

O diálogo inter-religioso numa sociedade pluralista

No presente contexto do pluralismo religioso, o diálogo inter-religioso tornou-se de primordial importância para a vida do mundo. Para que este diálogo possa ser frutuoso é necessário que os cristãos tenham uma avaliação positiva das outras tradições religiosas. Impõe-se acrescentar que, na actual situação do mundo, o diálogo se torna ainda mais imperativo. Os recentes acontecimentos que sacudiram o mundo, e que continuam a perturbá-lo tão profundamente, são disso prova chocante. O mundo parece incapaz de manter a paz entre os povos: por outro lado, as religiões, que deveriam ser um elemento conducente à paz universal, foram as mais das vezes utilizadas ao longo da história para promover conflitos e guerras entre os povos. Hans Küng escreveu o seguinte: «Não pode haver paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não pode haver diálogo entre as religiões sem procura de um fundamento teológico.» Isto quer dizer que, para assegurar a paz no mundo, é necessário um diálogo inter-religioso sincero, teologicamente fundado numa avaliação positiva das tradições religiosas.

Não se pode negar que através dos séculos o cristianismo manteve, frequentemente, uma avaliação negativa das outras religiões, levando a atitudes igualmente negativas a respeito dos seus membros. Enquanto cristãos, devemos estar conscientes desse passado de contencioso, se queremos ajuizar, de maneira honesta, os acontecimentos recentes e a situação presente do mundo. Assim, as questões a colocar são as seguintes: Que nova avaliação teológica, enquanto cristãos, devemos fazer e promover das outras tradições religiosas? Que novas atitudes com respeito aos membros das outras religiões, devemos ter e promover entre os outros?

Recentemente, a autoridade doutrinal da Igreja insistiu na necessidade e importância do diálogo inter-religioso no mundo de hoje. Vale a pena citar alguns documentos próximos, especialmente adaptados ao nosso tempo. Na carta apostólica *Novo Millenio Ineunte*, no início do novo milénio (2001), o papa João Paulo II falava «do grande desafio do diálogo inter-religioso». E acrescentava: «Na situação de um pluralismo cultural e religioso mais acentuado, como se prevê na sociedade do novo milénio, o diálogo inter-religioso é igualmente importante para criar uma segura premissa de paz e afastar o espectro funesto das guerras de religião que já cobriram de sangue muitos períodos da história da humanidade. O nome do único Deus deve tornar-se cada vez mais aquilo que é: um nome de paz, um imperativo de paz» (n. 55).

Há alguns anos atrás, na carta apostólica *Tertio Millenio Advéniente*, que anunciava o novo milénio já próximo (1994), o Papa propunha a toda a Igreja uma atitude de penitência pelos pecados dos cristãos ao longo dos séculos relativamente aos membros das outras religiões. Escrevia: «Um capítulo doloroso, sobre o qual os filhos da Igreja não podem deixar de se voltar em espírito de penitência, consiste na aquiescência manifesta, especialmente durante alguns séculos, de métodos de intolerância e até de violência ao serviço da verdade» (n. 35). E acrescentava: «No limiar do novo milénio, os cristãos devem pôr-se humildemente diante do Senhor para se interrogarem sobre as responsabilidades que tiveram nos males do nosso tempo» (n. 36). Durante uma celebração solene de penitência e perdão que teve lugar em Roma, na basílica de S. Pedro, em Março de 2000, coube ao cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, reconhecer-lo publicamente e pedir perdão, pois «também homens de Igreja, em nome da fé e da moral, recorreram por vezes a métodos não evangélicos sob pretexto da defesa da verdade». Estas discretas palavras escondem muitos pecados. Perdoar e pedir perdão foi o tom geral da cerimónia. Esperava-se, da parte de todos, na Igreja e fora dela, uma purificação da memória e das memórias que pudesse conduzir a atitudes recíprocas renovadas e abertas.

Contudo, por mais importante que seja a purificação da memória, ela não basta por si mesma. É também necessária uma purificação da linguagem e do pensamento teológico. À parte as atitudes frequentemente hostis mantidas no passado em relação a membros das outras tradições religiosas, impõe-se mencionar as avaliações tradicionalmente negativas e derogatórias do seu património cultural e religioso que atravessaram os séculos. A pretensão

de ser «a única verdadeira religião» foi expressa de modo ideológico no axioma «fora da Igreja não há salvação». A Igreja era considerada como a «arca de Noé» fora da qual estávamos irremediavelmente perdidos. Que semelhante axioma, entendido de maneira rígida, se tenha mantido durante séculos, a doutrina oficial da Igreja é objecto de vergonha, pela qual devemos pedir perdão a Deus e aos homens.

A terminologia teológica em uso mesmo hoje entre muitos pregadores e teólogos conserva ainda traços de expressões a respeito dos «outros» que são claramente pejorativas. Fala-se ainda de «pagãos», e até de «infiéis» e «não-crentes». «Infiéis» a quem ou a quê, pode-se perguntar! O próprio termo de «não-crentes» deveria ser considerado ofensivo. Que pensaríamos nós se os «outros» nos considerassem e chamassem «não-hindus» ou «não-budistas»? As pessoas devem ser chamadas na base da autocompreensão que têm de si mesmas, não da avaliação estranha preconceituosa.

O mundo pluri-étnico, pluricultural e pluri-religioso do nosso tempo, requer, de todas as partes, um «salto de qualidade» proporcional à situação, se desejamos fruir de relações mútuas positivas e abertas, caracterizadas pelo diálogo e colaboração entre os povos, as culturas e as religiões do mundo. Nada menos que uma verdadeira conversão das pessoas e grupos religiosos será suficiente para levar à paz entre as religiões, sem a qual – como foi recordado atrás – não pode haver paz entre os povos.

Que se entende, então, por mútua conversão? Esta conversão requer, antes de tudo, uma verdadeira «sim-patia» ou «em-patia», que nos ajudará a compreender os «outros» tal como se compreendem a si mesmos, e não como nós – frequentemente devido a tenazes preconceitos tradicionais – pensamos saber que eles são. O que se exige é um acolhimento sem restrições dos outros na sua diferença, na sua irredutível identidade. O desafio, mas também a graça do diálogo inter-religioso, consiste nesse acolhimento dos outros nas suas diferenças.

A conferência terá duas partes. Na primeira, coloca-se a questão de saber qual é, do ponto de vista cristão, o fundamento teológico do diálogo inter-religioso; na segunda, analisa-se, por um lado o seu desafio e, por outro, os seus frutos e benefícios.

I. Fundamento teológico do diálogo

Para estabelecer o fundamento das «relações da Igreja com as religiões não cristãs» e, em particular, o do diálogo inter-religioso, a declaração *Nostra aetate* do Concílio Vaticano II afirmava que «todos os povos formam (...) uma só comunidade; têm uma só origem, pois Deus fez habitar toda a raça humana à face da terra; têm também um único fim último, Deus, cuja Providência, testemunhos de bondade e desígnios de salvação se estendem a todos» (n. 1). O diálogo, portanto, deve ser instaurado sobre um duplo fundamento: a comunidade que tem a sua origem em Deus através da criação, e o seu destino n' Ele por meio da salvação em Jesus Cristo. Nada se diz a respeito da presença e acção do Espírito de Deus actuante em todos os homens e em todas as tradições religiosas.

De facto, sabe-se que foi apenas progressivamente que o Concílio redescobriu a eficácia do Espírito, e que os frutos dessa redescoberta se encontram principalmente na constituição *Gaudium et spes*. Para além disso, é preciso reconhecer que o Concílio tomou nota da eficácia universal do Espírito de Deus entre todos os homens, nas aspirações terrenas da humanidade universal, como a paz e a fraternidade, o trabalho e o progresso, mais do que nas suas aspirações e acções propriamente religiosas.

Que o Espírito de Deus está universalmente presente e a actuar na vida religiosa dos «outros» e nas tradições religiosas às quais eles pertencem, tal como está entre os cristãos e na Igreja, deveria ser uma descoberta pós-conciliar. A importância desta visão para o fundamento teológico do diálogo inter-religioso não pode escapar à nossa atenção: constitui um seu terceiro elemento de base. Mas semelhante visão só lentamente se impôs. Não se encontram traços dela no magistério de Paulo VI. Para o confirmar, basta observar que na exortação *Evangelii nuntiandi* (1975), que resume o trabalho do Sínodo dos bispos sobre a evangelização no mundo moderno, o Espírito não aparece senão como estímulo à Igreja, tornando-a apta a cumprir a sua missão evangelizadora (n. 75), que consiste primeira e principalmente no anúncio do Evangelho.

A presença e acção universal do Espírito de Deus entre os «outros» e nas suas tradições religiosas representa o mais importante contributo de João Paulo II ao fundamento teológico do diálogo inter-religioso. Não é necessário citar todos os textos. Bastará recordar as suas ideias principais. O Papa afirma que a «firme crença» dos adeptos das outras religiões é «também ela um efeito

do Espírito de verdade que actua para lá dos limites visíveis do Corpo místico» (*Redemptor hominis*, 6). No importante discurso que pronunciou perante os membros da cúria romana, em 22 de Dezembro de 1986, o Papa pretendeu justificar teologicamente o «acontecimento» da Jornada mundial de oração pela paz que havia tido lugar, dois meses antes, em Assis. Retomando, então, a questão do fundamento teológico do diálogo tal como tinha sido exposto no Concílio – unidade de origem e de destino em Deus de todo o género humano por meio da criação e da redenção –, ele via aí um «mistério de unidade» que une todos os seres humanos, independentemente das diferenças presentes nas circunstâncias das suas vidas: «As diferenças são um elemento menos importante em relação à unidade, que, ao contrário, é radical, fundamental e determinante» (n. 3) ¹. E insiste: À luz desse duplo «mistério de unidade», «as diferenças de todo o género, e em primeiro lugar as diferenças religiosas, na medida em que são redutoras do desígnio de Deus, revelam-se, com efeito, como pertencendo a uma outra ordem (...) [Elas] devem ser superadas no progresso para a realização do grandioso desígnio de unidade que preside à criação» (n. 5). Apesar destas diferenças, entendidas por vezes como insuperáveis, todos os homens «estão incluídos no grande e único desígnio de Deus, em Jesus Cristo» (*ibid.*). «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» (n. 7). Estas «sementes do Verbo» espalhadas entre os outros constituem o fundamento concreto do diálogo inter-religioso encorajado pelo Concílio.

A este «mistério de unidade», fundamento do diálogo, o Papa acrescentava, contudo, um terceiro elemento, a presença actuante do Espírito de Deus na vida religiosa dos «outros», em particular na sua oração: «Podemos, com efeito, reter – escreve ele – que toda a oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo que está misteriosamente presente no coração de toda a pessoa humana» (n. 11).

Seria necessário citar longamente o texto da encíclica *Dominum et vivificantem* (1986), sobre o Espírito Santo, na qual o Papa alarga o seu discurso através do desenvolvimento teológico de um poderoso sopro sobre a presença universal do Espírito ao longo da

¹ V. COMISSÃO PONTIFÍCIA «IUSTITIA ET PAX», Assis. Jornada Mundial de oração pela paz (27 de Outubro de 1986), cit. pp. 25-26.

história da salvação, desde as origens e, depois do acontecimento de Jesus Cristo, bem para lá dos limites da Igreja. Aqui, será suficiente evocar ainda a encíclica *Redemptoris missio* (1990), onde se afirma explicitamente que a presença do Espírito se estende não apenas à vida religiosa dos indivíduos, mas toca, igualmente, as tradições religiosas às quais eles pertencem: «A presença e acção do Espírito não diz só respeito aos indivíduos, mas também à sociedade e à história, aos povos, às culturas, às religiões» (n. 28).

Através destes textos, é a mesma doutrina que, gradualmente, emerge: o Espírito Santo está presente e actuante no mundo, nos membros das outras religiões e nas próprias tradições religiosas. Toda a oração autêntica (mesmo dirigida a um Deus ainda desconhecido), os valores e virtudes humanas, os tesouros de sabedoria escondidos nas tradições religiosas e, portanto, do mesmo modo, o diálogo e o encontro autêntico entre os seus membros, são outros tantos frutos da presença actuante do Espírito.

Por seu lado, o documento «Diálogo e anúncio» (1991), na esteira de João Paulo II, lembra o «mistério de unidade», triplo fundamento teológico do diálogo inter-religioso, baseado na origem comum e no único destino do género humano em Deus, na salvação universal em Jesus Cristo, e na presença activa do Espírito em todos os homens (n. 28). A razão fundamental do empenhamento da Igreja no diálogo «não é simplesmente de natureza antropológica; é também teológica» (n. 38). A Igreja deve entrar num diálogo de salvação com todos os homens, do mesmo modo que Deus entrou num diálogo plurimilenar de salvação com o género humano, um diálogo que está em permanente decurso. «Neste diálogo de salvação, os cristãos e os outros são todos chamados a colaborar com o Espírito do Senhor ressuscitado, Espírito que está universalmente presente e actuante» (n. 40).

Na procura do fundamento teológico do diálogo inter-religioso, é igualmente necessário sublinhar a universalidade do Reino de Deus, do qual os membros das outras religiões são partícipes a justo título e do qual participam com os cristãos. Este quarto elemento não é mencionado enquanto tal de maneira explícita nos documentos acima recordados. Encontra-se, porém, uma sua alusão no documento «Diálogo e anúncio», em que se afirma: «Resulta, desse mistério de unidade, que todos aqueles e todas aquelas que são salvos, participam, embora diferentemente, do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo pelo seu Espírito. Os cristãos estão disso bem conscientes, graças à sua fé, enquanto os outros permanecem inconscientes de que Jesus Cristo é a fonte

da sua salvação. O mistério de salvação toca-os, contudo, por caminhos conhecidos de Deus, graças à acção invisível do Espírito de Cristo» (n. 29).

O Reino de Deus, universalmente presente no mundo, representa a presença universal do mistério de salvação em Jesus Cristo. Que todos são membros co-participantes do Reino de Deus significa que todos partilham nele o mesmo mistério de salvação. Adivinhasse, facilmente, o seu alcance para uma teologia das religiões e do diálogo. O Reino de Deus, universalmente presente e partilhado, constitui o quarto elemento do fundamento teológico do diálogo inter-religioso. Todos os homens têm acesso ao Reino de Deus na história, através da obediência ao Deus do Reino na fé e conversão. A teologia das religiões e do diálogo deve mostrar o modo como os «outros» participam da realidade do Reino de Deus no mundo e na história, abrindo-se à acção do Espírito. 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 de 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.

Seguem-se daqui importantes consequências para o diálogo inter-religioso. Este diálogo tem lugar entre pessoas que estão já ligadas entre si no Reino de Deus inaugurado na história em Jesus Cristo. Apesar da diferença das suas pertenças religiosas, essas pessoas estão já em comunhão umas com as outras na realidade do mistério de salvação, embora se mantenha entre elas uma distinção ao nível do «sacramento», quer dizer, da ordem da mediação do mistério. A comunhão na realidade é, contudo, mais essencial e tem mais peso que as diferenças ao nível do sinal. Isso explica a profunda comunhão no Espírito que o diálogo inter-religioso está apto a estabelecer, se for sincero e autêntico, entre os cristãos e os outros crentes². Isto mostra-nos, igualmente, por que razão o diálogo inter-religioso é uma forma de co-partilha, de dar e receber; por que razão ele não é, numa palavra, um processo unidireccional: não um monólogo, mas um «diálogo». A razão é que a realidade do Reino de Deus é já partilhada na troca recíproca. O diálogo torna

² Cf. ABHISHIKTANANDA (H. Le Saux), *The Depth-Dimension of Religious Dialogue*, in: *Vidvaivoti* 45 (1981) 202-221.

explícita essa comunhão preexistente na realidade da salvação que é o Reino de Deus que veio para todos em Jesus Cristo.

Nada fornece, provavelmente, ao diálogo inter-religioso uma base teológica tão profunda e uma motivação tão verdadeira, quanto a convicção de que, apesar das diferenças que os distinguem, aqueles que pertencem às diferentes tradições religiosas caminham juntos – enquanto membros co-participantes do Reino de Deus na história – para a plenitude do Reino, para a nova humanidade querida por Deus para o fim dos tempos, da qual são chamados a serem co-criadores conduzidos por Deus.

II. Desafios e frutos do diálogo

1. *Empenhamento e abertura*

As condições de possibilidade do diálogo inter-religioso ocuparam importante lugar no debate sobre a teologia das religiões. Foi com o objectivo de tornar o diálogo exequível que os teólogos «pluralistas» preconizaram a passagem do paradigma do cristocentrismo ao do teocentrismo, quer dizer, do inclusivismo ao «pluralismo». Com efeito – pensavam eles –, como pode o diálogo ser sincero, ou simplesmente honesto, se os cristãos nele se empenham com uma ideia preconcebida, um preconceito preconstituído a respeito de uma unicidade «constitutiva» de Jesus Cristo, Salvador universal da humanidade? Na opinião dos «pluralistas», uma cristologia «constitutiva» e «inclusiva», segundo a qual toda a humanidade foi salva por Deus no acontecimento de Jesus Cristo, não deixa lugar a um diálogo autêntico. O diálogo, fazem notar, só pode ser sincero se tiver lugar com os parceiros em pé de igualdade. A Igreja e os cristãos podem, então, ser sinceros na sua vontade declarada de entrar em diálogo, se não estiverem dispostos a renunciar às pretensões tradicionais a respeito de Jesus Cristo Salvador «constutivo» da humanidade? O problema da identidade religiosa em geral, e da identidade cristã em particular, está implicado nesta questão, assim como o da abertura aos «outros» que o diálogo exige.

Antes de mais, sob pretexto da honestidade no diálogo, não se pode meter, mesmo que temporariamente, a sua própria fé «entre parênteses» (praticando uma *epochè*), esperando – como foi sugerido – redescobrir, eventualmente, o bem fundado dessa fé por meio do próprio diálogo. Ao contrário, a honestidade e sinceridade do diálogo exigem especificamente que os parceiros aí entrem, e nele

se comprometam na integridade da sua fé. Qualquer dúvida metódica, qualquer restrição mental está, neste caso, fora de propósito. Se acontecer de outro modo, já não se pode falar de diálogo inter-religioso ou de diálogo entre as fés religiosas. Antes de mais, na base de toda a vida religiosa autêntica existe uma fé que lhe confere o seu carácter específico e a sua identidade própria. Esta fé religiosa não é mais negociável no diálogo inter-religioso do que na vida pessoal. Não se trata de uma comodidade que possa ser partida aos bocados ou trocada; é um dom de Deus de que não podemos dispor a nosso bel-prazer.

Assim como a sinceridade no diálogo não permite qualquer pôr entre parênteses da fé, mesmo que provisório, a sua integridade interdita, por sua vez, todo o compromisso a seu respeito e toda a redução. O diálogo autêntico não se acomoda a tais expedientes. Não admite nem o «sincretismo» que, à procura de um terreno comum, tenta ultrapassar as oposições e contradições entre as fés das diferentes tradições religiosas por qualquer redução do seu conteúdo; nem o «ecletismo» que, à procura de um denominador comum entre as diversas tradições, escolhe entre elas elementos dispersos combinando-os numa amálgama informe e incoerente. Para ser verdadeiro, o diálogo não pode procurar a facilidade que, aliás, é illusória.

Antes, sem pretender dissimular as contradições entre as fés religiosas, o diálogo deve reconhecê-las onde elas existem, e aí enfrentá-las com paciência e de maneira responsável. Dissimular as eventuais diferenças e contradições equivaleria a fazer batota e, de facto, acabaria por privar o diálogo do seu objecto. Antes de mais, o diálogo procura a compreensão na diferença, na estima sincera das convicções que não as convicções pessoais. Por consequência, ele impele cada um dos parceiros a interrogar-se acerca das implicações, para a sua própria fé, das convicções pessoais dos outros.

Portanto, se é evidente que, na prática do diálogo inter-religioso, os cristãos não podem dissimular a sua própria fé em Jesus Cristo, por seu lado, eles reconhecerão aos seus parceiros que não partilham a sua fé, o direito e o dever imprescritíveis de se empenharem no diálogo mantendo as suas convicções pessoais – e até as reivindicações de universalidade que podem fazer parte da sua fé. É nesta fidelidade às convicções pessoais, inegociáveis, aceites honestamente de um lado e outro, que o diálogo inter-religioso tem lugar «de igual para igual» – nas suas diferenças.

Assim como a seriedade do diálogo proíbe atenuar o tom das convicções profundas que caracterizam os dois parceiros, a sua

abertura exige não absolutizar, por incompreensão ou intransigência, o que é relativo. Em toda a fé e convicção religiosa existe o perigo, e ele é real, de «absolutizar» o que não é absoluto.

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.

2. *Fé pessoal e experiência do outro*

Se o diálogo pressupõe a integridade da fé pessoal, ele requer também a abertura à fé do outro na sua diversidade. Cada parceiro do diálogo deve entrar na experiência do outro esforçando-se por compreender essa experiência a partir do interior. Para o fazer, deve elevar-se acima do nível dos conceitos nos quais essa experiência se exprime de forma imperfeita, para atingir, na medida do possível, através e para lá dos conceitos, a própria experiência. É a este esforço de «com-preensão» e de «sim-patia» que R. Panikkar chama o diálogo «intra-religioso», condição indispensável do verdadeiro diálogo inter-religioso³. Foi descrito como uma técnica espiritual que consiste em «passar para além e regressar». «Passar para além» quer dizer encontrar o outro e a experiência religiosa que ele traz em si ao mesmo tempo que a sua visão do mundo, ou mundividência (*Weltanschauung*).

«Conhecer a religião do outro significa muito mais que estar informado a respeito da sua tradição religiosa. Implica entrar na pele do outro, caminhar com os seus sapatos, num sentido, ver o mundo como o vê o outro, colocar as questões do outro, penetrar no sentido que o outro tem de ser um hindu, um muçulmano, um judeu, um budista, ou o que quer que seja»⁴.

Partindo destas premissas, devemos perguntar-nos se é possível, e até que ponto, partilhar duas fés religiosas diferentes, fazendo sua cada uma delas e vivendo-as em simultâneo na sua própria vida religiosa. De um ponto de vista totalizante, isso parece impossível.

³ R. PANIKKAR, *Le dialogue intrareligieux*, Paris: Aubier 1985.

⁴ F. WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, London: Marshall Pickering 1986, 130-131.

Mesmo abstraindo de todo o conflito interior que pudesse surgir na pessoa, cada fé religiosa constitui um todo indivisível e requer um compromisso total. Parece impossível que esse compromisso total da pessoa possa ser, por assim dizer, dividido entre dois objectos. Ser cristão não significa somente encontrar em Jesus valores a serem promovidos, ou um sentido para a sua própria vida; é abandonar-se e consagrar-se, na totalidade, à sua pessoa, encontrar nele o seu caminho para Deus.

Quer isto dizer, no entanto, que o conceito «cristão com hífen» é contraditório em si mesmo – que não se pode ser hindu-cristão, budista-cristão, ou algo do mesmo género? É este o problema a que – para empregar uma expressão mais agradável – se chama hoje o problema da «dupla pertença» religiosa. Afirmar *a priori* que essa dupla pertença é completamente impossível seria contradizer a experiência, pois tais casos não são nem raros nem desconhecidos. Recorde-se, aqui, que a teologia das religiões não se pode contentar com deduções *a priori* a partir de princípios doutrinários tradicionais, mas que, ao contrário, deve seguir um método em primeiro lugar indutivo, quer dizer, partir da realidade vivida para procurar, em seguida, o seu sentido à luz do dado revelado. Ora, não se pode negar que um número não negligenciável de pessoas, cuja sinceridade e lealdade estão acima de qualquer suspeita, fizeram e fazem actualmente a experiência que consiste em combinar, na sua vida de fé e de prática religiosa, a sua fé cristã e o seu total compromisso para com a pessoa de Jesus com elementos de uma outra experiência de fé e um outro compromisso religioso. Os dois elementos podem combinar-se, um e outro, na experiência pessoal em graus diferentes e de diversas maneiras.

Deve, porém, ter-se em conta as diferentes acepções possíveis do conceito de dupla pertença. Ser «hindu-cristão» pode significar unir em si a cultura hindu e a fé cristã. O hinduísmo não seria então, falando com propriedade, uma fé religiosa, mas uma filosofia e uma cultura que, com as necessárias correcções, poderia servir de veículo à fé cristã. O problema do «hindu-cristão» seria então o da «inculturação» da fé e da doutrina cristã num meio hindu. É evidente que, em tal caso, o conceito «hindu-cristão» não apresentaria em princípio nenhuma dificuldade. Mas esta explicação corresponderá ela plenamente à realidade? O hinduísmo, sem ser principal e uniformemente doutrinário, comporta, contudo, na vida concreta dos homens e das mulheres, uma verdadeira fé religiosa. Aliás, a distinção entre religião e cultura é difícil de estabelecer, sobretudo nas tradições orientais. Representando, como o faz, o

elemento transcendente da cultura, a religião é dela dificilmente separável.

Pode-se, porém, ter juntamente e fazer suas a fé hindu – ou budista – e a fé cristã? A este propósito, é necessário fazer prova de discernimento. É certo que há elementos das outras fés que estão em harmonia com a fé cristã e podem combinar-se com ela, e nela serem integrados. Servirão para a enriquecer, se de facto as outras fés contêm elementos de verdade e de revelação divina. Pode, todavia, haver outros elementos que contradigam formalmente a fé cristã, não sendo, portanto, assimiláveis.

O que quer que aconteça, e com as precauções que indicámos, é certo que o diálogo inter-religioso, para ser verdadeiro, exige dos dois parceiros um esforço positivo para entrarem, na medida do possível, na experiência religiosa e na visão global um do outro. Trata-se do encontro, no íntimo da mesma pessoa, de dois modos de ser, ver e pensar. Este diálogo «intra-religioso» é uma preparação indispensável para a troca entre as pessoas no diálogo inter-religioso.

3. *Enriquecimento recíproco*

A interacção entre o cristianismo e as religiões asiáticas, hinduísmo e budismo em particular, foi concebida de maneiras diferentes por diversos promotores do diálogo inter-religioso. Nessa variedade de opiniões não parece que tudo seja claro e fácil; nem que tudo deva ser tido por adquirido. Contudo, que se pode concluir a respeito dos frutos do diálogo, se nos basearmos nos princípios acima enunciados? Em primeiro lugar, devemos recordar-nos que o principal agente do diálogo inter-religioso é o Espírito de Deus que anima as pessoas. O Espírito actua nas duas tradições implicadas no diálogo, a tradição cristã e a outra; o diálogo não pode, portanto, ser um «monólogo», ou seja, um processo unilateral. É também o mesmo Deus que realiza obras salvíficas na história humana e fala aos seres humanos, no mais fundo dos seus corações. O mesmo Deus é, ao mesmo tempo, o «Totalmente Outro» e o «fundamento do ser» de tudo aquilo que é; o transcendente «para além» e o imanente «no fundo»; o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo e o Si no coração de si. O mesmo Deus está presente e actuante dos dois lados do diálogo.

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-se possuir por ela. Mesmo sem ter escutado a revelação de Deus em Jesus Cristo, os seus interlo-

cutores no diálogo 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).

Os cristãos têm algo a ganhar com o diálogo. Tirarão daí uma dupla vantagem. Por um lado, ganharão um enriquecimento da sua própria fé. Graças à experiência e ao testemunho dos outros, poderão descobrir, de forma mais profunda, alguns aspectos, algumas dimensões do mistério divino que tinham menos claramente apreendidas e que foram menos claramente transmitidas pela tradição cristã. Ao mesmo tempo, ganharão uma purificação da sua fé. O choque do encontro levantará, frequentemente, questões e forçará os cristãos a rever algumas pressuposições gratuitas e a destruir preconceitos profundamente enraizados; ou a inverter concepções e perspectivas excessivamente restritas, exclusivas e negativas relativamente às outras tradições. Os benefícios do diálogo constituem, ao mesmo tempo, um desafio para o parceiro cristão.

Os frutos e os desafios do diálogo andam, deste modo, a par. Contudo, acima e para além desses benefícios, impõe-se dizer que o encontro e troca têm valor em si mesmos. São um fim em si mesmos. Se, desde o início, supõem uma abertura ao outro e a Deus, eles operam igualmente uma mais profunda abertura a Deus de cada um através do outro.

Assim, o diálogo não serve de meio com vista a um fim ulterior. Nem de um lado nem de outro, ele não tende para a «conversão» de um parceiro à tradição religiosa do outro. Tende, antes, para uma conversão mais profunda de um e outro a Deus. O mesmo Deus fala ao coração dos dois parceiros; o mesmo Espírito actua em todos. É o mesmo Deus que chama e interpela os parceiros um pelo outro, por meio do seu testemunho recíproco. Eles tornam-se assim – pode-se dizer – um para o outro e, reciprocamente, um sinal que conduz a Deus. O fim próprio 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. Este apelo recíproco, sinal do apelo de Deus, é sem qualquer dúvida mútua evangelização. Ele constrói, entre os membros das diversas tradições religiosas, a comunhão universal que marca o princípio do Reino de Deus, da nova criação querida por Deus.