

MANUEL AUGUSTO RODRIGUES  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

RELIGIÕES EM DIÁLOGO.  
ANTECEDENTES E EVOLUÇÃO HISTÓRICA E SÓCIO-CULTURAL

1. O World Parliament of Religions de Chicago (1893)

“Dialogik ist auf der einen Seite eine inzwischen historisch gewordene Denkströmung, die nach dem erstem Weltkrieg mit ihren massgeblichen Werken zum Durchbruch, aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu breiter Wirkung kam”, escreve Johannes Heinrichs<sup>1</sup>, que logo de seguida aponta como dinamizadores principais M. Buber, F. Ebner, F. Rosenzweig e G. Marcel. E acrescenta ainda aquele autor: “Gemeinsam ist diesen Denkern eine neue Sicht des Du, der Begegnung, des Ereignishaften und somit der Zeit, der Sprache; alles dies nicht nur im Sinne von Einzelthemen, sondern einer existenziellen, darin aber fundamentalphilosophischen, ontologischen Neuorientierung”. Já não se trata da ideia de diálogo como forma literária à maneira de Platão, mas possuidor de conteúdo filosófico: “ein Gespräch, das zu einem “Zwischen” (Buber) führt, d. h. zu einem den Partnern streng gemeinsamen, nicht auf die einzelnen rückführbaren Sinnbestand”. Pelo que se pode definir diálogo não como uma “blosse Abwechselung von Sprechakten einseitigintentionaler Art, sondern ein in sich gegenläufiges Geschehen”. Quanto à sua origem: “Gemeinsam charakterisiert die Dialogiker ihr Herkommen von einem religiösen, jüdisch-christlichen “Personalismus”, den sie im Positivismus des Zeitalters, in der vom “Idealismus” (Transzendentalphilosophie) geprägten Universitätsphilosophie, darüber hinaus aber schon in der abendländischen Seinsphilosophie verdrängt sehen”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Palavras iniciais do art. “Dialogik (Philosophisch)”, in *Theologische Realenzyklopädie* 8, Berlim-Nova York, 1981, p. 697-703.

O ano de 1893 ficou assinalado pela realização em Chicago do World Parliament of Religions, por ocasião da Exposição Mundial que marcou o 4.<sup>o</sup> centenário da chegada de Colombo ao continente americano. Tratou-se de uma exposição que procurava apresentar os resultados do progresso técnico e social e a expansão ocidental no mundo. Simultaneamente tiveram lugar várias manifestações de índole cultural, entre as quais se contou o World Parliament of Religions. Foi a primeira vez que responsáveis de toda a parte se encontraram para dar a conhecer as diversas tradições religiosas e pôr em evidência o papel da religião no desenvolvimento social e cultural. O seu principal impulsionador foi o pastor presbiteriano John Henry Barrows, que contava então 46 anos. Participaram cerca de 400 delegados, tendo falado 150 no decorrer dos 18 dias do encontro; 4000 pessoas assistiram à sessão inaugural, a 11 de Setembro, e cerca do dobro à de encerramento, que teve lugar a 27 de Setembro de 1893. O objectivo do encontro era o seguinte: “Unir as religiões contra toda a forma de irreligião; fazer da regra de ouro (Mat. 7, 12) a base desta união; apresentar ao mundo (...) a unidade essencial de numerosas religiões nas boas acções da vida religiosa”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Como defensores do personalismo e da oposição ao cartesiano “*ego cogito*” aponta Johannes Heinrichs alguns intelectuais do séc. XIX, como F. H. Jakobi, J. G. Hamman e W. von Humboldt, salientando ainda a influência de Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach e Schleiermacher. No séc. XX surge, pela primeira vez, a nova perspectiva do “Tu” com a obra de H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919); aparecem depois os livros de F. Ebner, *Wort und die geistlichen Realitäten* (1821), de F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), e de M. Buber, *Ich und Du* (1923). Johannes Heinrichs desenvolve a seguir a parte sistemática (dialéctica e dialógica), enquanto Gerhard Sauter aborda a dimensão teológica da dialógica.

<sup>2</sup> *Programme of the World's Religious Congress of 1893* (edição preparatória), Chicago (s.d.), p. 19. Este tema é tratado desenvolvidamente na obra de Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, a qual irá servir como obra de referência especial para o presente trabalho. Basset aborda as seguintes questões: noção de diálogo, antecedentes do diálogo inter-religioso, contexto do diálogo, apresentando na parte final uma conclusão em que vêm seriadas quarenta proposições acerca do fenómeno, da revolução, da crítica e das perspectivas do diálogo. Uma vasta bibliografia enriquece sobremaneira a obra de Basset. Na revista *Dialog der Religionen* 2-97, número dedicado ao tema

A realidade do Parlamento de Chicago constituiu um acontecimento inteiramente novo em relação ao progresso religioso e à teologia implícita ao *fulfilment* das religiões numa síntese cristã. Os organizadores dividiram os trabalhos em quatro partes: a primeira para as grandes tradições mundiais, a segunda para as denominações cristãs e judaicas, a terceira para as assembleias confessionais e uma última para as sociedades religiosas, como as missões ou as uniões cristãs, sem esquecer uma secção científica para a jovem ciência das religiões.

Quanto às intervenções, há a registar que houve cerca de 168 exposições que abordaram todos os temas respeitantes às principais tradições representadas (cristãs de todas as denominações, judaicas, hindus, budistas, jainas, parsis, sintoístas, confucionistas e muçulmanas)<sup>4</sup>; também houve comunicações acerca da relação da religião com a sociedade, a família e a moral; uma parte relativamente importante foi dedicada às mulheres. Outros trabalhos foram dedicados ao fenómeno religioso em geral e às suas relações com a ciência e com a tolerância.

Entre os textos publicados verifica-se que houve dois dos fun-

---

"Identität im Konflikt", analisa Jürgen Mohn, a p. 199-202, a referida obra de Jean Claude Basset. - Actualmente calcula-se que em 2000 haverá 1,125 bilião de muçulmanos; 1 bilião de católicos; 800 milhões de hindus; 600 milhões de protestantes; 370 milhões de budistas; 200 milhões de cristãos ortodoxos; 125 milhões de adeptos das religiões chinesas; e igual número de animistas. Quanto à cronologia das religiões constata-se o seguinte: a religião Veda e o hinduísmo remontam a uma fase anterior a 2500 a. C.; o politeísmo (religiões pagãs) à mesma época; a religião hebraica, depois o judaísmo, a 2500 a. C.; o zoroastrismo a 1500 a. C.; o cristianismo ao início da nossa era; e o islamismo ao séc. VII d. C. Hoje assiste-se à existência de três frentes: o cristianismo, que a pouco e pouco virá a ser suplantado pelo islamismo; este, por sua vez, com a sua forte dinâmica interior conhece, um avanço assinalável no continente africano; e para Leste, com a queda do comunismo e a liberalização dos países satélites, três religiões tentam impor-se: a ortodoxia, o catolicismo e, como já se disse, o islamismo. O *Atlas des religions*, dir. de ANTOINE SFEIER, Plon-Mame, 1994, oferece uma panorâmica muito válida sobre a história das religiões.

<sup>4</sup> J. H. BARROWS (ed.), *The World's Parliament of Religions*, red., dois volumes de 800 páginas cada um; R. H. SEAGER (ed.), *The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World's Parliament of Religions*, La Salle, 1993.

dadores do estudo universitário da religião: F. Max Müller e Cornelius P. Tiele<sup>5</sup>. Mas a intervenção que parece ter causado maior impacto foi a do swâmi Vivekanda (1863-1902), discípulo de Ramakrishna e organizador da missão do mesmo nome em 1897; as últimas palavras da sua intervenção soam assim: “Foi na América que se anunciou a todos os cantos do mundo que o Senhor está presente em cada religião. Possa ele que o Brahma dos hindus, o Ahura Mazda dos zoroastras, o Buda dos budistas, o Yehovah dos judeus, o Pai celestial dos cristãos, conceder-vos a força de realizar o vosso nobre ideal”<sup>6</sup>.

Também foi notável a participação de dois outros reformadores religiosos da Ásia, Dharmapala (1864-1933)<sup>7</sup> do Sri Lanka e de Shaku Soyen (1859-1919) do Japão, com o seu tradutor Daisetsu Teitaro Suzuki (1870-1966)<sup>8</sup>. O apelo de Soyen merece ser aqui referido: “Unamo-nos, nós os verdadeiros discípulos de Buda, os verdadeiros discípulos de Jesus, os verdadeiros discípulos de Confúcio e os discípulos da verdade, com o fim de vir em apoio dos desamparados e de levar a cabo uma vida gloriosa de fraternidade sob o controlo da verdade”<sup>9</sup>.

Mas não se deve omitir que nem tudo se passou como seria de esperar: os principais representantes das religiões não compareceram em Chicago e não enviaram delegação. Por outro lado, os participantes eram quase todos muito jovens (Vivekanda, Dharmapala e Shaku Soyen tinham, respectivamente, 30, 29 e 34

<sup>5</sup> F. M. MÜLLER, “Greek Philosophy and Christian Religion”, in J. H. BARROWS, *op. cit.*, t. II, p. 935-937; C.P. TIELE, “Study of Comparative Theology”, in J. H. BARROWS, *op. cit.*, t. I, p. 281-286.

<sup>6</sup> VIVEKANDA, “Hinduism as a Religion”, in J. H. BARROWS, *op. cit.*, t. II, p. 978.

<sup>7</sup> ANÁGARICA DHARMAPÁLA, “Points of Resemblance and Difference Between Buddhism and Christianity”, in J. H. BARROWS, *op. cit.*, t. II, p. 1288-1290. Dharmapala era natural do Sri Lanka e foi o fundador da Maha Bodhi Society.

<sup>8</sup> S. SOYEN, “The Law of Cause and Effect as Taught by Buddha”, in J. H. BARROWS, *op. cit.*, t. II, p. 829-831; este japonês realizou em 1897 uma conferência conhecida no Japão sob o nome de Little Parliament of Religions que reuniu budistas e cristãos.

<sup>9</sup> S. SOYEN, “Arbitration Instead of War”, in J. H. BARROWS, *op. cit.*, t. II, p. 1285.

anos). Além disso, a maior parte era constituída por cristãos protestantes americanos. Segundo Ch. Bonney e os organizadores, tratou-se duma “festa cristã alargada”, em que as outras tradições aparecem como flores a acrescentar à coroa apresentada pelas Igrejas disseminadas pelo mundo.

Também é de recordar que em Chicago não se discutiu o desafio da modernidade nem a unidade a descobrir face à hostilidade ou à indiferença religiosa; partiu-se da ideia de que há uma raiz espiritual no progresso da humanidade; juxtapuseram-se intervenções que iam em todas as direcções, sem haver a preocupação de coerência nem de interpelação mútua. Não houve verdadeiro diálogo; mas, pela primeira vez, os crentes puderam falar da sua fé e da sua própria tradição perante outros crentes com respeito das convicções de cada um, salienta Jean-Claude Basset.

Seja como for, escreve este autor, ficou a dever-se a Barrows e a seus colegas o mérito de ter começado o que hoje se chama “o diálogo entre diferentes religiões”. Foi uma realização decisiva que teve os seus efeitos. Nos Estados Unidos assistiu-se a um aumento de interesse pelas tradições orientais: no ensino universitário o estudo das religiões orientais começou a despertar um maior interesse na docência do estudo comparado das religiões e procurou-se conhecer a espiritualidade das comunidades instaladas no país, como as hindus, as budistas ou outras.

Os organismos missionários começaram a ter uma maior consideração para com as outras crenças religiosas e a apreciar mais positivamente a sua dimensão espiritual. Como diz Jean-Claude Basset: “En rendant populaire l'idée d'un fonds religieux commun à tous les croyants, il a réduit l'opposition entre le message chrétien et les autres convictions; il a conduit certains chrétiens à une remise en question fondamentale du projet de conversion, en faveur d'une plus grande coopération”<sup>10</sup>.

Também os orientais viram com bons olhos o encontro de Chicago, pois concluíram que o Ocidente deixava de impor os seus cânones; e as acções reformadoras começaram a impor-se notavelmente e tiveram grande eco no Ocidente. E não é de esquecer que o Parlamento de Chicago serviu de modelo para outros encontros do género. Em 1993 foi celebrado o centenário do famoso congres-

<sup>10</sup> *Op. cit.*, t. I, p. 77.

so com a realização de vários projectos<sup>11</sup>. Entre 1900 e 1959 tiveram lugar várias manifestações que prosseguiram o espírito de Chicago. Duas correntes distintas surgiram: o encontro de crentes de diferentes tradições e os congressos universitários consagrados ao fenómeno religioso. Os mais entusiastas do Parlamento foram, sem dúvida, as igrejas universalistas e unitárias dos Estados Unidos, “que leur théologie incitait à une grande ouverture et à une réelle tolérance”, comenta Basset.

Em 1900, por ocasião do 75.<sup>o</sup> aniversário da American Unitarian Association, em Boston, foi decidida a criação de um International Council of the Unitarians and Other Free Religious Thinkers and Workers, sob o impulso do pastor Charles W. Wendte (1844-1931). Entre 1901 e 1913 seguiram-se vários congressos, em especial no Ocidente: em Londres (1901), Amsterdão (1903), Genebra (1905), Boston (1907), Berlim (1910) e Paris (1913).

Em 1912-1913 nasceu o projecto audacioso de uma cadeia de congressos, de Nova York a Tóquio, destinados a reunir os liberais das diferentes tradições religiosas, segundo uma ideia comparável à de Chicago, os quais tiveram lugar em Nova York, Londres, Budapeste, Istambul ou Cairo, Lahore, Bombaim, Calcutá, Madrasta, Colombo, Changai e Tóquio<sup>12</sup>. Com a Primeira Guerra Mundial interrompeu-se essa série de encontros, que viria a ser retomada após o termo do conflito: em Leiden (1922), Praga (1927), Arnhem (1930), Saint-Gallen (1932), Copenhaga (1934) e Oxford (1937) realizaram-se os mais importantes<sup>13</sup>. Todos estes congressos foram dominados pela problemática da teologia liberal cristã.

Mas, verdadeiramente, não se pode falar de diálogo no genuíno sentido do termo antes de 1950, pois os contactos inter-

<sup>11</sup> Em Chicago teve lugar o Council for a Parliament of the World's Religions; em Bangalore também se realizou um encontro semelhante, o que se ficou a dever à International Association for Religious Freedom, à World Conference on Religion and Peace, ao World Congress of Faiths e ao Temple of Understanding; finalmente, merece ser referido um vasto projecto sob a égide da Igreja da Unificação do Rev. Moon, com duas reuniões preparatórias, em 1985 e em 1989.

<sup>12</sup> Cfr. J. T. SUNDERLAND, “The Two World Parliaments of Religion 1893-1933”, in *World Fellowship of Faiths, Nova York, 1935*, p. 515 s.

<sup>13</sup> Pertence a esse período a publicação do *Handbook of the International Association for Liberal Christianity and Religious Freedom*, Londres, 1936.

religiosos mantiveram-se limitados aos meios liberais, fora da maioria ortodoxa ou tradicional das comunidades. Mas a Association Internationale pour la Liberté Religieuse, como actualmente é designada, teve o mérito não só de manter uma continuidade desconhecida em Chicago, mas de ter tentado reais aberturas, que haviam de dar os seus frutos a partir de 1970.

De referir são três organizações americanas, reunidas sob o nome de World Fellowship of Faiths, na perspectiva de uma segunda reunião mundial de Chicago, em 1933. Houve uma série de 60 encontros em Chicago e 23 em Nova York durante um ano universitário, com cerca de 242 intervenções, representando a maior parte das grandes tradições religiosas.

Como indicou o principal organizador do congresso, Charles F. Weller, o próprio título do encontro denota uma dupla evolução em relação a 1893: comunhão mais do que parlamento, para evitar uma “parada de religiões rivais”, e fé mais do que religião, para incluir “todas as formas de consciência ou de convicção”. Todos os aspectos da vida humana e religiosa foram tratados aí, como a paz, a economia, o progresso científico e o racismo; e deu-se prioridade às tradições espirituais do Oriente, da Índia e do Japão. Como diferença fundamental em relação ao congresso de 1893, a tradição cristã teve um papel preponderante, mas a atmosfera era mais de optimismo e de apologética; em vez de análises críticas enveredou-se mais pela pregação e pela apresentação unilateral de ideias. Em suma, faltava o diálogo. Mas mesmo assim a World Fellowship of Faiths teve grande impacto.

Interessante o que Sir Francis Younghusband afirmou: “Tive visões duma religião ainda por chegar, muito maior, e dum Deus que ultrapassa tanto o nosso Deus inglês como um gigante do Himalaia ultrapassa uma colina inglesa”. O mesmo Sir Francis Younghusband organizou depois um congresso em Londres, entre 3 e 18 de Julho de 1936, após ter criado na Inglaterra um Conselho Nacional Britânico do World Fellowship of Faiths. Pela primeira vez houve discussões verdadeiras entre os crentes, bem como a leitura de textos sagrados próprios das diferentes tradições religiosas. Foi importante a série de consequências saídas desse congresso. A Inglaterra muito contribuiu para isso. E em 1942 era criado o Council of Christians and Jews, com o fim de refrear e de com-

bater todas as formas de intolerância religiosa e racial, e de encorajar a compreensão mútua e a boa vontade entre cristãos e judeus em todos os sectores da sociedade.

Em 1928 apareceu nos Estados Unidos uma National Conference of Christians and Jews, que reuniu protestantes, católicos e judeus, com o fim de alcançar “justiça, unidade, compreensão e cooperação”. Na Inglaterra esses encontros tiveram lugar já desde 1924. Com o nazismo as coisas complicaram-se e nessa altura evidenciou-se a actividade do metodista William W. Simpson (1907-1987). Os contactos entre judeus e cristãos multiplicaram-se depois: uma conferência internacional em Oxford (1946), que juntou cerca de 120 pessoas vindas de 15 países para tratar da “liberdade, justiça e responsabilidade”, teve um eco especial. Em 1947 realizou-se uma nova conferência em Seelisberg (Suíça), em que se tratou em particular do anti-semitismo; os dez pontos abordados então tiveram enorme repercussão, mas as questões teológicas não ocuparam muito as atenções dos participantes.

## **2. O interesse dos investigadores pelo estudo das religiões (1900-1950) e a criação da International Association for the History of Religions (1950-1970)**

O estudo comparado das religiões teve uma grande importância no Congresso de Chicago de 1893. Em 1900, em Paris, por ocasião da Exposição Universal, realizou-se o primeiro Congresso Internacional de História das Religiões entre 3 e 8 de Setembro, sob a égide da secção das ciências religiosas da École Pratique des Hautes Études. Este congresso fora precedido de um outro, realizado em Estocolmo três anos antes, mas o de Paris foi aquele que marcou o início de uma nova fase desta área do saber. E seguiram-se outros: Basileia (1904), Oxford (1908), Leiden (1912), Lund (1929), Bruxelas (1935), (1950), Roma (1955), Tóquio (1958), Magdeburgo (1960), Claremont (1965), Estocolmo (1970), Lancaster (1975), Winnipeg (1980), Sydney (1985), Roma (1990).

A primeira cadeira de História das Religiões surgiu em 1873 na Faculdade de Teologia da Universidade de Genebra, precedida pelo seu ensino em Basileia e logo a seguir iniciada em Lausana,



Zurique e Berna. Em 1876, os Países Baixos criaram quatro cadeiras de História das Religiões. Em 1879 foi criada uma cadeira no Collège de France, e depois no Instituto Católico de Paris. Em 1886, no quadro da nova secção de Ciências Religiosas da École Pratique des Hautes Études, foram criadas 16 cadeiras. A Inglaterra, a Escandinávia e os Estados Unidos (Boston e Harvard) participaram neste fecundo movimento, enquanto a Alemanha oferecia uma maior resistência até que, em 1910, foi inaugurada essa disciplina em Berlim e depois em Leipzig<sup>14</sup>.

Voltando ao Congresso de Paris em 1900, lembremos que ele esteve aberto a todos “os amigos da história das religiões: historiadores, teólogos, filólogos, sociólogos, etnógrafos, folcloristas, etc.” O congresso era “exclusivamente de carácter histórico”, de acordo com a tradição francesa e por oposição ao Parlamento de 1893. Os dois presidentes de honra, F. Max Müller e Cornelius P. Tiele, não puderam participar. O congresso foi articulado em sessões gerais e em oito secções, cobrindo os principais domínios da história das religiões. No encerramento falou o conde A. de Gubernatis, de Roma, que iniciou assim a sua intervenção: “Graças à ciência histórica das religiões, pudemos todos aprender melhor a respeitar as crenças dos outros”. No seu discurso falou ainda da evolução da “doutrina fecunda da evolução e da comparação clari-vidente”, destinadas a inventariar os diferentes elementos e a conduzir as religiões à religião. Um dos votos foi que as “Igrejas budistas do Japão se associem numa maneira estreita e mais de acordo com as investigações realizadas pelos sábios ocidentais, criando uma revista periódica”. O congresso rejeitou a proposição de M. Fries, organizador do congresso de Estocolmo, que propunha que os programas dos próximos congressos englobassem a filosofia da religião bem como a história das religiões e que, de uma maneira geral, estas assembleias se ocupassem de todas as ciências religiosas”. E foi aprovado que houvesse congressos todos os quatro anos.

Como escreve Jean-Claude Basset: “Le congrès de Paris a, de

<sup>14</sup> Na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, com a reforma de 1911, foi também criada uma cadeira de História das Religiões que se manteve até à década de 30; em 1961 foi instituída a de História do Cristianismo; e em 1975 a de História Comparada das Religiões.

fait, déterminé un style de travail et une approche qui ne seront pas remis en question avant longtemps. L'étude historique de la religion se trouve privilégiée aux dépens du dialogue; la philosophie comme la théologie semblent définitivement écartées d'une recherche qui se veut historique, même si le mot est pris au sens large, pour inclure le comparatisme et l'étude de la religion en général. Pourtant cette dichotomie ne doit pas faire illusion; à y regarder de près, on découvre que la majorité des historiens des religions ont une formation de théologiens, quand ils n'enseignent pas dans une faculté de théologie!". E comenta ainda o referido autor: "Le dialogue intérieur entre l'étudiant de la religion et le croyant est donc quotidien. On comprend dès lors la nécessité d'assurer à la nouvelle discipline une autonomie réelle par rapport à la théologie. Cela ne l'empêche nullement d'être liée à une quête d'ordre spirituel comme ce fut le cas à Chicago et à Paris."

Alguns exemplos fornecidos por Basset ilustram o que se acaba de dizer: o Swami Vivekananda, a propósito do seu encontro em Londres em 1896 com M. Müller, manifestava a preocupação religiosa ao lado do interesse científico do especialista: "Não é nem o filólogo, nem o especialista que eu vi, mas uma alma que realiza cada dia a sua unidade com o Brahman, um coração que se abre a cada momento para atingir a unidade com o universal. Onde outros se perdem no deserto dos pormenores áridos, ele colocou a fonte de vida".

Evidenciaram-se por essa altura algumas figuras de grande envergadura intelectual que muito contribuíram para o aprofundamento da temática religiosa. Um deles foi Lars Olof Jonathan (Nathan) Söderblom (1866-1931), um dos pais do ecumenismo cristão, que ensinou história das religiões em Uppsala e em Leipzig antes de se tornar arcebispo dessa cidade. Consagrou os seus esforços a reconciliar o estudo das religiões e com a teologia, convencido, como muitos outros do seu tempo, que todo o estudo sério das religiões não podia senão servir a causa da religião em geral, e a teologia cristã de inspiração liberal em particular. No seu leito de morte dizia: "Eu sei que Deus vive; eu posso prová-lo pela história da religião"<sup>15</sup>. Algumas das ideias desenvolvidas por Söderblom cen-

<sup>15</sup> Cfr. sobre Söderblom C.-M. EDSMA, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 9, col. 844-845.

tram-se nos temas da mística, da infinitude e da personalidade, do sagrado (antes de Rudolf Otto), do “antepassado” como primitiva representação de Deus (tão antiga como fé do *mana* ou poder e do animismo).

Outra grande personalidade neste domínio foi Rudolf Otto (1869-1937) que ensinou história das religiões desde 1917, quando iniciou a docência de teologia sistemática na Faculdade de Teologia de Marburgo. Em 1913 redigiu um manifesto para o congresso mundial sobre o cristianismo liberal e o progresso religioso, que teve lugar em Paris; e em 1920 fundou o Religiöser Menschheitsbund<sup>6</sup>. Otto chegou a formular a ideia de criar um organismo semelhante à Sociedade das Nações. A sua obra *Das Heilige* constituiu um marco fundamental na abordagem da temática religiosa.

Em 1950 realizou-se em Amsterdão mais um congresso

---

<sup>6</sup> R. OTTO, “Religiöser Menschheitsbund neben politischem Völkerbund”, in *Die christliche Welt* 34, 1920, col. 133-135 e “Vom religiösen Menschheits-Bunde”, *ibid.*, col. 477-478 (em inglês, R. OTTO, “An Inter-Religious League”, in *The Hibbert Journal* 29, 1931, p. 587-594). - Rudolf Otto nasceu a 25 de Setembro de 1869 em Peine e faleceu em Marburgo (Lahn) a 6 de Março de 1937. Lecionou em Göttingen, Breslau e Marburgo. Como escreveu B. Thum: “führender Vertreter einer Theologie auf religionsphänomenologischer und vergleichender Grundlage; bedeutsam seine Studien über Gehalt und Struktur der religiösen Erfahrung (Begriff des “Numinisen”) und seine Konfrontierung der christlichen und indischen Religiosität. Otto betonte bei Anerkennung der rationalen Bestimmbarkeit des Wesens Gottes die Wichtigkeit der irrationalen, begrifflich nicht fassbaren Qualitäten des Göttlichen” (art. in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, col. 1309). A sua filosofia da religião, que assenta nas teorias de Kant, Fichte, Schleiermacher, “findet in der Erklärung des religiösen *Apriori* nicht zu einer klaren Formulierung des in ihr angelegten realistischen Transzendentalismus” Entre as suas obras, salientam-se *Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909, 20.ª ed., Munique, 1921; *Das Heilige*, Breslau, 1917, 30.ª ed., Munique, 1958; *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930; *Reich Gottes und Menschensohn*, Munique, 1934. Sobre Rudolf Otto, cfr.: Th. Siegfried, *Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto*, Gotha, 1931; R. F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton, 1947; F. K. Feigl, *Das Heilige. Kritische Abhandlung über Ottos gleichnamiges Buch*, 2.ª ed., Tübingen, 1948.

internacional de história das religiões, tendo-se aí decidido criar um organismo de ligação permanente, filiado na UNESCO, com o fim de “promover o estudo da história das religiões, graças à colaboração internacional de todos os que têm um interesse científico neste campo”. A nova instituição passou a chamar-se Association Internationale pour l’Histoire des Religions (IAHR). A partir de então, sob o impulso do seu primeiro secretário geral, Carl Joucko Bleeker, organizou vários congressos e passou a editar a revista *Numen*. A estreita ligação com a UNESCO (Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines) foi muito importante. Tal significava: 1. A constituição de grupos nacionais à maneira da UNESCO; 2. A extensão dum projecto, essencialmente ocidental, à escala mundial; 3. Uma relação mais estreita entre o estudo universitário e a realidade social e cultural.

Em 1958 (27 de Agosto a 9 de Setembro) teve lugar em Tóquio o 9.º Congresso Internacional de História das Religiões. Era o primeiro a realizar-se fora da Europa. O discurso inaugural coube a F. Heiler e o de encerramento a C. J. Bleeker. Verificou-se uma grande diferença entre este congresso e os anteriores: tinha havido a tragédia de Hiroshima e de Nagasaki, pelo que o tema da paz viria a dominar os trabalhos, e as recomendações finais à UNESCO no sentido de desenvolver a compreensão mútua entre o Oriente e o Ocidente deram às conclusões uma tónica especial. E foi decidido criar no Japão um secretariado permanente com o fim de estimular um ramo oriental da IAHR.

Por ocasião do 10.º Congresso em Marburgo (1960), F. Heiler falou do “edito de tolerância de Ashoka”. Levantaram-se grandes discussões quanto ao futuro da história das religiões; C. J. Bleeker fez a distinção entre duas aproximações da religião que ele pretendia fossem complementares: uma, intuitiva, do Oriente, e a outra, analítica, do Ocidente; dum lado, a ciência da religião, do outro, a história das religiões.

### **3. O Conselho Ecuménico das Igrejas e o Concílio Ecuménico Vaticano II e o seu contributo para o fomento do diálogo**

Novas iniciativas surgiram depois de 1950, em especial no

respeitante às relações entre judeus e cristãos na maior parte dos países ocidentais. No fundo era a consciência a funcionar depois dos acontecimento do Holocausto<sup>17</sup> e da Segunda Grande Guerra. Em Israel formou-se em 1957 um comité *ad hoc*, que reunia judeus, cristãos, muçulmanos sunitas e drusos residentes no país. Mas será após 1970, sob a direcção e o impulso de R. J. Zwi Werblowsky, que o movimento se tornaria mais fecundo. Também em vários países da Ásia foram constituídos comités do género.

Em 1954, no Líbano, teve lugar um importante encontro de cristãos e muçulmanos, organizado com o apoio dos American Friends of the Middle East. Em Bhamdum, cerca de 75 participantes decidem solenemente prosseguir a cooperação, mas o projecto desapareceu por causa da guerra palestina (1956). Existe, desde 1955, um comité em Alexandria. Por iniciativa de Douglas V. Steere, os quakers iniciam, em 1967, encontros entre budistas e cristãos em Oiso (Japão), e no sul da Índia (Ootacamund) entre hindus e cristãos. Era sempre o tema da vida espiritual que dominava, bem como a procura da salvação e o papel da meditação, da oração e da experiência religiosa.

Foi dos Estados Unidos e do Japão que partiu o movimento com o tema da paz a dominar<sup>18</sup>. Em 1947, em Tóquio, reuniu-se

<sup>17</sup> Há vasta bibliografia sobre o tema do Holocausto numa perspectiva teológica; cfr., por exemplo, *Trotzdem hoffen: mit Johannes Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Prólogo de Reyes Mate, Mogúncia, 1993.

<sup>18</sup> Este tema está em estreita relação com o da violência e o da guerra; todos eles vieram a ser objecto de múltiplas análises e considerações por parte de estudiosos das várias confissões religiosas. A obra *Les religions et la guerre*, dir. de Pierre Viaud. *Ouvrage collectif sous l'égide du Secrétariat général de la Défense nationale*, Les Éditions du Cerf, 1991, que contou com a colaboração de reputados especialistas do judaísmo, do cristianismo, da ortodoxia e do islamismo, como os grandes Rabinos Jacob Kaplan, Richard Wetenschlag e René Gutman, e o Rabino Charles Bismuth; o Padre jesuíta René Coste, Jean-Yves Calvez, o Padre Jean-Marie Aubert, o Prof. Constantin Andronikof, François Thual, Boris Zinovieff, o Prof. Jacques Ellud, os pastores André Dumas e Michel Dautry, os Profs. Henri Burgelin, Christian Schmidt e Roger Arnáldez, para só referir alguns. Recentemente, a revista *Concilium* 272, 1997, abordou o tema "Les religions source de violence", em que vários autores abordam os espaços de conflito (África, Ásia, Europa e América Central) e os grupos atingidos (mulheres e dissidentes), e

cerca de um milhão de pessoas e em 1966, em Washington, teve lugar uma conferência nacional inter-religiosa sobre a paz; em 1948, em Nova Delhi, um *simposium* internacional e inter-religioso sobre a paz; em 1970 a primeira conferência mundial das religiões para a paz; e em 1970 era criado por uma leiga, Judith Hollister, o Temple of Understanding, destinado a fomentar o conhecimento mútuo dos crentes num espírito de colaboração.

O Conselho Ecuménico das Igrejas (CEI), criado em 1948, levou a cabo diversas iniciativas de grande importância para a aproximação das diversas igrejas e crenças religiosas, bem como para a promoção cultural e social das populações mais desprotegidas. Depois, o Concílio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) viria a dar um impulso assinalável no domínio das relações entre as diversas confissões e crenças religiosas<sup>19</sup>.

---

se fazem algumas análises da religião como fonte de violência; a fechar, Edward Schillebeeckx trata do problema "Religião e violência", com particular incidência no caso do cristianismo. O grande teólogo desenvolve as questões: o primeiro fundamento, errado, respeita à pretensão de apresentar uma religião como sendo a única verdadeira; a religião utilizada como garantia do bem da sociedade humana; a aliança divina e a eleição, explicitando que a sua tese é esta: "dans son originalité, le christianisme est lié essentiellement à une "particularité historique" insurmontable et donc aussi à un caractère limité". E conclui, depois de evidenciar a importância da pneumatologia: "Sans humanité chrétienne, le christianisme n'aura pas d'importance à l'avenir, mais sans un christianisme fidèle à l'Évangile, l'humanité ne trouvera pas son compte. Dans le christianisme comme dans l'Évangile de Jésus, Seigneur et Fils de l'homme qui reviendra comme juge de l'univers, réside un trésor de forces inépuisables, même pour l'agir éthique, culturel de l'homme, en vue du progrès de la dignité humaine pour tous".

<sup>19</sup> O ecumenismo católico costuma fazer-se remontar a 1895 com o diálogo Roma-Inglaterra por intermédio do lazarista Frei Padre Portal e Lord Halifax, aos quais se juntou depois o Card. Mercier, que realizou as chamadas conversações de Malines (1921-1925) entre teólogos e historiadores anglicanos e católicos. Entretanto, Pio IX confiou aos beneditinos a missão da união dos cristãos, em especial da Igreja ortodoxa à Igreja Romana. Outro protagonista do ecumenismo foi Dom Lambert Beaudin, fundador do Priorado da União em 1925, em Amay-sur-Meuse, transferido, em 1939, para Chevetogne (Namur), editando desde 1926 a revista ecuménica *Irenikon*. A encíclica *Mortalium animos* (1928) de Pio IX explicava porque é que a Igreja não tomava parte nas assembleias ecuménicas. O

O Vaticano II veio a constituir um marco importante para a história do movimento ecumênico, não devendo aqui esquecer-se o contributo dado anteriormente por vários teólogos, como H. de Lubac, Y. Congar, K. Rahner, M.-D. Chenu, H. Küng e outros, merecendo ainda uma referência especial o papel do Card. Agostinho Bea. Eis alguns dos autores e das obras que se inserem neste contexto de renovação teológica operada no nosso século: Yves Congar com *Jalons pour une théologie du laïcat, Les Voies du Dieu vivant, Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, Un peuple messianique. Salut et libération, Diversité et communion, Martin Luther, sa foi, sa réforme, église et papauté*; H. de Lubac, J. Daniélou, E. Schillebeeckx, Y. Congar e outros com *Théologie d'aujourd'hui et de demain*; H. Fries, F. Koester e F. Wolfinger com *Jesus in den Weltreligionen e Heil in den Religionen und im Christentum*; H. Küng e outros com *Das Christentum und die Religionen der Erde. Islam, Hinduism, Budism*; H. Küng e D. Tracy com *Theologie - Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*; e o artigo de H. Küng e J. Moltmann, "Le Christianisme parmi les religions du monde"<sup>20</sup>.

O tema do *colloquium* (diálogo) aparece frequentemente nos documentos conciliares, em especial na *Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones non Christianas*, elaborado pelo Card. Bea (que também redigiu o documento sobre a liberdade religiosa) a pedido de João XXIII, no quadro do Secretariado para a União dos Cristãos, após várias iniciativas tomadas por autores judeus, entre as quais se destacou a de Jules Isaac (1877-1963)<sup>21</sup>. Foi um docu-

---

ecumenismo espiritual teve no padre Couturier a sua expressão mais forte; foi ele que, em 1933, revitalizou a ideia da Semana pela União das Igrejas, iniciada já em 1908 por dois ministros anglicanos. Entretanto surgiram várias realizações, como o Centro Istina (1934), a fraternidade alemã *Una Sancta*, a Associação *Unitas* (1947) e o Instituto Möhler de Paderborn (1957). A atitude de Santa Sé nem sempre se manifestou favorável à participação em reuniões ecuménicas. Foi a 20 de Dezembro de 1949 que, pela primeira vez, a Igreja tomou oficialmente uma posição inequívoca a favor do ecumenismo. No Conselho Ecuménico das Igrejas Roma participa como observador. Mas seria o Concílio Vaticano II que havia de dar uma dinâmica nova ao movimento ecuménico.

<sup>20</sup> In *Concilium* 203, 1986.

<sup>21</sup> É o autor dos livros *Jésus et Israël*, Paris, 1948, e *La Genèse de l'antisémitisme*,

mento bastante debatido, só tendo recebido a aprovação final após longos debates.

Uma iniciativa importante foi a viagem de Paulo VI a Jerusalém em 1964, em que teve a oportunidade de se encontrar com o patriarca ortodoxo Atenágoras e com grupos árabes e judeus. A essa viagem deve acrescentar-se outra a Bombaim, que significou uma abertura nova às tradições da Índia.

Globalmente, “A Igreja católica não rejeita nada do que há de verdadeiro e de santo nas religiões(...). Ela exorta os seus filhos para que, com prudência e caridade, pelo diálogo e pela colaboração com aqueles que seguem outras religiões, e testemunhando em tudo a fé e a vida cristã, reconheçam, perseverem e façam progredir os valores espirituais, morais e sócio-culturais que se encontram neles”.

O documento conciliar, depois de tratar na primeira parte da unidade do género humano e da universalidade da busca religiosa, aborda a seguir questão das tradições étnicas, passando depois às religiões muçulmana e judaica, e concluindo com um epílogo respeitante à fraternidade universal que é contrária a qualquer forma de discriminação. O quarto ponto respeitante aos judeus é o mais desenvolvido, nele se dizendo que a igreja reconhece a sua dependência relativamente à herança judaica e a permanência da eleição divina deste povo, pelo que encoraja e recomenda o conhecimento e a estima mútua entre católicos e judeus, os quais nascerão sobretudo dos estudos bíblicos e teológicos, bem como dum diálogo fraterno.

Também outros textos conciliares são de recordar pelo que significam para a promoção do diálogo: o *Ecclesiam suam*, a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, e ainda a *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo e a *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa. Mas o Concílio não deixou de afirmar no texto *Dignitatis Humanae*: “Esta única verdadeira religião, acreditamos que ela subsiste na Igreja Católica e Apostólica”. Mas a ideia de “extra Ecclesiam nulla salus” passou a ter novos contornos e explicações que nada tinham a ver com o dogmatismo de outros tempos.

O ano de 1970 marcou o início de uma nova fase da aproximação das diversas religiões. Em Ajaltun (Líbano), entre 16 e 25 de Março de 1970, realizou-se um congresso subordinado ao tema

---

Paris, 1956.



“Diálogo entre crentes”, organizado pelo CEI, que pela primeira vez reuniu crentes de outras religiões não cristãs: entre 38 participantes, havia 7 responsáveis do CEI, 5 ortodoxos e 7 católicos, mas apenas 2 mulheres; e 4 budistas, 3 muçulmanos e 3 hindus, mas nenhum judeu. A alma deste encontro foi o teólogo indiano Stanley J. Samartha, que na apresentação expressou o objectivo do encontro: 1. Partilhar a experiência de diálogos vívidos; 2. Propor uma apreciação do diálogo; 3. Discutir certos temas em profundidade, em especial o da salvação; 4. Procurar como é possível caminhar em conjunto. O acento foi colocado no diálogo contemporâneo como ele é vivido no Japão, Índia, Indonésia, Sri Lanka e Europa<sup>22</sup>. Em Genebra, entre 31 de Março e 4 de Abril de 1970, realizou-se o Second Spiritual Summit Conference, tendo sido Judith Hollister quem promoveu este encontro; em Kioto, entre 16 e 21 de Outubro, realizou-se outro. Três diálogos locais merecem ser destacados: em Varanasi, cidade sagrada, em Kioto, cidade imperial, e em Genebra, cidade “carrefour”.

No Conselho Ecuménico das Igrejas surgiu a secção “Diálogo”, com o título “Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies” do CEI; foi sem dúvida alguma aquela que mais se empenhou em realizações inter-religiosas, em particular depois de 1970. O diálogo entre confissões religiosas, que vinha do Congresso de Chicago, recebeu um incremento assinalável de vários organismos, como da Association Internationale pour la

---

<sup>22</sup> S. J. SAMARTHA é uma das personalidades mais em destaque no domínio das relações inter-religiosas; entre a sua vasta produção, podemos referir: *Dialogue between Men of Living Faiths. Papers presented at a Consultation Held at Ajaltoun, Lebanon, March 1970*, Genebra, 1971; *Living Faiths and Ultimate Goals*, ibid., 1975; *Towards World Community: The Colombo Papers*, ibid., 1975; *The Hindu Response to the Unbound Christ*, Madra, 1974; de colaboração com L. A. DA SILVA, *Man in Nature: Guest or Engineer. A Preliminary Enquiry by Christians and Buddhists into the Religious Dimensions in Humanity's Relation to Nature*, ibid., 1979; de colaboração com J. TAYLOR, *Christian-Muslim Relations in Eastern Africa. Report of a Seminary/ Workshop*, ibid., 1988; *Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Interreligious Relationships*, ibid., 1981; *Faith in the Midst of Faiths. Reflections on Dialogue in Community*, ibid., 1977; *One Christ - Many Religions. Towards a Revised Christology*, Maryknoll (Nova York), 1991.

Liberté Religieuse, do World Congress of Faiths, do Temple of Understanding, da Conférence Mondiale des Religions pour la Paix, da Igreja da Unificação e do Conseil International des Chrétiens et des Juifs<sup>23</sup> e encontrou em Roma um apoio extraordinário, com a criação em 1964 do Secretariado para os Não-Cristãos, devido à dinâmica do Vaticano II, e a nomeação em 1989 do Conselho Pontifício para as Relações Inter-religiosas<sup>24</sup>. Entretanto o CEI, entre as suas múltiplas iniciativas, passou a editar a partir de 1966 um *Bulletin*, que é uma preciosa fonte de informações sobre o estado do diálogo através do mundo e sobre as grandes orientações da Igreja Católica<sup>25</sup>.

Um passo significativo foi a visita do Papa João Paulo II à sinagoga de Roma em 1986<sup>26</sup>. Na celebração litúrgica, depois da leitu-

<sup>23</sup> Cfr. sobre a história destas organizações inter-religiosas: M. BRAYBROOKE, *Inter-Faith Organizations, 1893-1979: An Historical Directory*, Nova York e Toronto, 1980; e *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, Londres, 1992.

<sup>24</sup> Foram seus primeiros presidentes os Cardeais Paolo Marella (1964-1973) e Pignedoli (1973-1980), Monsenhor Jean Jadot (1980-1984) e o Card. Franz Arinze. Os trabalhos foram assegurados por uma equipa conduzida pelos padres Pierre Humberlaude (1964-1973), Pietro Rossano (1973-1983), Marcello Zago (1983-1986) e Michael Fitzgerald. Sobre a história do Secretariado, cfr.: P. ROSSANO, "The Secretariat for the Non-Christians Religions from the beginnings to the present day: history, ideas, problems", in *Bulletin* (Vaticano) 14/2-3, 1979, p. 41-42 e 88-109; e M. L. FITZGERALD, "Twenty-Five Years of Dialogue: The Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue", in *Islamochristiana* 15, 1980, p. 109-120.

<sup>25</sup> Entre os textos mais importantes contam-se: *Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue* (suplemento nº 3 do *Bulletin*, 1967); P. HUMBERT CLAUDE, *Bulletin* 4/3, 1967; "Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions", *Bulletin* 56, 1984, p. 146-161; *Bulletin* 77, 1991, (trad. "Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile", *La Documentation catholique* 2036, 1991, p. 874.

<sup>26</sup> Cfr. J. HALPÉRIN e B. DUPUY (ed.), *Juifs et chrétiens. "Pour une entente nouvelle". Visite de Jean-Paul II à la synagogue de Rome: 13 avril 1986-4 Nisan 5746*, Paris, 1986. Este opúsculo abre com uma introdução do prof. Jean Halpérin e do padre Bernard Dupuy; o primeiro é presidente do Centro de Estudos Judaicos da Universidade de Genebra, membro do Comité Internacional Judaico para as Consultas Inter-religiosas e, nessa qualidade, membro do Comité Internacional

ra da Torah (Gen. 15, 1-7) e dos Profetas (Mic. 4, 1-5), usaram da palavra o Prof. Giacomo Saban, presidente da comunidade judaica de Roma, que falou da história plurimilenar da presença dos judeus em Roma, dos séculos obscuros de perseguição, do Ghetto criado no séc. XVI, da Segunda Guerra Mundial, das iniciativas de João XXIII em prol da aproximação da Igreja com os judeus, do Estado e da Terra de Israel<sup>27</sup> e do testemunho vivo do Concílio Ecuménico Vaticano II; o grande rabino de Roma Elio Toaff, por seu turno, abordou os temas do monoteísmo espiritual e moral, do papel comum de católicos e judeus na sociedade, da ultrapassagem do anti-semitismo e da violência, do retorno do povo judaico à sua terra, prelúdio de uma era de fraternidade universal, da liberdade do indivíduo e dos povos, que é um direito fundamental, e da possibilidade de uma acção concordante e sincera; finalmente, o Papa João Paulo II, depois de manifestar o seu agradecimento pelo encontro e de evocar a memória de João XXIII, tratou da questão da discriminação, a todos os títulos deplorável, da urgência de um empenhamento no reconhecimento do património comum de

---

de Ligação entre o Judaísmo e o Catolicismo; o segundo é o director do Centro de Estudos Istina, secretário do Comité Episcopal Francês para as Relações com o Judaísmo e membro do Comité Internacional de Ligação entre o Judaísmo e o Catolicismo. De referir que a visita de João Paulo II à sinagoga de Roma fora precedida de alguns factos relevantes desde o pontificado de João XXIII até à visita daquele papa a Auschwitz em 1979, para só mencionar alguns. A Comissão para as Relações Religiosas com os Judeus, integrada no Secretariado para a Unidade Cristã, publicou no seu *Service d'Information*: "Orientations et suggestions pour l'application de *Nostra Aetate* (n.º 4)" (Dezembro de 1974) e "Notes sur la manière correcte de présenter les juifs et le judaïsme dans la prédication et la cathequèse de l'Église catholique romaine" (Junho de 1985). O Comité Internacional de Ligação para as Consultas Inter-religiosas, que se tem reunido depois de 1970, editou *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue: 1970-1985. Selected Papers*, Roma, 1988.

<sup>27</sup> O Estado de Israel foi criado em 1948, dando concretização ao movimento sionista, cuja origem remonta ao séc. XIX, mais precisamente 1897, em Viena. Quando no congresso de Basileia foi defendida a criação dum Estado para acolher o povo israelita, Theodor Herzl (1860-1904), o pai do sionismo, lançou nesse ano a revista *Die Welt* com o propósito de divulgar o movimento sionista, que a pouco e pouco conquistava mais aderentes.

judeus e católicos, da ligação íntima entre ambas as crenças, da não imputação ao povo judaico da morte de Cristo, da vocação dos judeus dentro do mistério salvífico de Deus, do respeito da identidade das duas partes, do combate de preconceitos existentes, da necessidade de aprofundar o diálogo, da colaboração a favor do homem, particularmente no domínio da ética, e dos problemas de Roma. Nesse ano de 1986, o mesmo Pontífice, no quadro do ano internacional da paz, convidou para o célebre encontro de Assis representantes das diferentes religiões para uma jornada pela paz que teve grande eco. O jubileu do milénio inclui a ideia de congregar no Sinai os representantes das diversas religiões.

Um documento importante de João Paulo II é a carta encíclica sobre o empenho ecuménico, a *Ut unum sint*, de 25 de Maio de 1995, que é um apelo à unidade dos cristãos e trata do empenho ecuménico da Igreja Católica, dos frutos do diálogo e, no terceiro capítulo, de “quanto caminho nos falta fazer” (*Quanta est nobis via*), em que fala da continuação e intensificação do diálogo, do aproveitamento dos resultados conseguidos, da continuação do ecumenismo espiritual e do testemunho da santidade, do contributo da Igreja Católica na busca da unidade dos cristãos, do ministério de unidade do Bispo de Roma, da comunhão de todas as Igrejas particulares com a Igreja de Roma, condição necessária para a plena unidade e evangelização. Nesta carta encíclica vêm citados vários documentos pontifícios, entre eles, a Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, de 10 de Novembro de 1994, a qual aponta para o jubileu de final de século como uma data de grande significado no âmbito do ecumenismo<sup>28</sup>.

O estudo *World of God and the Living Faiths of Men* entre 1955 e 1970 marcou o início do empenhamento do CEI no diálogo inter-religioso com “A Palavra de Deus e Convicções Religiosas Contemporâneas” e a integração do Conselho Internacional das

---

<sup>28</sup> No colóquio internacional de Estrasburgo (18-20 de Setembro de 1996) foi abordado o tema do comparativismo em história das religiões, cujas actas foram editadas recentemente pelas Éditions du Cerf, Paris, 1997. De referir aqui o livro do card. Jose Ratzinger, *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Église catholique au seuil du troisième millénaire*, Paris, 1997, que a pp. 229-244, trata dos “Points principaux du développement de l'Église: Église, État et société, Oecuménisme et unité, L'islam, Le judaïsme, Un nouveau concile?”.

Missões e do CEI. As preocupações missionárias estiveram na base desse estudo. Já antes houvera uma série de encontros com essa finalidade: as grandes conferências missionárias de Edimburgo (1910), dominadas pela convicção de uma desintegração próxima das religiões, e de Jerusalém (1928) ficaram célebres. O que se discutia era se devia defender-se a tese da supremacia do cristianismo sobre as outras religiões, chamadas a colaborar face à secularização crescente. Tambaram (1938), sob a influência de Hendrik Kraemer, colocou o acento na descontinuidade entre a revelação cristã e as religiões sob o impacto da crise moral do Ocidente, oferecendo uma apreciação mais positiva das religiões.

A tese de Karl Barth acerca da revelação cristã face às outras religiões humanas esteve na base do estudo “Palavra de Deus e Convicções Religiosas Contemporâneas”. A questão era abordar o tema da revelação cristã perante as tradições religiosas humanas. No Oriente estava em causa o desaparecimento dos regimes coloniais, a reconstrução nacional e o aparecimento do fenómeno da secularização e da reafirmação cultural e religiosa.

Os cristãos da Ásia desempenharam um papel importante: em 1959, em Kuala Lumpur, reuniu-se a East Asia Christian Conference; depois em Bangkok em 1964. A inauguração deste “Estudo” teve lugar em Davos (Suíça, 21-25 de Julho de 1955), dedicado ao tema “Cristianismo e religiões não cristãs”. O encontro de Bossey (Suíça, 14-18 de Março de 1958) marcou uma fase nova, pois aí procedeu-se a uma distinção entre os sistemas religiosos e as pessoas, religiosas ou não, o que abria a porta para a defesa da dimensão antropológica. O documento final deixa transparecer uma dupla orientação, segundo que a comunicação do Evangelho é o anúncio duma certeza dada ou a procura comum da verdade. Entre 1960-1961, verificaram-se quatro encontros no Oriente: Jerusalém (Junho de 1960), Nagpur (Outubro de 1960), Hong Kong (Novembro de 1960) e Rangum (Fevereiro de 1961).

A assembleia de Nova Delhi (18 de Novembro - 5 de março de 1961) viu a entrada das igrejas ortodoxas e a integração do Conselho Mundial das Missões. O tema foi “Jesus Cristo, luz do mundo”. Face ao fenómeno da secularização, realizou-se no México, entre 8 e 19 de Dezembro de 1963, a assembleia missionária sob o tema “Testemunho sobre os seis continentes”<sup>29</sup>.

Entre 16 e 23 de Janeiro de 1966, realizou-se o colóquio de Brumana, que reuniu cerca de 30 cristãos de todas as confissões, para discutir o impasse em que se encontra a missão face ao Islão e encorajar o encontro entre cristãos e muçulmanos<sup>29</sup>. Em 1967 teve lugar o encontro de Kandy (20 de Fevereiro a 5 de Março) onde o tema do diálogo mereceu aos participantes uma atenção muito particular: “O diálogo é um esforço construtivo com vista a uma compreensão mais aprofundada da verdade, graças a uma tomada de consciência mútua das convicções e do testemunho de uns e de outros<sup>31</sup>”.

Para muitos, o tema do diálogo ainda não estava maduro. Foi no colóquio de Ajaltun (Líbano) (16-25 de Março de 1970) que, pela primeira vez, sob os auspícios do CEI, cristãos de várias confissões encontraram budistas, hindus, muçulmanos, e abordaram precisamente o tema do diálogo. Em Zurique, entre 20 e 23 de Março de 1970, foi feita uma consulta acerca do diálogo entre teólogos cristãos<sup>32</sup>. O texto redigido evidencia a necessidade e a urgência dum diálogo, inscrito na exigência cristã do amor. Também aí se fala da relação entre missão e diálogo, bem como da acusação de sincretismo; pede-se por fim um aprofundamento das relações entre diálogo e baptismo, indigenização e unidade cristã. Reconhece-se que “certos cristãos temem que o diálogo com outros crentes seja uma *traição* da missão. Inversamente, crentes de outras tradições vêem o diálogo como um *novo baptismo para a missão*”.

Como escreve Jean-Claude Basset: “Avec l’aide-mémoire de Zurich, l’étude “Parole de Dieu et convictions religieuses contemporaines des hommes” est parvenue de fait à son terme. Si elle a permis un grand débat d’idées, elle a aussi montré combien on était loin d’un accord sur une théologie chrétienne des religions. Son principal mérite est d’avoir fait du dialogue, impensable en 1955,

<sup>29</sup> Cfr. R. K. ORCHARD (ed.), *Witness in Six Continents. Records of the Meetings of the CWME of the WCC held in Mexico*, Londres e Edimburgo, 1964, p. 144-148.

<sup>30</sup> Cfr. *International Review of Mission* 55/4, 1966, p. 401-456.

<sup>31</sup> Cfr. *Study Encounter* 3/2, 1967, p. 339-340; *International Review of Mission* 56/3, 1967, p. 339-340.

<sup>32</sup> Cfr. *International Review of Mission* 59/4, 1970, p. 377-413; e S. J. SAMARTHA (ed.), *Living Faiths and the Ecumenical Movements*, p. 19-27.

une réalité en 1970 à Ajaltoun, et de plus sur une base oecuménique. C'est donc dans une perspective plus réaliste, parce que plus modeste et plus pratique, que peut s'engager la prochaine étape du dialogue interreligieux au CEI".

Em 1965 realizou-se o primeiro encontro entre responsáveis cristãos e judeus em Bossey (16-20 de Agosto). Um estudo intitulado "Igreja e povo judaico" foi levado a cabo pelo comité do mesmo nome e pela comissão Fé e Constituição. O documento final rejeita a alternativa: missão ou diálogo; encoraja sempre mais a conversação com os judeus a fim de melhor compreender a revelação de Deus a Abraão; mas o texto contém uma discordância séria: sobre a permanência da eleição de Israel e a natureza das relações entre o povo judaico e a Igreja.

Em 1969 (2 a 6 de Março) a comissão Fé e Constituição organiza em Cartigny (perto de Genebra) um encontro entre cristãos e muçulmanos.

Foi neste contexto que o comité central do CEI abordou oficialmente a questão do diálogo na sua 24.ª reunião, em Janeiro de 1971, em Addis Abeba; duas comunicações importantes foram a do metropolitano libanês Jorge Khodr sobre a acção do Espírito Santo e a universalidade da salvação e a de S. J. Samartha sobre a responsabilidade dos cristãos quanto ao diálogo; concluiu-se com uma declaração de orientação provisória e as linhas directivas: o diálogo considerado como inevitável, urgente e oportuno, é fundado na exigência do testemunho e do amor cristãos; aberto às ideologias como às religiões, o diálogo, sob múltiplas formas, visa uma acção comum, uma melhor compreensão recíproca e uma "indigenização" da fé cristã; ficam em aberto as implicações teológicas do diálogo, da relação entre missão e diálogo bem como entre o diálogo e a "indigenização". Algumas recomendações práticas encerram o documento conclusivo.

Foi um texto decisivo para a prossecução do diálogo. Ao mesmo tempo o CEI foi reorganizado em três secções de trabalho: a primeira, Fé e Testemunho, passou a compreender além da Fé e Constituição, Missão e Evangelização e Igreja e Sociedade, e uma terceira secção, Diálogo com os Adeptos das Tradições Religiosas e Ideológicas do Nosso Tempo, na qual foi incluído o Comité Igreja e Povo Judaico. Servindo-nos uma vez mais de Jean-Claude Basset:

“Un cap important est franchi puisque, pour la première fois, le dialogue est dissocié de la perspective missionnaire et se trouve doté d’une structure propre. Le nom de la section est lui-même révélateur d’un changement profond, selon les mots de son directeur S. J. Samartha: “Cela concerne des personnes et non des religions ou des idéologies, en tant que systèmes. Ce n’est plus une discussion *au sujet de*, mais un dialogue *avec des partenaires*”<sup>33</sup>.

A secção “Diálogo” conheceu nas duas assembleias gerais do CEI, em Nairobi (1975) e em Vancouver (1983), uma atenção particular, mas deve-se recordar os encontros inter-religiosos entretanto realizados. Um papel assinalável desempenharam John B. Taylor e S. J. Samartha neste domínio.

Além da reflexão teológica e da documentação sobre o diálogo, a secção “Diálogo” levou a cabo várias realizações tendentes a ajudar as Igrejas no que respeita às suas iniciativas de diálogo e “à promoção do diálogo com os adeptos das tradições religiosas e ideológicas do nosso tempo, para além do nível local”.

Entre os diversos tipos de diálogo contam-se o diálogo multilateral, estudado em várias reuniões; o diálogo com os judeus, aquele que tem manifestado uma vitalidade maior; a constituição em 1969 dum “Comité Judaico Internacional para Consultas Inter-religiosas” (CEPI); entre os encontros havidos, salientamos os seguintes: “Diálogo e Missão” (Zurique, 1971); “A Autoridade e a Utilidade do Antigo Testamento” (Edimburgo, 1973), “O Culto Judaico e Cristão” (Sigtuna, Suécia, 1975), “As Relações entre Judeus e Cristãos numa Perspectiva Ecuménica, com um Acento Particular sobre África” (Jerusalém, 1977). Em Colney (Inglaterra), em 1981, deu-se um passo importante com a abordagem do tema “Orientações para um Diálogo entre Judeus e Cristãos”. Também muito havia a dizer sobre o diálogo com os muçulmanos, com os budistas, com os hindus, sobre o diálogo e tradições ancestrais e sobre diálogo e correntes ideológicas.

Instituições houve que vieram a ter um protagonismo especial no movimento ecuménico. O CEI ocupa neste contexto um papel digno de realce; foi através da secção “Diálogo” (em ingl.

<sup>33</sup> Cfr. S. J. SAMARTHA, “The Dialogue Concern from Uppsala to Nairobi”, DFI, *Minutes of the 2nd. Meeting of the working Group, New Delhi, September, 1974*, p. 29.



“Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies”).

#### 4. O diálogo na sua dimensão histórica. Premissas, tipologia e fins

Em relação ao pluralismo actual no domínio religioso, há duas correntes especiais: a secularização crescente da sociedade que afirma a autoridade e a primazia do homem relativamente a todos os deuses; depois o ressurgimento de tradições religiosas ligadas aos nacionalismos.

O pluralismo é um termo que aparece pela primeira vez em 1909<sup>34</sup>. De doutrina filosófica, o pluralismo tornou-se um dado sócio-político, antes de se tornar um objectivo teológico e religioso. A sociologia e as ciências políticas fizeram um uso mais frequente do pluralismo, que hoje se encontra ligado à democracia. Mas há o perigo de, em nome do pluralismo, serem excluídos os grupos pequenos. Pluralidade é um estado de facto, um dado observável; opõe-se à unidade e não se confunde com heterogeneidade, na medida em que pluralidade pressupõe uma base comum ou um denominador comum. Pluralismo é a consciência da pluralidade e dos sistemas que daí decorrem. A pluralidade sempre existiu, mas ao lado da pluralidade das instituições há a pluralidade da procura intelectual. Há ainda a pluralidade dos valores que dão sentido à vida e determinam o comportamento humano. Nem há *no man's land* geográfico, cultural ou intelectual que permitisse a simples

<sup>34</sup> Desse ano data o livro de J. H. H. BOEX-BOREL, *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes*, Paris, 2.<sup>a</sup> ed., 1909. Também então o pai do pluralismo, o psicólogo e filósofo americano William James (1842-1910), editava *A Pluralist Universe* (Londres 1909); trata-se das lições proferidas em Oxford pelo autor. Interessante seria comparar o que dizem *Le Grande Larousse Encyclopédique* em 1936, a *Encyclopaedia Britanica* (1974) e a *Encyclopaedia Universalis* (1988), a *Encyclopaedia os Religions and Ethics* (1918), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3.<sup>a</sup> ed., 1961) e o *Lexikon für Theologie und Kirche* (1963). Este último contém um artigo de Karl Rahner sobre a dimensão teológica do pluralismo e da tolerância, onde se lê: “Este pluralismo é o índice do estado da criatura: não é senão em Deus que tudo é um; na ordem da finitude, o antagonismo das realidades é indispensável” (art. “Pluralisme”, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 3, col. 566-567).

coexistência sem interpenetração.

Desde a Reforma do séc. XVI que a Europa ocidental conheceu a pluralidade com a cisão da cristandade. As guerras de religião vieram a marcar a fase que se seguiu. Só com o princípio “cujus regio ejus religio”, estabelecido aquando da paz de Augsburg (1555) e retomado com o edito de Nantes em 1598 (evoca-se em 1998 o 4.º centenário deste texto) e no tratado de Westfália (1648) se encontra a ideia de pluralismo. Na Inglaterra, depois da revolução inglesa e da república de Cromwell, a restauração da monarquia em 1660 consagrava uma coexistência harmoniosa dos diferentes partidos religiosos. Com a independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução francesa (1789) deram-se passos importantes no respeitante à liberdade de religião e de culto.

Peter L. Berger mostrou no seu livro *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* que passaram a contar menos as afirmações e a prática religiosa e mais a subjectividade, o indivíduo; o que conta é menos a fé da Igreja e mais a fé pessoal. “Para o homem anterior à época moderna, a heresia é uma possibilidade geralmente bastante teórica; para o homem moderno, a heresia torna-se tipicamente uma necessidade”.

Como escreve Jean-Claude Basset: “Si le choix personnel, et non plus l'autorité de la tradition, est à la base de l'engagement religieux, il s'ensuit que la limite entre “ceux du dedans” et “ceux du dehors” tend à s'estomper au profit de l'humanité commune; il n'y a plus d'un côté les élus et de l'autre la *massa perditionis* de saint Augustin, mais une communauté d'individus qui tous ont fait un choix, même si ce n'est pas le même. Valeur subjective du donné religieux, primauté de l'individu sur le groupe, choix plutôt qu'héritage sont autant d'éléments-clés du dialogue interreligieux; on ne discute pas d'un consensus général, on l'accepte ou on le combat”<sup>35</sup>. Entretanto assistiu-se a uma afirmação da secularização, do pluralismo e do ressurgimento religioso, havendo aqui a distinguir pluralismo de relativismo e pluralismo de ecumenismo. A relação pessoal dos intervenientes, a análise da base comum existente entre crenças religiosas, o direito à diferença, a identidade e a abertura ao outro, a procura da verdade, eis alguns princípios

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 247.

importantes a ter em atenção quando se fala de diálogo. W. Taylor distinguia em 1967 quatro acepções de diálogo, mas não exclusivas: o diálogo socrático, feito a partir dum questionamento mútuo sobre um dado tema; o diálogo buberiano como presença existencial para com o outro; o diálogo discursivo, mais abstracto e analítico; e, finalmente, o diálogo pedagógico entre mestres e discípulos<sup>37</sup>. Também Eric Sharpe, Arwind Sharma e outros deram definições de diálogo. Quanto à sua estrutura, costuma distinguir-se o diálogo local, o internacional, o restrito, o alargado, e o multilateral.

Quanto a tipos de diálogo, recordemos as palavras de Max Weber: “A única maneira de que possamos proceder, é apresentar estas ideias religiosas sob a forma dum “tipo ideal”, sistematicamente composto, tal como ele não se encontra senão raramente na realidade histórica”<sup>37</sup>. Aqui Jean-Claude Basset distingue o diálogo dos leigos, dos sacerdotes, dos teólogos e dos religiosos.

Cada tradição religiosa tem a sua *Weltanschauung*. É necessário que haja compreensão (crença), cooperação (vida), testemunho (fé) e comunhão (experiência); por fim, viria a “ultra-comunicação”. Quanto a este último, William Johnston escreve: “O encontro mais profundo terá lugar na esfera da mística, em que nós caminhamos para além das ideias, conceitos e imagens, para um estado de amor silencioso. Aqui a superestrutura conceptual é reduzida ao mínimo; aqui as pessoas ficam num estado de união sem palavras; aqui o espírito encontra o espírito”<sup>38</sup>.

Quando se fala de diálogo e unidade, vêm ao espírito os nomes de Swámi Nityabodhámánde e do seu “sanátama dharma”; para além do diálogo pronunciou-se Keiji Nishitani apelando para o caminho de Buda; o diálogo e o retorno às fontes tiveram em André Chouraqui um dos principais difusores, ele que escreveu trabalhos notáveis sobre a Bíblia, o diálogo das três religiões monoteístas e o povo de Israel<sup>39</sup>. Esta frase de Chouraqui revela à saciedade a sua

<sup>36</sup> R. W. TAYLOR, “The Meaning of Dialogue”, in H. J. SINGH (ed.), *Interreligious Dialogue*, Bangalore, 1967, p. 55 s.

<sup>37</sup> M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 4.ª ed., 1947, p. 87.

<sup>38</sup> W. JOHNSTON, *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, Londres e Nova York, 1978, p. 79.

<sup>39</sup> Entre as obras de Chouraqui, destacam-se *L’Alliance israélite universelle et la*

dimensão ecuménica: “Os pensamentos do Criador do mundo não podem ser discernidos pelo homem porque os Seus caminhos não são os nossos caminhos e os Seus pensamentos não são os nossos pensamentos. Tudo o que respeita a Jesus de Nazaré e a Maomé produziu-se com o fim de preparar o caminho para o Messias e de melhorar o mundo a fim de servir o Senhor”. O diálogo inter-religioso dos judeus dirige-se, como seria de esperar, para os cristãos.

Foi, em especial, a partir de 1945 que se intensificou esse trabalho de aproximação entre as duas religiões. A tomada de consciência do Shoah com o extermínio de seis milhões de hebreus muito contribuiu para isso. A segunda data foi 1967, com a guerra dos Seis Dias, em que Israel jogou a sua existência antes de conquistar outros territórios. O povo, a Torah e a terra (Eretz Israel) estão intimamente ligados no espírito judaico. Mas as assimetrias entre judeus e cristãos são grandes e daí que o diálogo encontre não poucas dificuldades. Foi com a emancipação dos judeus no séc. XVIII que Mendelsohn (1729-1781), na Prússia, o qual era amigo de E. Lessing (1729-1786) e contemporâneo de Kant (1724-1804), inaugurou uma nova fase. Havia uma diferença entre o esquecimento da herança judaica, que leva à adesão à Igreja ou à assimilação à sociedade, e o retorno às raízes judaicas, em tensão com o pensamento e os valores ambientais.

Foi também na Alemanha que entre as duas grandes guerras se tentou fomentar o diálogo entre judeus e cristãos com Franz Rosenzweig (1886-1929) e Martin Buber (1878-1965). Ambos se empenharam bastante na procura das tradições cristãs. Rosenzweig tornou-se conhecido pela sua afirmação da dupla aliança de Deus, abrindo perspectivas novas, propriamente revolucionárias para a Sinagoga e para a Igreja. São suas estas palavras: “Diante de Deus, ambos, judeu e cristão, são dois obreiros trabalhando na mesma obra. Ele não se pode privar nem de nem um de outro. Entre eles

---

*renaissance juive contemporaine*, 1860-1960, Paris, 1965; *Lettre à un ami arabe*, *ibid.*, 1969; *Lettre à un ami chrétien*, *ibid.*, 1971; *Ce que je crois*, *ibid.*, 1979; *Procès à Jérusalem*, *ibid.*, 1980; *Retour aux racines*, *ibid.*, 1981; *Jérusalem: une métropole spirituelle*, 1981; *L'Univers de la Bible*, *ibid.*, 1982; *L'Amour fort comme la mort. Une autobiographie*, *ibid.*, 1990; *Jésus et Paul. Fils d'Israël*, Aubonne (Suíça), 1988; *Évangile selon Lucas*, *ibid.*, 1993; *Jérusalem revisitée*, *ibid.*, 1995.

estabeleceu desde todos os tempos uma inimizade, e apesar de tudo Ele ligou-os na mais estreita reciprocidade (...). Assim não temos ambos senão parte da verdade total. Nós sabemos entretanto que a essência da verdade é de ser em partilha, e que uma verdade que não é uma parte de pessoa não seria uma verdade; mesmo a verdade “total” não é verdade senão porque ela é a parte de Deus”<sup>40</sup>.

Buber, por seu lado, que seduziu muitos cristãos e irritou muitos judeus, confessou que Jesus é um seu “irmão mais velho”: “desde a minha juventude vi em Jesus o meu irmão mais velho. Que a cristandade o tenha considerado e o considere como Deus e Salvador, pareceu-me sempre como um facto da mais alta importância, que eu devo esforçar-me por compreender, para ele como para mim (...). A minha relação pessoal de abertura fraterna para com Jesus não cessou de se reforçar e de se purificar, e eu vejo-a sempre hoje com mais força e claridade do que nunca”<sup>41</sup>. Compreende-se que as obras de ambos não tivessem obtido grande recepção entre os judeus. Buber só viria a ser condecorado com o diploma da municipalidade de Jerusalém já sobre o seu leito de morte, quando afinal ele passara vinte e sete anos nessa cidade. E em 1981 um editor judeu corrigiu uma frase dum artigo de Buber da seguinte maneira: “Não é somente a questão de que “muitos teólogos judeus e cristãos não apreciam a interpretação (de Jesus de Buber). Esta interpretação é absolutamente estranha à essência do judaísmo. É a razão por que Buber não tem o seu lugar na teologia judaica”.

A diversidade de posições dos rabinos é conhecida: alguns pronunciavam-se por uma rejeição total de diálogo com os cristãos; outros aceitam a aproximação cultural mas consideram-nos como uma outra comunidade de fé.

Foi o rabino conservador Abraham Joshua Heschl (1907-1972) quem formulou mais claramente a possibilidade de um diálogo existencial<sup>42</sup>. Defendeu, como o fizera Rosenzweig, a teoria das

<sup>40</sup> Ficou célebre o livro de Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, 1921.

<sup>41</sup> Martin Buber escreveu obras de grande interesse de índole filosófico-teológica e relativas ao diálogo judeo-cristão, como *Deux types de foi. Foi juive et foi chrétienne*, Paris, 1991; *Judaïsme*, Verdier, 1982.

<sup>42</sup> Num célebre artigo intitulado “No religion is an island”, in *Journal of Ecumenical Studies* 21, 1966, p. 117-133. Esse trabalho retomava a lição inaugural

duas alianças que estendeu ao pluralismo religioso, afirmando: “Nesta época, a diversidade religiosa é a vontade de Deus”.

O nome de Jesus nem era pronunciado (dizia-se “ôto há ‘ish”, “esse homem”). E daí que tenham surpreendido as vidas de Jesus escritas por Joseph Klausner e outros, ou as reflexões de Pinchas Lapide sobre o sentido da ressurreição de Jesus<sup>43</sup>, ou ainda obras de temática dialógica.

Uma personalidade ilustre que merece uma referência especial é André Nathan Chouraqui, judeu magrebindo de língua materna árabe, conselheiro de Ben Gurion (1959-1963) e adjunto do presidente do município de Jerusalém, que traduziu toda a Bíblia e o Corão. Durante a sua permanência em Paris, contactou com figuras importantes interessadas no diálogo judeo-cristão, como Jules Monchanin, Louis Massignon, Jacques Maritain e Paul Claudel, o padre Voillaume e a religiosa Magdeleine e também com Jean Daniélou<sup>44</sup>. O livro *Lettre à un ami arabe*, escrito a seguir à Guerra dos Seis Dias, marcou o início do seu empenho pelo diálo-

feita no Union Theological Seminary de Nova York, em 1965.

<sup>43</sup> S. BEN CHORIN, *Mon frère Jésus., Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munique, 1967; *Perspectives juives sur le Nazaréen*, Paris, 1983; D. FLUSSER, *Jésus*, Paris, 1924; IDEM, *Judaism and Christianity*, Jerusalém, 1974; J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teachings*, Boston, 1924; P. E. LAPIDE, *Ist das nicht Josephus Sohn?*, Estocarda, 1976; *Fils de Joseph*, Paris, 1978; *Juden und Christen. Verleitung zum Dialog*, Zurique, 1976; *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Estocarda, 1977. Outros livros de Lapide, mas de colaboração: com H. KÜNG, *Jésus en débat. Dialogues entre un juif et un chrétien*, Paris, 1979; com U. LUZ, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden. Antwort eines Christen*, Zurique, 1979; com J. MOLTMANN, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch*, Munique, 1980; *Jüdischer Monotheismus, christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, Munique, 1979; com F. MUSSNER e U. WILKENS, *Was Juden und Christen voneinander denken?*, Friburgo i. Br., 1978; com W. PANNENBERG, *Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch*, Munique, 1981; com K. RAHNER, *Heil von den Juden. Ein Gespräch*, Mogúncia, 1983; com P. STUHLMACHER, *Paulus, rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher*, Estocarda, 1981; com C. F. VON WEIZSAEKER, *Die Seiligpreisungen. Ein Glaubensgespräch*, Estocarda, 1980.

<sup>44</sup> Cfr. J. DANIÉLOU - A. CHOURAQUI, *Les juifs. Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui*, Paris, 1966.

go. Nas suas obras cita frequentemente Saadiah Gaon, Bahya ibn Paquda, Salomon ibn Gabirol, Juda Halevi e Maimónides. Em 1971, escreveu *Lettre à un ami chrétien*. Na primeira das referidas obras apela à compreensão de judeus, cristãos e muçulmanos; a justiça e a paz passam pelo diálogo inter-religioso, insistia.

Se é certo que o termo diálogo religioso se tornou nos últimos tempos uma realidade corrente, o certo é que só em 1945 a expressão aparece em textos. No Ocidente a Igreja reformada dos Países Baixos recorreu ao vocábulo “diálogo” ou “conversação” (*gesprek*) numa declaração de 1947 para designar a relação teológica da Igreja com Israel, entendido no sentido de povo judaico. Quanto ao Islão, a palavra “diálogo” encontra-se pela primeira vez no título da obra de H. Nusslé, *Dialogue avec l’Islam*<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Lausana, 1949. Entre a vasta bibliografia sobre o diálogo islamo-cristão, cfr. G. ANAWATI, “Vers un dialogue islamo-chrétien”, in *Revue Thomiste*, 1964, p. 230-236 e 585-630; IEM, “Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines”, in *Euntes Docete Roma*, 22, 1969, p. 375-451; M. ARKOUN, “Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985)”, in *Islamochristiana* 12, 1986, p. 135-161; M. BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Roma, 1969; Paris, 1984; R. CASPAR, *Pour un regard chrétien sur l’Islam*, Paris, 1990; K. A. CRAGG, *Muhammad and the Christians. A Question of Response*, Londres, 1984; L. GARDET, *Regards chrétiens sur l’Islam*, Paris, 1986; A. T. KHOUY e L. HAGEMANN, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberg, 1986; A. T. KHOURY, *Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité*, Beirut, 1973; M. LELONG, *L’Islam et l’Occident*, Paris, 1982; Y. MOUBARAC, *Les Musulmans. Consultations islamo-chrétiennes*, Paris, 1971; IDEM, *Pentalogie islamo-chrétienne*, 5 vols., Beirut, 1972 (sobretudo o vol. III: *L’Islam et le Dialogue islamo-chrétien*); IDEM, *Recherches sur la pensée chrétienne et l’Islam dans les temps modernes et à l’époque contemporaine*, Beirut, 1977; H. SANSON, *Dialogue intérieur avec l’Islam*, Paris, 1990; W. M. WATT, *Islam and Christianity Today. A Contribution to Dialogue*, Londres, 1983. Uma referência especial deve fazer-se a Louis Massignon, grande impulsionador do diálogo islamo-cristão, e à obra, *Louis Massignon et le dialogue des cultures. Actes du colloque organisé par l’Organisation des Nations Unies pour l’Éducation, la Science et la Culture, l’Association des amis de Louis Massignon et l’Institut international de recherches sur Louis Massignon. (Maison de l’UNESCO, 17 et 18 décembre 1992) à l’occasion du 30<sup>o</sup> anniversaire de la mort*

Alguns anos mais tarde J. Spencer Trimingham escrevia em Inglaterra: “Nós utilizamos este termo “diálogo” na sua acepção continental moderna de encontro construtivo entre cristãos e muçulmanos, despojada de aspectos polémicos ou de vontade de conversão; um encontro no respeito recíproco e a compreensão mútua da fé do outro, com a preocupação de encontrar uma base comum e um empenhamento a favor do bem-estar da sociedade no seu conjunto”<sup>46</sup>.

Como comenta Jean-Claude Basset: “Ce qui paraît décisif dans cette définition, c’est l’idée de “rencontre constructive”, empreinte de respect mutuel et orientée vers la coopération”<sup>47</sup>. Ultrapassava-se assim uma fase histórica que perdurou ao longo de séculos e que era marcada pela ideia de superioridade de uma religião sobre as outras religiões. A polémica e a apologética conheceram momentos altos no decurso da história. Vocábulos como *disputatio*, *altercatio*, *refutatio* e *reprobatio* eram frequentes na literatura religiosa. A conversão era o objectivo de toda a actividade polémica ou apologética.

Mesmo os diálogos estabelecidos numa ou noutra fase tinham como finalidade levar o outro à adesão à religião que lhe era apresentada. Como termos cronológicos podemos referir o diálogo de Justino com Trifão<sup>48</sup> até ao debate entre Karl Ludwig Schmidt e Martin Buber<sup>49</sup> no séc. XX. Pelo meio ficaram a *altercatio* de Simão e de Teófilo do séc. V e a *disputatio* do abade de Westminster no séc. XII<sup>o</sup>, mas em qualquer momento o que vinha ao de cima

---

de Louis Massignon (1883-1962). *Textes réunis par DANIEL MASSIGNON*, Paris, 1996; já em 1997 foi publicada em Paris a obra de Louis Massignon, *Les Trois prières d’Abraham*. - A colecção “Patrimoines” das Éditions du Cerf inclui obras importantes sobre as várias religiões.

<sup>46</sup> J. S. TRIMINGHAM, *The Christian Church and Islam in West Africa*, Londres, 1955, p. 45.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 68.

<sup>48</sup> Ed. de J. C. von OTTO, *Corpus Apologetarum*, Iena, 1842-1843; trad. de A. G. HAMMAN (ed.), *La philosophie passe au Christ. L’oeuvre de Justin: Apologies I et II. Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1982.

<sup>49</sup> Teve lugar em 14 de Fevereiro de 1933; cfr. P. VON DER OSTEN-SACKEN (ED.), *Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber*. Berlim, 1978.

<sup>50</sup> *Gisleberti Crispini Disputatio Judei et Christiani*, ed. de B. BLUMENKRANZ,



era a apresentação de argumentos bíblicos ou racionais a fim de contradizer o interlocutor<sup>51</sup>. Também são de recordar as célebres disputas organizadas em Paris (1240), em Barcelona (1263)<sup>52</sup> e a famosa *disputatio* de Tortosa (1413-1414)<sup>53</sup> em que as teses de, apóstatas judaicos se opuseram à tradição ortodoxa judaica.

Mais perto de nós, a Alemanha foi teatro de várias confrontações, nomeadamente o debate entre Moses Mendelssohn e J. C. Lavater em 1769<sup>54</sup> e a troca de correspondência entre Franz Rosenzweig e Eugénio Rosenstock-Huessy<sup>55</sup>, ele mesmo um convertido. Quase sempre os judeus foram obrigados a participar nesses exercícios em que eles jogavam a própria vida.

O mesmo se pode dizer das relações entre muçulmanos e cristãos igualmente dominadas pelo tom apologético, tirando algumas excepções, como foi o caso da troca de correspondência entre al-Hashim e al-Kindi<sup>56</sup>. Já os casos de João Damasceno (*dialexis*) no séc. VIII<sup>57</sup> e de Nicetas (*refutatio*) no séc. XII<sup>58</sup> se afastaram do tom cortês que marcou o período anterior.

Revelou-se abundante a literatura cristã de diálogo<sup>59</sup>.

Utrecht, 1956.

<sup>51</sup> *La Disputa de Tortosa*, ed. de A. PACIOA LÓPEZ, 2 vols., Barcelona, 1957.

<sup>52</sup> Cfr. A. ALTMANNI, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Alabama, 1973.

<sup>53</sup> F. ROSENZWEIG, *Briefe und Tagbücher*, vol. I, Haia, 1979; E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Judaism Despite Christianity*, Nova York, 1971.

<sup>54</sup> Cfr. G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mún (83-834)*, Paris, 1984.

<sup>55</sup> *Dialexis Sarakenou kai Christianou*, de João DAMASCENO, *Écrits sur l'Islam*, S. C. 383, Paris, 1992, p. 228-251; sobre as relações entre João Damasceno com o Islão, cfr. A. ABEL, *La Polémique damascenienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, Paris, 1961, e D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, 1972.

<sup>56</sup> *Refutatio Mohamedis*, PG, vol. 105, col. 670-842.

<sup>57</sup> Cfr. N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*. Edimburgo, 1960; A. DUCÉLIE, *Le Miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Âge (VIIe-XIe siècle)*, Paris, 1971; A. Th. KOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, 2 vols., Beirute, 1966; Y. MOUBARAC, *La pensée chrétienne et l'Islam, des origines à la prise de Constantinople* (tese do terceiro ciclo, Sorbona), Paris, 1969; IDEM, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*. Beirute, 1977.

Raimundo Martí (ca. 1220-1284) escreveu *Explanatio Symboli Apostolorum*, *Capistrum Judaeorum* e *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*; célebres ficaram as duas *disputationes* de Raimundo Lullo (1235-1315)<sup>60</sup>, a de Ricoldo da Monte Croce (1243-1320)<sup>61</sup>, a *reprobatio* que lhe foi atribuída bem como o *Dialogus Disputationis* do cartuxo Dionísio van Leeuwen<sup>62</sup>, contemporâneo de Nicolau de Cusa<sup>63</sup>. Pedro Abelardo escreveu o famoso *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. O tema das *disputationes* conheceu uma longa tradição, com especial relevo para S. Tomás, Lutero e Erasmo; e não se deve omitir o papel de Nicolau Clenardø na sua tentativa de aproximação com os muçulmanos. Mas todos os referidos autores manifestaram sempre a mesma vontade de convencer e de converter, raramente se preocupando com a compreensão da fé do outro. Como escreve Jean-Claude Basset: “Il est à noter que la forme dialoguée de ces oeuvres ne va pas au-delà de l’artifice littéraire, à la différence des authentiques rencontres où la polémique est plus nuancée”<sup>64</sup>.

A pergunta que se pode colocar é se, perante tudo o que se acaba de dizer, é lícito concluir que antes do séc. XX não houve “encontro construtivo”. A resposta é evidentemente negativa. É certo que os encontros foram uma excepção. Raros foram os diálogos feitos por escrito, e os que chegaram até nós são de natureza polémica ou apologética. Mesmo o monumento de erudição que representa o *Corpus de Cluny*, editado em parte na época da Reforma por Bibliander<sup>65</sup>, teve como finalidade a refutação do

<sup>60</sup> Foram elas a *Disputatio fidelis et infidelis* e *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, in *Beati Raymundi Lulli Opera Omnia*, ed. de I. SALZINGER, Mogúncia, 1721.

<sup>61</sup> *Disputatio contra saracenos et alchoranum* (original latino, editado em grego e retraduzido para latim sob o título *Elenchus et confutatio Agareni*), *PG*, vol. 104, col. 1383-1447.

<sup>62</sup> *Dialogus disputationis inter christianum et saracenum de lege Christi*, in Dionísio VAN LEEUWEN, *Opera omnia*, vol. 36, Tournai, 1908.

<sup>63</sup> As suas obras *De concordantia catholica*, *De pace fidei* e *Cribratio Alkorani* manifestam as preocupações conciliadoras de Cusa.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>65</sup> Cfr. V. SEGESVARY, *L’Islam et la Réforme*, Lausana, 1978. Teodoro Bibliander († 26 de Setembro de 1564), natural de Bischofszell, Thurgau, foi educado em

Corão e da tradição muçulmana.

Não é de esquecer que houve diálogo na China entre os discípulos de Confúcio e os discípulos de Lao-Tseu, sem esquecer os budistas como vem afirmado na obra dum pensador taoista convertido, o Meu-tseu.<sup>66</sup> Também houve diálogo na Índia, na corte do imperador Ashoka no séc. III a. C., e mais ainda na do imperador Akbar no séc. XVI, o qual reunia, ao lado dos muçulmanos de diferentes obediências, hindus, jainas e cristãos.<sup>67</sup> Segundo a tradição, também houve diálogo entre o Don e o Volga, entre os Khazars, no momento da sua conversão à fé judaica no séc. VIII, depois de aqueles terem confrontado representantes cristãos, muçulmanos e judeus<sup>68</sup>.

Igualmente em Bagdad e em Córdova se assistiu a diálogos religiosos, por convite dos muçulmanos, com cristãos e judeus; "plusieurs de ces rencontres attestent une réelle ouverture et un souci de connaître la foi du partenaire, comme le montre le dialogue qui a eu lieu à la cour abbaside<sup>69</sup>, em 781-782, entre o califa

Zurique por Myconius; começou a estudar hebraico e prosseguiu os seus estudos desde 1525 em Basileia sob Pellicanus e Oecolampadius. Recomendado por Zwínglio, passou a fazer parte da nova Academia do Duque Frederico II da Silésia e esteve em Legnica (Liegnitz), mas em 1529 regressou a Zurique. Em 1531 sucedeu a Zwínglio como professor do Antigo Testamento. Bibliander escreveu várias obras, entre elas uma gramática de hebraico (Zurique: C. Froschauer, 1535). Célebre se tornaram as obras *De ratione communi omnium linguarum et literarum* (ibid., 1548), que trata de temática linguística comparativa e de exegese, e a reedição do Corão, que havia sido feita no séc. XII, juntamente com um grupo de textos apropriados (Basileia: J. Oporinus, 1543). A publicação do Corão tinha como finalidade colocar ao dispor dos estudiosos de história da religião um instrumento fundamental e destinava-se também para uso dos missionários. Bibliander teve algumas dificuldades com vários reformadores.

<sup>66</sup> Cfr. "Meu-tseu ou les doutes levés", trad. e comentário de P. PELIOT, *Tung Pao* 19, Leiden, 1920.

<sup>67</sup> Como sinal da sua política religiosa de tolerância universal (sulh-i kull), Akbar (1556-1605) mandou construir uma casa de pedra (*ibádat-khána*) comum às diferentes tradições religiosas; cfr. E. MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Mogul*, Londres, 1932.

<sup>68</sup> Cfr. JUDAH HALEVI (1080-1140), *Das Buch Kusari*, Leipzig, 1869; *Le livre du Kusari*, 2.ª ed., Paris, 1982.

al-Mahdi e o *catholicos* Timóteo I: “on ne peut qu’être frappé par la courtoise des interlocuteurs, dénués de toute intention de conversion, puisque l’entretien se termine par la parabole de la perle<sup>70</sup> que l’on trouve bien plus tard chez Lessing<sup>71</sup>”.

Sabemos, por outro lado, que as missões cristãs levaram a cabo encontros religiosos com vista à aproximação entre crenças. Vários jesuítas ficaram célebres pela sua abertura às tradições religiosas e culturais: foi em particular o caso de Mateo Ricci (1552-1610)<sup>72</sup> na China, “der sich in Kleidung, Sprache und Benehmen ganz der chinesischen Lebensart angepasst hatte: ein Christ mit dem Habitus eines konfuzianischen Gelehrten!”, escreve Hans Küng<sup>73</sup>; também é de recordar o caso de Roberto de Nobili (1577-1656) na Índia. S. Francisco Xavier (1506-1552) escrevia numa carta do Japão, datada de 5 de Novembro de 1549: “Falei frequentemente com vários bonzos budistas eruditos, em particular com um que aqui todos têm em alta estima, quer pela sua sabedoria, vida e categoria social, como pela sua idade de 80 anos. Chama-se Ninshitsu que significa em japonês “o coração da verdade”. Ele é entre eles como um bispo, e se está à altura do seu nome, é verdadeiramente um homem bendito. Em numerosas conversações, que mantive com ele, encontrei-o indeciso e incerto quanto à imortalidade da

<sup>69</sup> Há duas versões, uma siríaca, que é mais longa: texto e tradução de A. MINGANA, “Timothy’s Apology for Christianity”, in *Bulletin of the Jon Rylands Library*, 12, 1928, p. 137-298; e outra, em árabe e mais curta: texto e tradução de R. CASPAR, “Les Versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée ler et le calife al-Mahdi (IIe/VIIIe siècle). “Mohammed a suivi la voie des prophètes”, in *Islamochristiana* 3, 1977, p. 107-175. Cfr. também sobre o contexto e o sentido deste diálogo R. J. BIDAWID, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée ler* (Studi e Testi 187), Vaticano, 1966, e W. G. YOUNG, *Patriarch Shah and Caliph*, Rawalpindi (Paquistão), 1974.

<sup>70</sup> Sobre a tradução siríaca, cfr. A. MINGANA, p. 224 s.; segundo a fórmula de W. G. YOUNG: “a courteous agreement to differ” (p. 151).

<sup>71</sup> Cfr. A parábola dos três anéis in G. LESSING, *Nathan le Sage*, Paris, 1939, p. 154-163, vers. 1911-2054 (ed. bilingue).

<sup>72</sup> Sobre o papel de Mateo Ricci e dos jesuítas na China, cfr. H. Küng, *Existiert Gott*, Munique, 1981; e *Christentum und Chinesische Religion*, Munique, 1988.

<sup>73</sup> *Das Christentum. Wesen und Geschichte. Die religiöse Situation der Zeit*, Munique, 1994, p. 777.

nossa alma e à sua morte com o corpo. Muitas vezes, diria “sim”, mas por outro lado, diria “não”. Tive medo que os outros monges eruditos fossem como ele. Mas é maravilhoso até que ponto este homem é para mim um amigo próximo”<sup>74</sup>.

Mais tarde, as missões protestantes multiplicaram os contactos com os crentes de outras tradições, não só para os evangelizar como também para realizar o seu esforço de tradução da Bíblia, que necessitava um conhecimento sério da língua e do pensamento dos potenciais leitores. Na Índia, podem citar-se, entre muitos, os nomes de William Carey (1761-1834), em Calcutá, e de Henry Martyn (1781-1813) junto dos muçulmanos<sup>75</sup>.

A obra de Hans Küng e Karl-Josef Kuschel *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Welreligionen*<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Ed. de G. SCHURHAMMER e J. WICKI, *Epistulae S. Francisci Xaverii*, 2.º vol., Roma, 1945, p. 189-190, citado por H. DUMOULIN, in *A History of Zen Buddhism*, cap. II, “The First Encounter Between Zen and Christianity”, Boston, 1969, p. 199-200.

<sup>75</sup> Cfr. S. P. CAREY, *William Carey*, Londres, 1925, e C. E. PADWICK, *Henry Martyn, Confessor of the Faith*, Londres, 1922.

<sup>76</sup> Tübingen, 1993. Já em 1990 Hans Küng publicara *Projekt Weltethos*, em que defende a ideia de que não pode haver sobrevivência sem uma ética mundial, de que não pode haver paz mundial sem paz religiosa e de que não pode haver paz religiosa sem diálogo entre as religiões. Ao longo do livro, o professor de Tübingen, e até há pouco director do Instituto Ecuménico da Universidade dessa cidade, trata de vários problemas relevantes, como a passagem da modernidade para pós-modernidade, a ética como tensão entre autonomia e religião, as religiões do mundo e a ética mundial, o duplo rosto das religiões, a questão da verdade, critérios ecuménicos da verdade, o humano como critério ecuménico fundamental, abertura ao diálogo e firmeza, necessidade de investigação sobre os fundamentos, necessidade de escrever a história de forma diferente, aplicação da teoria dos paradigmas às grandes correntes religiosas, teologia ecuménica da paz e imperativos para o diálogo inter-religioso na pós-modernidade. Na sua obra atrás citada, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, aborda o conceituado teólogo de Tübingen a evolução do cristianismo, tendo em consideração o aparecimento das diversas correntes filosóficas e culturais ao longo dos tempos e o avanço das ciências; no c. V trata do paradigma racional e de orientação progressista da modernidade, que começa com os descobrimentos e prossegue com a nova constelação política da Europa, revolução científica e filosófica, nova visão da teologia (com

representa um aspecto novo na perspectivização da ética como elemento do diálogo das religiões. Como se lê no prólogo, no nosso tempo, ninguém deveria questionar que uma idade do mundo como esta, caracterizada mais do que nenhuma outra anterior por realidades tais como política mundial, tecnologia mundial, economia mundial e civilização mundial, necessita de uma ética mundial. Há que chegar a um acordo básico quanto a valores vinculantes, critérios inamovíveis e atitudes pessoais fundamentais. E acrescentam os seus autores que ética mundial não significa ideologia mundial nem religião unificada para além das religiões já existentes, nem uma mescla de todas elas. Não se pode pretender substituir uma ética mundial pela “suprema ética” de cada uma das religiões por uma espécie de minimalismo ético. Daí que a Torah dos judeus, o Sermão da Montanha dos cristãos, o Corão dos muçulmanos, o Bhagavadgita dos hindus, as pregações de Buda, as sentenças de Confúcio, continuam a manter a sua validade como princípios de fé e de vida, de pensamento e de actuação, de centenas de milhões de pessoas. Há, sim, que encarecer tudo o que é comum a todas as religiões do mundo antes de entrar nas diferenças. Pugnar por uma ética comum significa aproveitar o que todas as religiões possuem como válido e positivo.

O Conselho do Parlamento da Religiões do Mundo, reunido em Chicago em 1993 (28 de Agosto a 4 de Setembro), para evocar o encontro havido em 1893, elaborou e difundiu uma declaração sobre uma ética mundial em que participaram cerca de 6.500 pessoas representando numerosas religiões. A declaração, escrevem Küng e Kuschel, pode comparar-se à Declaração dos Direitos do Homem de 1776, no contexto da Revolução americana. Os princípios de uma Ética Mundial sintetizam-se nos seguintes pontos: não é possível uma nova ordem mundial sem uma ética mundial; todo o ser humano deve receber um tratamento humano; há quatro orientações inalteráveis: compromisso com uma cultura de não violência e respeito pela vida, compromisso a favor de uma cultura de solidariedade e de uma ordem económica justa, compromisso a favor de uma cultura de tolerância e de um estilo de vida coerente,

---

uma atenção particular para Schleiermacher), revolução do Estado e da sociedade, da tecnologia e da indústria, crise da modernidade, até chegar à fase pós-modernidade.

compromisso a favor de uma cultura de igualdade e convivência entre homem e mulher; mudança de mentalidade. Hans Küng tece depois alguns comentários sob o título "História, Sentido e Método da Declaração de uma Ética mundial". Por seu turno Karl-Josef Kuschel trata do Parlamento das Religiões do Mundo entre 1893 e 1993.

A concluir a sua obra, Jean-Claude Basset enumera quarenta questões relativas ao fenómeno do diálogo, à revolução do diálogo, à crítica do diálogo, terminando com algumas considerações sobre perspectivas do diálogo<sup>77</sup>. Quanto às questões relativas ao fenómeno do diálogo observa o autor: numa altura em que tudo se torna diálogo, necessário se torna afirmar mais do que nunca que no domínio religioso como nos outros domínios da vida nem tudo é diálogo; o diálogo religioso é fundamentalmente uma troca de palavras e uma escuta recíproca que inclua no mesmo plano de igualdade crenças de diferentes tradições religiosas; o diálogo inter-religioso não se confunde com o estudo comparado das religiões, que pressupõe a posição neutra de uma observação exterior, nem com uma teologia das religiões, fruto de uma reflexão confesso-

<sup>77</sup> De referir os estudos de E. BERTAUD, "Dialogues spirituels", in *Dictionnaire de Spiritualité Chrétienne*, Paris, 1975, vol. III, col. 834-850; M. ELIADE, *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, 1971, e *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vols., Paris, 1976, 1978, 1983; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972; R. GARAUDY, *De l'anathème au dialogue*, Paris, 1965; IDEM, *Pour un dialogue des civilisations*, Paris, 1977; J. HEINRICHS e G. SAUTER, "Dialogik", I *Philosophisch*, II *Theologisch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlim, 1981, 8, p. 697-709; A. HEMANN e G. BARDY, "Dialog", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Estocarda, 1955, vol. III, col. 928-955; T. S. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, 5.<sup>a</sup> ed., 1993; PANIKKAR, *Le Dialogue intrareligieux*, Paris, 1985; P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris; 1969; IDEM, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth (Texas), 1976; *La métaphore vive*, Paris, 1975; IDEM, "The Dialogical Dialogue", in F. WAHLING (ed.), *The World's Religious Traditions. Current Perspectives in Religious Studies. Essays in Honour of W. C. Smith*, Edimburgo, 1984, p. 201.221; S. J. SAMARTHA, "The Progress and Promises of Inter-Religious Dialogues", in *Journal of Ecumenical Studies* 9, 1972, p. 463-476; IDEM, *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Genebra, 1971.

nalmente empenhada; da experiência do diálogo inter-religioso decorre uma aproximação dialógica da fé dos crentes, complementar das outras aproximações universitárias: histórica, antropológica, sociológica, psicológica e fenomenológica; depois de um longo período de tentativas pontuais ou infrutuosas, assiste-se nos anos 70 a uma verdadeira explosão do diálogo inter-religioso a nível internacional, tanto bilateral como multilateral; um pouco por toda a parte, de forma menos espectacular mas mais realista, faz-se um diálogo de base, onde as comunidades religiosas diferentes coexistem na mesma cidade ou região; o desenvolvimento contemporâneo do diálogo, particularmente a nível internacional, está directamente ligado à existência de agentes internacionais do diálogo inter-religioso, antigos ou modernos; desde 1893 quando teve lugar o Parlamento Mundial das Religiões, o diálogo inter-religioso é quase sempre iniciativa dos cristãos e ocidentais; há cinco condições indispensáveis para haver diálogo: estabelecimento de uma relação pessoal, identificação de uma base comum, reconhecimento do direito às diferenças, vontade de aliar empenhamento e abertura, questão da verdade; se a essência do diálogo inter-religioso é uma, as suas manifestações são multiformes, pelo que se pode falar de diálogos e não de diálogo.

A revolução do diálogo traz consigo uma série de considerações: longe de ser um desenvolvimento que se inscreve na continuidade das tradições religiosas, o diálogo inter-religioso encontra-se imposto do exterior, sob a pressão das mutações do mundo contemporâneo, mais em evidência no Ocidente, uma vez que a pluralidade religiosa está ligada a uma mutação radical de modelo de compreensão de si e do universo religioso, por parte dos crentes e das comunidades; o recurso a um novo modelo religioso, chamado pluralista, inscreve-se no fundo de uma crise profunda, crise religiosa que torna inoperantes os antigos modelos. Atendendo ao desenvolvimento dos meios de comunicação, os crentes do mundo são convidados, mais do que nunca, a pensar que nenhuma religião é uma ilha e que as interacções são inevitáveis; a generalização do pluralismo social, cultural, ideológico e religioso torna sempre mais aleatória a pretensão de deter o monopólio da verdade; num mundo pluralista, a relação dialógica mantém a polaridade entre duas categorias fundamentais do pensamento, o “mesmo” e o “outro”, mas



o “mesmo” não pode ser o critério do “outro” nem vice-versa. O diálogo inter-religioso é acompanhado de uma nova definição da relação entre o absoluto e o relativo no seio de cada crença inter-religiosa; para ser frutuoso, o diálogo inter-religioso implica uma clara distinção entre a adesão, o *engagement* pessoal e dinâmico que é a fé, por um lado, e por outro lado, a tradição erigida em doutrina, conjunto de proposições organizadas em sistema e objecto de crença; o diálogo inter-religioso visa a fé como uma escolha susceptível de ser revista, corrigida ou enriquecida, mais do que um destino herdado do meio familiar ou determinado pelo consenso social. Fundamentalmente, a introdução do diálogo no domínio inter-religioso corresponde a uma mudança de perspectiva: a tónica passa do sistema à pessoa, das manifestações exteriores (textos, doutrinas, ritos) à realidade interior, da história à actualidade, da definição teológica ao encontro directo.

Outra dimensão a considerar: a crítica do diálogo por parte de integristas e de crentes hesitantes do seu êxito, dado que ele se limita praticamente ao Ocidente cristão, pelo que pode ser mal aceite por outros quadrantes.

Para muitos crentes, o diálogo não é senão uma moda passageira que respeita apenas a uma fracção de crentes e de teólogos, mas virá a desaparecer; o diálogo abriria a porta ao relativismo religioso, incompatível com a verdade incondicional da fé, à qual muitos dedicam a sua vida até mesmo ao sacrifício total; para muitos o diálogo inter-religioso conduz ao sincretismo; para muitos, o diálogo inter-religioso atraiçoa a missionação; para muitos que não pertencem a nenhuma confissão religiosa, acontece o contrário: dizem que depois de períodos de confronto e de polémica, se vem agora a tentar tacticamente atrair os outros. Para muitos hindus, o diálogo inter-religioso tende a privilegiar o aspecto doutrinal e institucionalizado da vida religiosa, com o risco de impedir o encontro a um nível mais profundo, verdadeiramente espiritual; os budistas, por seu turno, dizem que o diálogo inter-religioso, acentuando a palavra e a palavra inteligível, impediria a totalidade do encontro entre crentes. Quanto à tradição judaica, esta insiste na incomunicabilidade da fé em relação com o carácter inefável do divino; o diálogo inter-religioso em nome do respeito e da liberdade é tentado a deparar com a conversão, amputando

assim toda a fé de tipo missionário, em especial cristão; e em particular, com o Islão, o diálogo inter-religioso por causa do passado de lutas, das relações entre minoria e maioria, das lutas de influência à escala mundial.

Quanto a perspectivas do diálogo: cada tradição deve situar-se não em si mesma, mas num constante face a face com as outras tradições, inclusive fazendo uma revisão do vocabulário religioso e da difícil questão da igualdade dos crentes e dos princípios. Excluindo o exclusivismo de certas tradições religiosas, o diálogo conduz a repensar a relação entre o único e universal no que respeita à mensagem central das tradições religiosas; o diálogo religioso é talvez a melhor forma de se abrir ao mundo que é o verdadeiro horizonte da sua missão e da sua acção; o diálogo inter-religioso incita os teólogos a que não se contentem em falar de Deus ou da realidade divina, mas em considerar que Deus é maior do que Deus e mais insondável que a realidade. O diálogo inter-religioso coloca os crentes das diferentes confissões religiosas perante a alternativa: solitários ou solidários no conjunto da sociedade que os rodeia e face às grandes questões do mundo contemporâneo; rejeitando o proselitismo e o sincretismo, o diálogo inter-religioso faz de cada crente uma testemunha que encontra na troca mútua a ocasião de expor e testar a sua fé. Animados pelo mesmo cuidado de Deus ou da realidade última, os crentes em diálogo não são mais os possuidores nem mesmo os defensores atraídos pela verdade, mas peregrinos chamados a encorajar-se e a entreajudar-se no seu caminho; a irrupção do diálogo transforma os crentes de *partisans* de Deus com uma doutrina e uma prática religiosa, em *partner* das outras crentes na busca do Absoluto e do encontro com o mundo, pois o diálogo é experiência religiosa.