde o ser humano se encontra só diante do Mistério de Deus. “Concretamente, é na prática sincera do que é bom nas suas práticas religiosas e seguindo as directivas da sua consciência, que os membros das outras religiões respondem positivamente ao apelo de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo mesmo se eles não o reconhecem e não o confessam como o seu Salvador (cf. AG 3, 9, 11)” ⁶⁸.

O diálogo inter-religioso – certamente nos seus pressupostos sociais e exteriores, mas sobretudo no que respeita à atitude do coração – só pode existir se houver verdadeira liberdade religiosa e de consciência, possibilitando um clima de profundo respeito pelas convicções do outro. Daí a importância do reconhecimento da liberdade religiosa como um direito inalienável não só das pessoas na sua vida individual mas também das comunidades religiosas enquanto tais. De facto, sem o pressuposto e a garantia da liberdade religiosa não é possível haver verdadeiro diálogo. Só no reconhecimento e no fomento da liberdade, em geral mas também no que respeita ao âmbito religioso, poderá haver “aquele clima de respeito e de confiança que é necessário para uma relação frutuosa” ⁶⁹.

Cada pessoa que adere a uma religião vive na convicção de ser esse o caminho verdadeiro em termos de verdade e de salvação. Aqui, em última análise, só há o caminho do diálogo de consciências. Todas as pretensões do carácter absoluto da revelação cristã são condenadas ao fracasso se não tiverem em conta, no confronto de ideias mas sobretudo no diálogo existencial quotidiano, o lugar inalienável da consciência na percepção da verdade.

⁶⁸ *Dialogue et Annonce*, nº 29, p. 273.

⁶⁹ M. L. FITZGERALD, *Fondamenti Teologici*, 265. Cf. G. LAJOLO, *La libertad religiosa: piedra angular de la dignidad humana. El arzobispo Lajolo y los desafíos contemporáneos a la libertad religiosa*, in *Zenit*, 20-12-2004, 1-7.

2. Alguns pressupostos e consequências

2.1. A identidade cristã como identidade dialógica e em processo

À luz do que acabámos de referir, o diálogo inter-religioso pressupõe e tem como consequência uma percepção qualitativamente diferente do que é a identidade cristã. Esta não se define nem se encontra no auto-isolamento, num fechar-se sobre si mesmo, mas na abertura ao outro.

Não há dúvida que o verdadeiro diálogo pressupõe uma consciência firme da própria identidade, não pode pôr entre parêntesis elementos que ponham em causa a integridade da própria fé. Não se dialoga verdadeiramente se o ponto de partida ou o ponto de chegada estão marcados por uma atitude relativista, onde não há lugar para a convicção e a pretensão de procurar afirmar a verdade em todas as suas consequências. Dialoga-se, sim, porque só desse modo se realiza a nossa verdadeira identidade como pessoas e como crentes. Ou seja, a pretensão de afirmar a verdade não acontece a partir de uma identidade fechada e definida unilateralmente, mas numa consciência de que se tem de estar e entrar em relação com outras pessoas e outras pretensões de verdade, plenamente inseridos no mundo que nos rodeia. Sem negar ou menosprezar a tensão inevitável que aqui existe entre compromisso pessoal (a adesão à verdade em que se acredita) e a abertura ao outro (à verdade que ele julga dever afirmar e propor), o caminho a seguir tem um horizonte iniludível: tanto a nível individual como eclesial, a identidade cristã – da pessoa e da Igreja – só pode ser vivida como identidade aberta ao diálogo, como identidade em processo de diálogo⁷⁰.

Falar de identidade em processo de diálogo não é, certamente, uma realidade óbvia face a tendências históricas absolutistas ligadas à pretensão de falar em nome de Deus e de ter a posse exclusiva da verdade salvífica, ao ponto de que não só não se sentia a necessidade de encetar caminhos de diálogo como, com frequência e em termos de prática maioritária, não houve a capacidade de respeitar os que não reconheciam essa verdade⁷¹. Hoje, a necessidade de se assumir inequivocamente uma mentalidade e

⁷⁰ “O empenhamento na fé pessoal e a abertura ao ‘outro’ devem, portanto, combinar-se. Uma cristologia ‘constitutiva’ que professe a salvação universal no acontecimento de Jesus Cristo parece ser possível numa e noutra. A identidade cristã está ligada à fé na mediação ‘constitutiva’ e na ‘plenitude’ da revelação divina em Jesus Cristo, mas estas devem ser entendidas sem reducionismo, por um lado, e sem absolutismo exclusivo, por outro”: J. DUPUIS, *O diálogo inter-religioso*, 333. Cf. 331-338.

⁷¹ *Novo Millenio Ineunte*, 35.

uma atitude de diálogo como elementos indeclináveis da própria identidade é percebida não só como uma exigência antropológica basilar, também em consequência da pluralidade da sociedade moderna e seus pressupostos, mas sobretudo como algo que brota de elementos fundamentais implicados numa adequada compreensão da revelação e da fé: desde o próprio Mistério de Deus como comunhão dialogal à revelação como acontecimento dialógico que envolve a resposta humana ao dom de Deus, desde a compreensão da Igreja como comunidade dialógica na sua busca e testemunho da verdade ao entendimento dialogal da sua própria missão. “A Igreja – formulou programaticamente Paulo VI na *Ecclesiam Suam* – deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio”⁷².

Em última análise, tudo radica no modo como a Igreja se define em relação ao dom universal da salvação e sua mediação: a Igreja é sacramento, não é simplesmente o lugar de salvação (ainda que o seja também). Nesta linha sacramental, a sua identidade tem de ser encontrada, afirmada e aperfeiçoada em diálogo, em relação com o outro. Daí a importância crucial de se pensar e de se procurar realizar uma vida como Igreja em diálogo. Trata-se de perceber até ao fim e de exprimir em todas as suas consequências que uma atitude fundamental e estrutural de diálogo é exigência da nossa própria condição cristã⁷³, que a verdadeira identidade cristã só se afirma e se vive em processo de mudança e de conversão, de abertura aos sinais com que Deus nos interpela no nosso caminhar na história⁷⁴.

⁷² PAULO VI, *Ecclesiam suam. Sobre os caminhos da Igreja: a consciência, a renovação e o diálogo*, Lisboa 3/1967, p. 38.

⁷³ “A identidade religiosa constrói-se em relação com outros. O cristianismo, como toda a religião, não é um movimento que leve o sujeito a isolar-se dos demais ou a excluí-los. Pelo contrário: dizer Deus e chamar a Deus Pai é reconhecer que todos somos irmãos. De nenhum modo pode entender-se a recuperação ou a construção da própria identidade em termos de oposição, mas de reconhecimento e de diálogo com os outros. Só quando dermos a isso fórmulas de realização concreta, promoveremos de verdade o diálogo inter-religioso, porque só então veremos que dialogar com o outro não é um acrescento ao nosso ser, mas uma exigência da nossa própria condição cristã”: J. MARTÍN VELASCO, *Hay crisis de Dios, incluso en las instituciones religiosas*, in *Vida Nueva* 2440, 26.09.2004, 10.

⁷⁴ “Sem cair no relativismo, eu posso continuar-se a reclamar-me da verdade cristã, mostrando ao mesmo tempo respeito e estima pelas verdades diferentes encarnadas nas outras tradições religiosas. E o diálogo sincero e sem a priori leva-me, antes, a uma certa *conversão* na maneira de confessar e de compreender a minha própria verdade. Com efeito, só na experiência do diálogo com o outro posso descobrir que eu não verifico, nem intelectual nem existencialmente, a verdade da qual de que sou testemunha”: GEFFRÉ, *La vérité du christianisme*, 189 s. Cf. M. L. FITZGERALD, *Testimoni di un solo Signore*, 401 s.

A esta luz percebe-se como não pode haver contradição entre diálogo e anúncio, entre atitude dialogante e clareza da proposta cristã. O diálogo não é só uma condição prévia necessária à missão, mas constitui mesmo uma dimensão interna da missão. Numa frase lapidar da *Redemptoris Missio*, 55 lê-se: “O diálogo inter-religioso faz parte missão evangelizadora da Igreja. Entendido como método e meio para um conhecimento e enriquecimento recíproco, ele não está em contraposição com a missão *ad gentes*; pelo contrário tem laços especiais com ela e constitui uma sua expressão”⁷⁵.

Percebe-se então também como o futuro do diálogo inter-religioso depende da nossa capacidade de educar pessoas (cristãos) para um entendimento e uma vivência existenciais da sua identidade em processo de diálogo⁷⁶. Uma identidade onde há lugar para o enriquecimento mútuo graças à experiência e ao testemunho do outro, na certeza de que a fidelidade à busca da verdade e às interpelações do Espírito não é exclusiva, nem garantidamente antecipada, no seio da Igreja católica. Nessa abertura à experiência e ao testemunho do outro os cristãos podem descobrir de maneira mais profunda dimensões do mistério do amor de Deus que tinham percebido menos claramente ou que haviam sido transmitidos menos perceptivelmente por traços da tradição cristã: “Eu creio que a verdade foi revelada por Jesus Cristo, mas, sozinho, não posso compreender toda a verdade cristã. A revelação não é parcial. Mas eu, sozinho, não posso entrar no mistério de Cristo. Necessito do outro e de dialogar com os judeus, os muçulmanos, os budistas, para compreender melhor e distinguir tudo o que se pode deduzir da minha própria fé”⁷⁷. Entende-se, então, que o diálogo inter-religioso não serve de meio em ordem a atingir

⁷⁵ *Redemptoris Missio*, 55.

⁷⁶ Cf. a este propósito todo o fascículo da revista *Spiritus* 169 (2002), subordinado ao tema “Se convertir au dialogue” bem como o n° 5 dos *Quaderni di Studi Ecumenici* (2002), em particular as páginas 83-105. Cf. igualmente P. SGROI, *Per una teologia del dialogo. La koinonía come fondamento dell' ecumenismo, del dialogo interreligioso e delle teologie del pluralismo religioso*, in *Studi Ecumenici* 20 (2002) 143-152 (1) e 403-427 (2). Uma perspectiva ortodoxa encontra-se em D. PAPAN-DREOU, *Möglichkeit und Notwendigkeit interreligiöser Dialoge*, in *Una Sancta* 53 (1998) 115-125.

⁷⁷ TH. RADCLIFFE, cit. sem qualquer outra indicação em R. M. NOGUÈS, *El futuro del cristianismo*, in *Selecciones de Teología* 162 (2002) 128 [original: *El futur del cristianisme*, in *Quaderns per a la solidaritat*, n°13, julio 2001]. Na distinção entre verdade absoluta e verdade relativamente melhor é possível pensar “que elementos particulares da verdade e santidade, que correspondem ao que Deus queria revelar em Jesus Cristo, são melhor vistos e vividos fora da Igreja católica e também fora do cristianismo do que na doutrina e na práxis da Igreja católica”: P. WESS, *Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch*, 419.

um fim ulterior – tanto de um lado como de outro, a ‘conversão’ de um parceiro à tradição religiosa do outro –, antes a finalidade própria do diálogo inter-religioso “é, em última análise, a conversão comum dos cristãos e dos membros das outras tradições religiosas ao mesmo Deus – o Deus de Jesus Cristo – que os chama conjuntamente, interpelando uns através dos outros”⁷⁸.

2.2. A consciência da real pluralidade que tece a humanidade

É indiscutível que hoje vamos tendo uma consciência progressiva, nalguns casos mesmo uma consciência aguda, do pluralismo das culturas humanas e das tradições religiosas, bem como do direito à diferença de cada uma delas. Estamos numa encruzilhada que desafia a nossa maneira de nos situarmos no mundo e de entender e procurar realizar a missão da Igreja, a forma como vivemos a nossa identidade de cristãos e cidadãos, o serviço que a Igreja, que no Credo professa a sua catolicidade, pode e deve prestar neste mundo.

Um aspecto básico, elementar mesmo, tem que ver com o sentido real da pluralidade que tece a humanidade tanto em sentido sincrónico como diacrónico. Nos dias de hoje, é de importância crucial ter-se uma consciência bem viva de que a humanidade só existe como realidade pluralmente constituída por um conjunto muito diversificado de elementos: de ordem rática, linguística, cultural, religiosa, de consciência histórica, de acesso ao desenvolvimento, de percepção dos valores. Trata-se de perceber as riquezas que isto representa, mas também os limites e os desafios que contém. O diálogo inter-religioso insere-se assim em todo um conjunto de experiências humanas que, simultaneamente, sugerem que é preciso e o que vale viver em conjunto, mas também que é indispensável e o que vale respeitar as diferenças, perceber o outro na sua alteridade e na sua irreduzível identidade, buscar referências humanitárias comuns que sejam capazes de evitar processos de progressiva destruição da humanidade.

A Igreja católica vai percebendo – não sem dificuldades, tensões e contradições – que a comunhão na mesma fé não impede, antes exige uma pluriformidade de teologias, de espiritualidades, de expressões litúrgicas, de estruturas comunitárias⁷⁹. A identidade da Igreja na fidelidade ao único

⁷⁸ J. DUPUIS, *O diálogo inter-religioso*, 337 s. Cf. F. TEIXEIRA, *Diálogo inter-religioso*, 155-177.

⁷⁹ J. E. BORGES de PINHO, *Unidade e pluralidade na Igreja*, in J. CARREIRA DAS

Evangelho não requer uma uniformidade de expressão e de formulação em todos os níveis, em todas as situações, antes há necessariamente lugar para uma diversidade católica na unidade da comunhão. A verdade da salvação deve ser transmitida e recebida de novo pelos fiéis de todas as épocas e em todos os lugares do mundo, em resposta à diversidade e à complexidade da experiência humana.

A grande oportunidade do diálogo inter-religioso para a vivência da catolicidade da Igreja situa-se aqui. Mas a concretização prática desta catolicidade pressupõe uma enorme grandeza de espírito, a capacidade de superar a tendência para o pensamento unitário universal em favor de uma visão que consiga pensar na sua complexidade a unidade plural, integrar unidade e diversidade, apreciar positivamente a pluriformidade na vida humana e na expressão da fé, perceber como as riquezas diversas são indispensáveis para uma humanidade reconciliada. Temos de fazer a aprendizagem de uma humanidade ao mesmo tempo una e plural.

2.3. Diálogo inter-religioso como tarefa quotidiana diversificada

Certamente que há e pode haver diversas formas de diálogo inter-religioso. Vários documentos do magistério têm tipificado neste âmbito quatro formas de diálogo: o diálogo da vida, da acção, do intercâmbio teológico e da experiência religiosa⁸⁰. Dentro dessa pluralidade possível, o fundamental consiste em perceber que não existe diálogo inter-religioso em abstracto, mas que ele só tem sentido e acontece como realidade concreta, situada em contextos específicos. Mesmo que o tenhamos de pensar à luz de princípios e de critérios, não há o diálogo inter-religioso em geral, mas só e sempre como realidade na vida de pessoas e grupos humanos inseridos numa dada situação social, cultural, política. Isto quer dizer que o sucesso do diálogo inter-religioso depende da capacidade de se ter em conta as histórias e situações particulares de cada país e de cada cultura⁸¹.

NEVES e outros, *Cristãos na transição do milénio. XXI Semana de Estudos Teológicos, 7-11 de Fevereiro de 2000*, Lisboa 2001, 91-123; ID., *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, 238-252.

⁸⁰ *Diálogo e missão*, n.ºs 28-35, pp. 824 s.; *Dialogue et Annonce*, n.ºs 42-46; pp. 278-281; *Redemptoris Missio*, n.º 57. Cf. ainda M. AMALADOSS, *Religiões: violência ou diálogo?*, in *Perspectiva Teológica* 34, n.º 93 (2002) 189 ss.; P.-F. DE BÉTHUNE, *Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle*, in *Nouvelle Revue Théologique* (1999) 557-572; H. BIENER, *Interreligiöser Dialog als Beitrag zu einer lokalen "Kultur der Koexistenz"*, in *Una Sancta* 59 (2004) 82-91.

⁸¹ "Todos os fiéis e comunidades cristãs são chamados a praticar o diálogo, embora não seja no mesmo grau e forma": *Redemptoris Missio*, 57.

Naturalmente que no comum das situações e das nossas experiências habituais em Portugal a maioria das pessoas não sente ainda a necessidade de praticar, activa e amplamente, no dia a dia o diálogo inter-religioso. Isso talvez impeça que se tome consciência mais precisa de que o diálogo inter-religioso só tem futuro na medida em que for percebido como realidade interpelativa no quotidiano e de que os progressos neste caminho dependem dessa aparentemente insignificante realidade de todos os dias. O diálogo inter-religioso só pode construir-se no contacto pessoal, num clima de proximidade de relação, numa atitude de disponibilidade para o encontro, através de projectos simples de cooperação no simples quotidiano: "Nós não falamos tanto de diálogo inter-religioso como de encontro, porque antes de dialogar há que encontrar-se, viver uma convivência que vá até à amizade e à fraternidade, ... e depois podemos falar da nossa fé. A Igreja deve ajudar a criar esta convivência e amizade para que algum dia se possa abrir outro caminho"⁸².

O diálogo inter-religioso passa por gestos insignificantes, por pequenos passos, em que se dá a conhecer a sua própria especificidade, que recusa as simplificações apressadas, que não ignora as diferenças, por vezes profundas. Aquilo que chamamos genericamente de religiões não cristãs têm situações e rostos muito diversificados, tanto a nível universal (não constituem unidades presididas por uma autoridade de referência) como local (emergem mais como indivíduos e grupos do que como comunidades bem delimitadas na sua especificidade própria). Isso mostra como é necessário ouvir os cristãos que existencialmente são confrontados com experiências concretas do diálogo inter-religioso e com as questões colocadas nesse diálogo.

2.4. Diálogo inter-religioso ao serviço da humanização do Homem e do mundo

O diálogo inter-religioso só tem sentido no horizonte do Humano. A atitude religiosa, as religiões como tais, precisamente na medida em que apontam para a salvação do homem, não são um fim em si mesma, antes

⁸² *Arzobispo de Rabat*: "Un cristiano puede ser feliz en el mundo musulmán". *Monseñor Vincent Landel pide a los europeos identidad propia y acogimiento*, in *Zenit* 23.1. 2005, 1. "O que vivemos como Igreja cristã em Marrocos não é um modelo ou um exemplo, mas parece-se com a Igreja na Europa, porque se pode comparar o mundo islâmico com o mundo laico, no qual a Igreja deve ter uma presença gratuita, mostrando um caminho de verdade, para ajudar o povo a descobrir Deus e a importância da religião na sua vida": ID. Cf. ainda B. STUBENRAUCH, *Dogma dialógico: el diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Bilbao 2001, 314 s.

têm de ser suportadas e estar envolvidas pela consciência e pelo sentido prioritários que cabe à afirmação e à prática dos valores humanos inalienáveis e das exigências básicas comuns numa humanidade a caminho. O diálogo inter-religioso não teria sentido se não se abrisse ao diálogo com todos quantos buscam construir um mundo mais humano, na verdade, na justiça, na liberdade e na paz.

Para uma Igreja que se entende ao serviço do Reino de Deus, que se situa na tensão entre o Reino de Deus e o testemunho no mundo da fraternidade humana, o que está em causa na atitude de diálogo e suas diversas expressões é, precisamente, a busca do verdadeiramente Humano à luz de Deus, é a capacidade de corresponder ao dom, à tarefa e à responsabilidade de ir ajudando a construir um mundo mais humano. Escreveu J. Moltmann: “Ser cristão não é em si mesmo já a plenitude do ser homem, mas é um caminho histórico e uma promessa em ordem à plenitude do ser homem. Pois não se é homem para ser cristão, mas cristão para ser homem. O que o ser homem tem de comum e verdadeiro pode buscar-se a modo de hipótese na origem dos povos, mas realmente só se encontra no futuro histórico: é o *homem humano* numa *sociedade humana universal*”⁸³.

Estando ao serviço da busca de valores comuns para progredir na fraternidade humana, o diálogo inter-religioso enfrenta os desafios próprios contidos na busca de parâmetros éticos universais, tem a responsabilidade de ajudar a defender aquilo que é essencial para a sobrevivência da humanidade e para o processo de humanização do mundo, em termos de justiça, de liberdade e de paz⁸⁴. É o desafio de ir ajudando a construir uma ética planetária para todos os homens e mulheres, para além da diversidade de religiões e das opções éticas subjectivas⁸⁵. O que tem de acontecer sem

⁸³ J. MOLTSMANN, *Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, in *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 629. “A universalidade histórica de Jesus Cristo salvador depende ainda do testemunho de vida de seus seguidores. É importante que Jesus Cristo seja proclamado não só nas confissões de fé, mas também na vivência salvífica dos cristãos. Cada vez que o Reino de Deus se torna realidade na história, cada vez que acontece salvação na família humana, a mensagem salvífica cristã recebe maior *credibilidade* e, com ela, o seu núcleo Jesus Cristo. O voltar-se para o seu semelhante, sobretudo para o necessitado e o pobre, é não só decisivo em vista da salvação de cada um (Mt 25, 31-46), mas também muito contribui para uma universalidade histórica da pessoa de Jesus Cristo”: M. de F. MIRANDA, *Jesus Cristo*, 263.

⁸⁴ JOÃO PAULO II, *La vie, le pain, la paix et la liberté. Discours du Pape Jean Paul II au corps diplomatique*, in *La Documentation Catholique* 2329 (2005) 112-116. Cf. ainda CARDINAL G. DANNEELS, *Religions et paix. À l'occasion du 40^e anniversaire de Pacem in Terris*, in *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003) 529-540; A. TORRES QUEIRUGA, *El Dios revelado*, 44-46.

⁸⁵ Cf. H. J. MÜNK, *Weltethos im Dialog der Religionen*, in *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 33-41; C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, 59-61.

ilusões idealistas: não se pode ignorar que, se tem havido e há “patologias da razão”, também há as “patologias da religião”.

Sob este horizonte de abertura à plenitude do Humano em Deus e pelo poder de Deus, o cristianismo, as Igrejas cristãs poderão tomar consciência mais apurada e fiel da sua verdadeira identidade e missão no meio das religiões. Nessa perspectiva os caminhos do diálogo inter-religioso podem ser um contributo decisivo para que as Igrejas cristãs percebam melhor, mais conscientemente, que continuam muitas vezes a esquecer o essencial, perdendo-se em disputas e conflitos que as descredibilizam e não servem o bem da humanidade⁸⁶. Os desafios do diálogo inter-religioso podem assim ajudar os cristãos a perceberem melhor que a singularidade do anúncio cristão passa decisivamente por um testemunho inequívoco do amor misericordioso de Deus, que nos torna capazes de compreensão do outro, de abertura ao diferente, de confiança realista num futuro de esperança, de compromisso comum na construção desse futuro. Apesar dos conflitos insanáveis, das tensões dolorosas, dos impasses aparentemente inultrapassáveis que marcam o nosso mundo, é esta a esperança que o testemunho cristão do Evangelho de Jesus é chamado a sinalizar e a actualizar no conjunto das religiões, apresentando-se e propondo-se como “um caminho messiânico em ordem a uma possível, futura e comum realização plena do ser homem”⁸⁷.

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

⁸⁶ Cf. M. L. FITZGERALD, *Testimoni de un solo Signore*, 404-407 e 411.

⁸⁷ J. MOLTSMANN, *Christsein*, 626.