



**QUANDO O PAPA
PEDE PERDÃO**
Luigi Accatoli

VATICANO II
*Mensagens
Discursos
Documentos*



O DIÁLOGO E OS CRISTÃOS

Dr. Francisco Catão

O diálogo de que tratamos aqui é uma realidade nova. Mais do que fala interativa, em vista de um acordo, é a construção paciente e progressiva de um laço de comunhão entre pessoas ou grupos com diferentes maneiras de ser, de pensar e de agir, para alcançar entre todos um nível de mútua compreensão e de aproximação pessoal e institucional cada vez mais profundas¹.

Sob esse aspecto o diálogo contrasta com nosso modo habitual de conhecer e de viver, fundado na discussão das idéias, sob um determinado critério de verdade e na oposição dos interesses, que geram um mundo baseado na afirmação e na busca da própria excelência, na competitividade e na exclusão do diferente, cuja posição é considerada falha ou errada. A cultura do diálogo se opõe a cultura da concorrência, de que estamos todos profundamente entranhados, até mesmo na vida intelectual e religiosa.

Começemos por nos dar conta da novidade do diálogo, para compreender, em seguida, o desafio que ele constitui para a Igreja, em particular o diálogo religioso.

ANTROPOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E SOCIOLOGIA DO DIÁLOGO

Sem querer exaurir o tema, assinalemos alguns referenciais indispensáveis à compreensão do que é o diálogo nos dias de hoje, e algumas de suas exigências estruturais.

¹ Sobre essa forma de entender o diálogo, consulte-se *Diálogo* número especial da revista *Thot*, São Paulo (Palas Athena), out. 2001, em especial o artigo do prof. MARIOTTI, Humberto. Diálogo: um método de reflexão conjunta e observação compartilhada da experiência, p. 6-22, com indicações bibliográficas.

² Esse dado antropológico fundamental para a compreensão do diálogo foi hoje integrado no ensinamento católico elementar, como consta do *Catecismo da Igreja Católica*, nº 1878-1879, por exemplo.

Na base do diálogo está a compreensão de que o ser humano é radicalmente um ser de relação, ou ainda, de forma mais profunda, um ser social, que somente se compreende, no seio de uma sociedade, através dos relacionamentos que pautam toda sua existência². A vida humana não tem sentido senão em função do relacionamento de uns com os outros, em última análise, com o Outro, de que depende o ser humano e o Universo, e somente junto a quem pode sobreviver para sempre.

O pensamento moderno, a partir das mais variadas trilhas, desde as considerações psicológicas, sociais, econômicas, filosóficas e até mesmo religiosas, veio caminhando de maneira sustentada e contínua nessa direção. Nota-se, a partir dos incios do século XIX, que se fazem inúmeras tentativas de se superar os muitos individualismos nascidos do posicionamento antropocêntrico, que procurava pensar tudo em função do ser humano tal como existe no mundo, rejeitando as múltiplas expressões que os humanos se foram dando, através da história, às suas diversas percepções do que está além da experiência concreta³.

Pode-se dizer que a volta à realidade da experiência com toda sua riqueza - operada pelo que se veio a denominar fenomenologia - está na base da atitude dialógica, na medida em que, em lugar de submeter a vivência concreta das pessoas e grupos ao crivo das idéias preconcebidas de verdade, de beleza e de bem, procura, ao contrário, aceitar as pessoas e grupos tais quais são e incorporar esse mesmo acolhimento do real, também do outro, na sua subjetividade, a uma visão da vida e do mundo que satisfaça a busca da verdade, da beleza e do bem que todo ser humano e cada um de nós alimentamos no fundo do coração.

Dessa forma o diálogo pressupõe, na realidade, uma antropologia que valorize a subjetividade do existente concreto em relação — como um indicativo da direção em que se deve procurar o que é verdadeiro — ao belo e ao bem, aos quais não se tem acesso exclusivo nem exaustivo pelo simples jogo lógico

das idéias, da razão e dos argumentos, independentemente das vivências subjetivas dos sujeitos que buscam, na profundidade de si mesmos, a verdade, o belo e o bem, e compartilham essa busca no diálogo.

Essa antropologia, por sua vez, se traduz numa epistemologia de tipo construtivista, em que o saber se desenvolve não apenas — nem, talvez, principalmente — pelo equacionamento objetivo das representações diferentes e variadas da verdade, senão pela construção paciente das subjetividades em reciprocidade, num resultado que inclui o fruto da busca de cada um, gerando um saber mais amplo e uma cultura diversificada de complementaridades aceitas e reconhecidas como tais.

Esse caminho da intersubjetividade, desde que atento à transcendência da verdade, do belo e do bem, no horizonte de toda a vida humana, abre a possibilidade de se construir uma nova cultura, que é também geradora de uma nova sociedade. As pessoas e os grupos, em lugar de defender as suas próprias verdades e interesses, esforçam-se por integrar os pontos de vista dos outros, sem perder a própria identidade, pois esta não se reduz a uma forma individual de se ver o mundo e a si mesmo, mas é reconhecimento do espírito, presente na compreensão e na comunhão com o outro, com a consciência clara de que nossas maneiras de entender o mundo e a vida são necessariamente limitadas e só são autênticas, belas e boas à medida que, conjuntamente com as outras inúmeras maneiras de entendê-los, apontam para algo transcendente, que somente pode ser alcançado pelo espírito, transcendente a toda expressão ou forma de compreender⁴.

Em conseqüência, o diálogo requer a superação da linguagem causal-instrumental, gerada e alimentada pela cultura da discussão e do debate, em vista do acordo sobre as definições e o estabelecimento das conexões lógicas,

⁴ Tomás de Aquino, por exemplo, tem plena consciência de que os conceitos com os quais designamos a Transcendência são relativos e culturais, referindo-se sempre a uma realidade inominável e inefável, cuja percepção é comum a todas as culturas e religiões. Permitimo-nos remeter ao nosso ensaio: *CATÃO*, Francisco. *Falar de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

³ Ainda aqui o *Catecismo*, n° 27-28.

que prevaleceu na cultura ocidental e compenetrado todo o legado cristão. A linguagem do diálogo tende a ser icônica, simbólica, pois aquilo que é vivido na sua substância profunda, além de todas as diferenças, não pode ser captado e esquadrihado racionalmente, mas só é alcançado por meio de símbolos ou ícones, evocativos da realidade que transcende toda representação.

Um dos paradoxos do diálogo, sobretudo na forma que nos interessa mais de perto, o diálogo religioso, é o fato de que, por sua própria natureza, está aberto à transcendência. Ora, a transcendência impõe-se ao ser humano como Absoluto, dando origem à religião. Mas a religião dificulta sobremaneira o diálogo, pois o Absoluto para o qual está voltada, tende a se comunicar ao procedimento, às idéias, às exigências morais e às instituições das pessoas e grupos religiosos. Acentuando sua identidade cultural como integrada ao Absoluto que as inspira, as religiões perdem o senso de sua relatividade e passam a encontrar dificuldade quase intransponível em aceitar o diferente, em dialogar. Vinculada ao Absoluto, a religião tende à expansão e ao proselitismo, mais do que ao diálogo.

A percepção de que o diálogo entre as pessoas e as culturas é hoje um imperativo da paz, no mundo pluralista em que vivemos, tem levado a humanidade a procurar um caminho não-religioso para construir a unidade dos seres humanos na paz. Tradições espirituais, não diretamente religiosas, vêm adquirindo uma importância crescente na esperança de um mundo de felicidade, paz e amor, extensivo ao outro e à vida, em todas as suas exigências e manifestações. Coloca-se então com redobrada urgência a necessidade de esclarecer a possibilidade e a natureza do diálogo religioso, sem o que as religiões e as Igrejas se verão progressivamente excluídas da busca espiritual da humanidade, do que, no entanto, deveriam ser as principais alentadoras.

O DIÁLOGO RELIGIOSO

O diálogo religioso soa, por vezes, como um oxímoro impensável. Ele o é de fato, tanto nas culturas que absolutizam a religião, como naquelas que, sob pretexto de laicidade, a desprezam ou até a combatem. Para os primeiros, a religião é um absoluto, que não pode verdadeiramente coexistir com o

relativismo dialógico. Para os outros, o verdadeiro diálogo estará sempre falseado, com pessoas ou grupos que não são capazes de pôr em questão a própria fé, como acontece, em geral, com as religiões⁵.

Amalgamada com determinada tradição cultural, a religião tende a se afirmar em detrimento do diferente, como caminho, senão único, pelo menos o mais perfeito de se encontrar a realização de si mesmo, quer como pessoa, numa perspectiva mais individualista, quer como grupo humano, povo, raça, nação ou tradição cultural. É o que assistimos através da história e ainda hoje, mesmo quando o apelo religioso não pode ser considerado como determinante, no meio de tantos outros fatores que condicionam os inúmeros desentendimentos entre grupos humanos, povos e nações.

Nas culturas laicas, por sua vez, o diálogo religioso, tolerado, como qualquer outra excentricidade, é periférico e irrelevante, quando não é considerado ilusório, ou mesmo atrasado e alienante, obstáculo ao convívio social. Foi, inegavelmente, enorme, a resistência que as religiões opuseram no passado ou ainda hoje opõem à modernização da cultura e à laicização da vida e das instituições, tornando praticamente impossível o diálogo em virtude dos pressupostos e até dos preconceitos religiosos. Daí, em grande parte, a idéia de que o diálogo efetivo entre pessoas e grupos humanos se deve fazer independentemente, se não das preocupações religiosas, de toda e qualquer religião instituída.

Todavia a situação social atual requer o diálogo. Quanto mais a humanidade globaliza-se pelos meios de comunicação e pela economia, que impõem o convívio efetivo entre todos os humanos, tanto mais ela ressentida de suas divisões culturais e religiosas. Torna-se indispensável desenvolver atitudes e procedimentos de aceitação do diferente, respeito ao que os outros têm de próprio e acolhimento compartilhado e recíproco de sua visão de mundo e de seus valores, sob pena de se entreterem focos irredutíveis de desentendimento,

⁵ Depois de setembro de 2001 tornou-se evidente a urgência do diálogo entre as concepções absolutizadas da religião e a laicidade desconhecida ou negadora da diferença religiosa. Somos hoje impelidos, no Ocidente e no Oriente, a superar tanto a cultura laica como o fundamentalismo religioso, se quisermos caminhar para um mundo favorável ao desabrochar da paz.

que facilmente se transformam em formas de violência, tornando cada vez mais difícil o convívio entre os humanos e ameaçando, conseqüentemente, a paz.

As práticas de não-violência efetiva e de aceitação ativa do outro, que estão historicamente na raiz do diálogo tal como o entendemos hoje, colocam em jogo não apenas as diferentes concepções do mundo e da vida — que não deixarão jamais de ser diversas e até conflitantes, até mesmo dentro das várias tradições religiosas —, mas também a própria sobrevivência da humanidade e as condições, por assim dizer, transcendentais do convívio com o diferente. Sob esse aspecto, as práticas de não-violência efetiva fazem apelo ao que dá sentido à vida, em outros termos, à unidade do gênero humano e do próprio cosmo, aos valores que inspiram o agir humano em todas as culturas, se quisermos, ao espírito com que lidam a religião e a ética. Deve, pois, haver uma forma de entender a religião que permita superar as diferenças, tornando-as fator de diálogo entre os humanos de todas as épocas e culturas, fermento da paz, num mundo globalizado, de seres humanos diferentes. É o desafio que enfrenta o diálogo religioso nos nossos dias, em que se tornou um imperativo da paz. Como justificar sua possibilidade e demonstrar sua necessidade?

A RELIGIÃO COMO PRÁTICA SIMBÓLICA

Religião, como sabemos, é um conceito latino. Designa um conjunto de práticas que dizem respeito ao que dá sentido à vida e constitui como que o fundamento transcendente do convívio humano, no seio do qual cada um de nós nasce e é chamado a se desenvolver como ser individual e como pessoa. As duas etimologias consagradas vinculam a palavra *religio* seja ao verbo *relegere* — “reler”, atividade dos sábios que lidam com as tradições sagradas, que fundamentam a vida social, como já o interpretava Cícero —, seja ao verbo *religare*, “religar” — como preferiram interpretar os cristãos desde o segundo século, entendendo a religião como o conjunto dos laços que restabelecem nossa ligação com Deus.

Na Idade Média, Tomás de Aquino, por exemplo, atribui à religião os atos e práticas humanos em que se reconhece concretamente, por palavras,

atitudes, ações e expressões, a realidade transcendente de Deus. Faz assim, da religião, uma parte potencial da justiça, ou virtude que lhe é anexa, pela qual se atribui a Deus o que lhe é devido, distinguindo-a do relacionamento interpessoal com Deus, de fé, confiança e amor.

Atualmente, os estudiosos do fenômeno religioso foram levados a perceber que o comportamento religioso dos grupos e dos seres humanos envolve dois níveis distintos de realidade: os ritos, as representações do mundo, as exigências morais e as instituições vinculadas à vida humana na sua condição concreta, histórica, temporal; e, num outro nível, uma realidade de ordem transcendente, da qual os primeiros elementos são, de fato, expressões que lhe dão sustento na ordem específica das atividades humanas, tanto da psicologia como da sociologia, por exemplo. Culturalmente falando, a religião comporta ritos, mitos ou representações do mundo e da vida, exigências morais e instituições que guardam uma coerência entre si e estão integrados na cultura, embora mudem, em geral, com menor facilidade do que os demais elementos da cultura, como a literatura e a arte, por exemplo, causando crises ou choques culturais e religiosos mais ou menos profundos. Mas não se pode reduzir a religião a seus elementos culturais, como é muitas vezes o caso das chamadas ciências da religião. Do ponto de vista estritamente religioso, todos esses elementos são materiais, por assim dizer, relativamente à percepção da transcendência e ao contato com o Absoluto, que os torna, a todos religiosos.

Essa dualidade de níveis nos leva a conceber a religião como prática simbólica, isto é, como um conjunto de pensamentos, afetos, atos e ações que têm uma consistência própria na esfera da vida prática, que não são puros sinais de estados interiores, mas cuja constituição como atos religiosos depende, formalmente, do significado que adquirem para o grupo humano em que são praticados e, evidentemente, para as próprias pessoas que os praticam.

A possibilidade do diálogo religioso se radica precisamente no fato de que, apesar de sua inevitável diversidade no nível dos ritos, representações do universo, exigências morais e instituições, as religiões todas são chamadas a se encontrar na percepção do transcendente e na experiência espiritual propriamente dita, de que todas as suas práticas são expressão. Pluralidade de expressões e unidade de comunhão constituem as exigências mesmas do diálogo, tal como nós hoje o entendemos.

Convém aprofundar esse dado que permite esclarecer a questão hoje debatida do pluralismo religioso. As diferenças das expressões religiosas são inevitáveis, dadas as condições históricas de existência da humanidade. A pluralidade das culturas e, por conseguinte, das religiões, do ponto de vista fenomenológico, é sem dúvida uma riqueza, que seria pouco inteligente não admirar e estúpido não aproveitar as lições que nos possam dar. Do ponto de vista propriamente religioso, porém, levando em conta a realidade que todas essas formas culturais e religiosas exprimem, o pluralismo deixa de ser pura e simplesmente uma riqueza. Radica-se no limite estrutural do ser humano e tende a ser superado quando a humanidade, vencidos todos os seus limites materiais e históricos, encontrar-se-á unida na Realidade Transcendente, a que chamamos Deus.

Na tradição judaico-cristã, em que esta união é a paz, *shalom*, no sentido pleno do termo, pode-se dizer que o pluralismo não é pura e simplesmente uma riqueza, mas uma riqueza na nossa condição histórica, à medida que, apesar das divisões, pessoas e grupos humanos antecipem a paz, convivendo na percepção e na comunhão com Deus.

O DIÁLOGO COMO EXPRESSÃO RELIGIOSA

Com base no que vimos até agora do diálogo e da religião, podemos tentar aproximar os dois termos, desvendando o sentido do oxímoro.

A religião, à medida que se enfatiza seu aspecto formal de expressão da transcendência, deixa de dividir os humanos de acordo com suas características culturalmente diversas, para uni-los espiritualmente na busca e manifestações do que lhes confere sentido à vida, possibilitando o convívio em profundidade, estimulando o diálogo e antecipando a paz. O diálogo se situa, assim, no caminho da evolução religiosa da humanidade, como uma etapa necessária. Nessa perspectiva, a religião deixa de ser obstáculo contrário ao diálogo e torna-se parceira indispensável na construção da paz⁶.

⁶ É esse o argumento antropológico que está na base da bem conhecida tese de KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992.

Talvez se possa dizer que o aparente paradoxo da associação do diálogo à religião provenha do descompasso cultural por que passou o Ocidente no processo de integração da tradição judaica, assimilada ao autoritarismo romano, em face da cultura helênica antropocêntrica, ou seja, da teocracia em face do humanismo. A cultura religiosa teocrática, reforçada pelo autoritarismo, é absoluta e exclusivista, como tal, incompatível com o diálogo. A cultura helênica, em vez disso — como todas as culturas humanistas, voltadas para o desabrochar e para a realização dos sujeitos humanos, tendo a diversidade, pelo menos das pessoas, inscrita na sua fonte — tende a ser pluralista e até politeísta, e aberta à compreensão e ao acolhimento das formas religiosas congêneres. Nesse sentido, valeria a pena aprofundar as possibilidades do cristianismo se voltar para o diálogo, ao aproximar-se das culturas religiosas denominadas “místicas”, como a hinduísta e até mesmo nossas heranças indígena e africana, pois o diálogo, uma vez culturalmente proposto, articula-se mais facilmente com esse segundo tipo de religião do que com o primeiro.

Herdeira do exclusivismo do cristianismo teocrático e autoritário⁷, a cultura ocidental procurou afirmar-se, no seu humanismo, libertando-se das peias religiosas que a mantinham escravizada à religião, vindo a rejeitá-la, para se afirmar como cultura de liberdade, dando origem ao diálogo. Do momento, porém, em que se percebe que o próprio diálogo requer a superação da diversidade cultural na unidade transcendente que dá sentido à vida, exigindo, portanto, uma atitude concreta de aceitação do outro que só tem sentido numa perspectiva de comunhão na transcendência, o diálogo assume inevitavelmente uma significação religiosa, como condição existencial de sobrevivência da humanidade. Dessa forma, de simplesmente possível, o diálogo religioso se impõe como também necessário, para que a humanidade, unida em profundidade na perspectiva do que dá sentido à vida, possa trilhar o caminho da paz.

Qual a contribuição que pode dar o cristianismo sob esse aspecto?

⁷ Cf. CATÃO, Francisco; VILELA, Magno J. *O monopólio do sagrado*. São Paulo: Best Seller, 1994.

OS CRISTÃOS E O DIÁLOGO

Não basta falar do diálogo e da religião em geral. Na prática o que existe são as muitas tradições religiosas, mais ou menos distantes umas das outras e extremamente diversificadas em tendências, seitas ou denominações diferentes, no seio de uma mesma tradição. O diálogo religioso é, de fato, um diálogo entre religiões, ou, como o denominamos comumente, um diálogo inter-religioso. Procuramos até agora mostrar como se podem articular religião e diálogo, na percepção e na comunhão com a transcendência, que constitui a realidade profunda da religião e aproxima os humanos uns dos outros, quaisquer que sejam as diferenças que os separem. Coloca-se, porém, agora, a questão de saber como cada uma das religiões, culturalmente diversificadas, entende o outro e se dispõe a praticar o diálogo. No nosso caso, como se apresenta o diálogo inter-religioso para os cristãos?

AS DIFICULDADES ECLESIOLÓGICAS

Não se pode dizer que a tradição cristã tenha praticado ou favorecido o diálogo religioso através da história, apesar de algumas exceções notáveis, como a de Raimundo Lullio (1235-1315), por exemplo. Até pelo contrário, tornaram-se clássicos os períodos, as situações e as instituições cristãs que até hoje simbolizam a intolerância religiosa, a rejeição e a exclusão do diferente, até mesmo com o apelo ao braço secular, para punir heréticos e cismáticos, em alguns casos com a pena capital. Basta considerar os inúmeros pedidos de perdão que caracterizam o atual pontificado de João Paulo II⁸, para nos darmos conta de quanto os cristãos têm hoje consciência de ter passado muito ao largo do diálogo religioso.

Nem se pode atribuir tudo às circunstâncias históricas ou à mentalidade dos povos medievais. É importante ter presente que a intolerância religiosa, largamente praticada na história de quase dois mil anos de cristianismo, além

de causas históricas e culturais facilmente reconhecíveis, foi sustentada pela idéia de Igreja que se tinha então e que se manteve até praticamente o Vaticano II. Do ponto de vista cristão, a possibilidade e a necessidade do diálogo religioso implica não somente na revisão de uma cultura selvagem e autoritária, de afirmação individual e de competitividade, como também na superação de uma certa compreensão de Igreja, sobremaneira exacerbada no contexto das controvérsias do início da Idade Moderna, que justamente deram origem à constituição da eclesiologia como disciplina teológica particular, a partir do século XVI.

A Igreja medieval era tributária do exclusivismo religioso de Israel, articulado com o caráter não menos unicista de toda religião oficial dos demais povos, de sorte que a diversificação dos ritos e doutrinas, assim como a flexibilidade, até mesmo mínima, das exigências morais e das instituições, além de serem consideradas violações das leis divinas, eram fustigadas e punidas pelo Estado. Igreja e Estado se uniam para manter o monopólio do sagrado em troca da sustentação da ordem social e política reinante. Nesse contexto, considerava-se o outro como herege e subversivo, de que se deveria guardar distância, quando não se pudesse coagi-lo a se integrar na Igreja — detentora de todo o poder divino na terra — e submetê-lo às leis do Estado, que recebia também de Deus sua legitimação e autoridade.

A Reforma do século XVI se fez em grande parte contra essa estrutura, considerada abusiva. A reação não se fez esperar. Contra as contestações dos reformadores, elaborou-se uma eclesiologia pouco atenta à novidade cristã propriamente dita e mais voltada para a defesa e sustentação da religião julgada tradicional, de origem divina, pois se entendia que a instituição, tal como existia, participava do poder do próprio Filho de Deus encarnado e atuava na história como veículo exclusivo da salvação. O caráter espiritual da Igreja que, como veremos, tendeu a se reduzir à instituição religiosa, encarada como “sobrenatural”, que daria, como tal, sentido a seus ritos, doutrinas e exigências morais, vinculava-se definitivamente à forma histórica da sociedade religiosa da época, fundada, como tal, por Jesus Cristo e reunindo — sob o poder do seu vigário na terra — todos aqueles que professam a mesma fé, celebram os mesmos sacramentos sob a orientação de uma mesma lei e autoridade, a começar pelos príncipes e pelos governantes da terra.

⁸ Cf. ACCATTOLI, Luís. *Quando o Papa pede perdão*. São Paulo: Paulinas, 2000.

Essa eclesiologia, cujas origens se prendem à época constantiniana, através das reformas gregoriana e do século XVI, prevalece, num certo sentido, até os nossos dias. Atravessa como um veio subterrâneo as propostas renovadoras do Vaticano II e ainda hoje inspira, de certo modo, a maioria das instituições administrativas da Igreja. Talvez resida aqui a grande dificuldade que os cristãos católicos encontram para empenhar-se a fundo no diálogo religioso, seja com outras Igrejas e denominações cristãs, seja com as religiões não cristãs. Sem remover esses óbices, dificilmente se pode participar de verdade do diálogo religioso universal⁹.

Não é, porém, aqui possível desenvolver a necessária discussão teológica em vista da renovação e da atualização da Igreja no campo do diálogo religioso. Convém, entretanto, relembrar três aspectos maiores, estabelecidos pelos documentos conciliares e que podem nortear nossa reflexão: a valorização antropológica, o papel do Espírito Santo na realização da obra da salvação e a articulação *sui generis* desses dois pontos, que ditam uma eclesiologia verdadeiramente renovada.

Valorização antropológica em dois sentidos. Primeiro integrando as exigências mais elementares do que o ser humano é, realmente, na história, tanto do ponto de vista pessoal, como comunitário. Guiado pela Constituição *Dei Verbum*¹⁰, o *Catecismo da Igreja Católica* contém uma sugestão cujo alcance está longe de ser percebida pela maioria dos autores: integrar a experiência de Deus como primeiro aspecto da fé, anterior ao acolhimento da verdade revelada (*Catecismo*, nº 150) e inserir sua transmissão na continuidade humana das gerações que se sucedem (*ib.* nº 166). Comprova-se, dessa

⁹ Não quer isso dizer, entretanto, que haja um laço necessário entre a renovação eclesiológica e o diálogo inter-religioso. A abertura do Concílio Vaticano II levou alguns pensadores cristãos a tentar integrar o diálogo na eclesiologia mais fiel ao modelo clássico, como MARITAIN, Jacques. *A Igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: Agir, 1972, com base na doutrina do Cardeal JOURNET, Charles. *Théologie de l'Église*. Paris: Desclée, 1958.

¹⁰ Para os documentos conciliares, veja-se VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

forma, que toda religião, também a Igreja, portanto, se constrói a partir do desejo de Deus inscrito no coração de todos os humanos (*ib.*, nºs 27-28), incorporando os rudimentos de toda cultura enraizada no que cada pessoa ou comunidade humana é, de fato, na história.

Mas valorizar a antropologia é também, em segundo lugar, sublinhar o caráter simbólico da Igreja, ao defini-la como sacramento (cf. *Lumen gentium* (LG), nºs 1 e 48), o que supõe a integração do símbolo, ser humano concreto, pessoas e comunidade, na constituição mesma da Igreja, de tal sorte que essa comunidade histórica é Igreja porque recebe do alto e participa da vida mesma de Deus, que a torna Povo de Deus, Corpo e Esposa de Cristo, Templo do Espírito Santo (cf. LG, nºs 2-4 e *Ad gentes* (AG), nºs 2-4). Em outros termos, tomando distância de uma doutrina da graça que imaginava uma ordem sobrenatural consistente em si mesma, independente e até mesmo, sob certos aspectos, contrária à ordem natural¹¹, de que a Igreja seria a expressão institucional, o Concílio entende a participação da vida de Deus como realização do que há de mais profundo e característico no íntimo do ser humano e de toda a humanidade.

Sociedade autenticamente humana, como toda religião é chamada a ser, a Igreja não deixa de ser também — e sob certo aspecto, principalmente — participação no mistério mesmo de Deus, da comunhão do Pai, com o Filho no Espírito Santo. Isso não apenas nem diretamente pelo fato de ser querida por Deus e fundada por Jesus, senão porque é animada pelo Espírito Santo, dom de Deus por excelência. Comunhão de graça e de caridade, a Igreja se constitui pelo fato de que o Espírito de Deus é que a sustenta e consolida. Espírito porque, como tal, penetra no mais íntimo dos corações de todos os humanos que não o rejeitam, fazendo-os filhos de Deus. Mas Espírito Santo, divino, pessoal, que confere à Igreja sua consistência espiritual, “pneumática”, tornando-a, na expressão tradicional de inúmeros teólogos, uma pessoa mística¹².

¹¹ Sobre a evolução do sentido da palavra “sobrenatural”, cf. LUBAC, Henri de. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946. (2. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1991).

¹² Cf. a obra clássica de MÜHLEN, Heriberto. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. 2. ed. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1998; e o breve mas vigoroso ensaio de BALTHASAR, Hans Urs von. *Qui est l'Église?* Saint Maur (França): Parole et Silence, 2000.

Assim sendo, não é formalmente a obediência às leis de Deus ou às instituições divinas, nem tampouco uma vinculação histórica, moral ou jurídica a Jesus que constitui a Igreja. Sob esse aspecto, a Igreja não é pura religião fundada por Jesus e mantida pelos sucessores dos apóstolos, senão a expressão histórica da comunidade no Espírito de Jesus, aberta a todos os humanos, que nos faz a todos filhos de Deus. Ritos, doutrinas, exigências morais e instituições têm importância na Igreja por ser ela uma sociedade humana, mas uma importância de meios ou sinais, pois o que constitui a Igreja, o fim para o qual tende, é a comunhão com Deus no Espírito de Jesus. Sem deixar de ser humana, a Igreja, numa ordem superior distinta de toda religião em si mesma, é, na história, uma comunidade simbólica, participante e antecipadora da vida eterna.

O importante é que, como o sublinhou o Concílio na Constituição *Gaudium et spes* (GS), esses dois aspectos — da valorização antropológica e da primazia do Espírito — se articulam em profundidade, tornando a vida humana uma vida no Espírito, como a denomina a primeira seção da terceira parte do *Catecismo*: vida humana pessoal e comunitária, vivida na consciência e na liberdade do acolhimento de Deus e de seu amor, que está no coração da Igreja, acima de tudo que é prática, doutrina, moral ou instituição religiosa. A realização suprema da Igreja se dá em Maria, Mãe de Deus, preservada de toda mancha do pecado, unida e associada a Jesus no Espírito, desde o primeiro momento de sua concepção até a plena glorificação celestial. João Paulo II o reconhece a seu modo, lembrando que na Igreja, o princípio mariano prima sobre o petrino: “*mariana ratio Ecclesiae petrinam praecedat rationem*”¹³.

Sociedade humana na história, animada pelo Espírito, constituída pelo que há de mais nobre e de mais divino em todo ser humano, a Igreja não está de maneira nenhuma vinculada ao tipo de sociedade ou de religião em que se realiza, estando, por conseguinte, aberta ao diálogo religioso mais amplo possível, a fim de reunir numa comunidade de paz e de amor a humanidade inteira, integrando na comunhão com Deus todos os humanos e todas as culturas, apesar das profundas diferenças existentes.

¹³ Citação da *Mulieris dignitatem*, 27, no *Catecismo*, nº 773.

A ECLESIOLOGIA DO DIÁLOGO

Todavia, é preciso reconhecer, nem sempre se costuma ir ao cerne da questão teológica, com o risco de se ver no diálogo religioso uma simples contingência ditada mais pela pluralidade religiosa de fato, em que vivemos, ou mesmo pela necessidade política das religiões se unirem em vista da paz, em detrimento da necessária articulação do diálogo religioso com a natureza profunda da Revelação cristã e da Igreja¹⁴.

A Revelação cristã tem por fundamento concreto e imediato o fato Jesus, cujo perfil histórico deixa transparecer a realidade do mistério que nos envolve, a tudo e a todos. A teologia, fundada na fé, como saber “hermenêutico”, não pode deixar de interpretar o fato Jesus e sua conseqüência histórica imediata, a constituição de uma comunidade testemunha de sua ressurreição e de sua vida, em continuidade com o Novo Testamento, lido como manifestação do gesto salvador de Deus, extensivo a todo o Universo e à humanidade inteira, como não poderia deixar de ser, visto que Deus é o criador do céu e da terra e o senhor do Universo e da história. Ora, sob esse ângulo, vemos hoje com maior clareza que o Novo Testamento não só inclui, como fundamenta o diálogo inter-religioso.

A metodologia do procedimento de Jesus é paradigmaticamente dialógica. Tomemos, por exemplo, o que um autor atual denomina “as posturas básicas do diálogo”, em continuidade, aliás, com a atitude fenomenológica,

resumida nos seguintes itens: a) prestar atenção aos fenômenos quando e como eles se mostram; b) descrevê-los sem tentar explicá-los; c) respeitar as referências; d) não se deixar influenciar por pressupostos e crenças; e) pôr todos

¹⁴ Nesse sentido, a declaração do padre Georges Cottier, Mestre do Sagrado Palácio, feita durante a missa papal no primeiro dia do milênio de que este seria o século do diálogo inter-religioso, não deve ser entendida apenas como uma perspectiva política da Igreja, mas como a tomada de consciência de uma missão decorrente de sua própria vocação de Igreja.

os fenômenos em pé de igualdade; f) não delimitar prematuramente o campo de observação; g) ver-se como participante, não como observador¹⁵.

A leitura do Novo Testamento mostra que todos esses elementos não somente estão presentes, como até são determinantes do comportamento de Jesus e dos primeiros cristãos, em contraste com os parâmetros da vida e da ação religiosa dos outros grupos de seu tempo. Seria preciso fazer aqui uma "teologia bíblica" do diálogo.

Diria mais. Esse aspecto dialógico da atitude de Jesus e dos primeiros cristãos, inspirados e guiados pelo Espírito, sempre abertos ao outro, especialmente ao diferente, aos gentios e aos pecadores, não escapou à interpretação que lhe é dada, cuja nota axial é a universalidade do dom oferecido por Deus a todos os humanos, em continuidade com as promessas da Primeira Aliança: Deus envia seu Filho para salvar todos os humanos, comunicando-lhes o seu Espírito de Santidade como elemento constitutivo de seu Reino e fonte de vida eterna.

Pode-se dizer que do ponto de vista da Revelação cristã e da Igreja, na sua concepção genuína de comunidade histórica e de expressão da comunhão no Espírito, o diálogo é o símbolo da universalidade da salvação, que foi, não por acaso, o principal tema do Concílio Vaticano II¹⁶. O desígnio universal de salvação, apropriado ao Pai, a realização efetiva na história, em continuidade com o ato humano de Jesus, Filho de Deus encarnado, e o dom do Espírito, que atua no íntimo do coração de todos os humanos, são as bases teológicas em que se funda o diálogo para os cristãos, ou, em outros termos, os fundamentos que os cristãos encontramos na nossa própria tradição religiosa para promover o diálogo universal com todos os humanos sob todas as suas formas, desde o diálogo do serviço e do amor sem limites, até mesmo de nossos inimigos, até as formas mais sofisticadas do diálogo inter-religioso.

¹⁵ MARIOTTI, H. op. cit., p. 15.

¹⁶ Cf. CATÃO, Bernardo (Francisco). *A Igreja sem fronteiras*. São Paulo: Duas Cidades, 1965.

A IGREJA E O DIÁLOGO RELIGIOSO

Foi o que Paulo VI tentou na sua primeira Encíclica, *Ecclesiam suam* (ES), de 6 de agosto de 1964, "sobre os caminhos da Igreja", como diz o título¹⁷. Depois de mostrar, na primeira parte, a importância da consciência e a urgência da renovação, a Encíclica expõe a doutrina do diálogo, que chega a considerar como sendo a natureza mesma da Igreja (ES, nº 38). A Igreja, num certo sentido, podemos dizer, estendendo o pensamento do papa, é diálogo, construção paciente e progressiva de um laço de comunhão entre pessoas ou grupos com diferentes maneiras de ser, de pensar e de agir, para alcançar entre todos um nível de mútua compreensão e de aproximação pessoal e institucional cada vez mais profundo. Diálogo que constitui e constrói a Igreja, ao mesmo tempo, que a situa no mundo de maneira autêntica, em relação a todos os humanos.

Concepção nova, ou melhor, *aggiornamento*, "renovação atualizadora" da concepção neotestamentária e antiga da Igreja, em contraste com uma idéia da Igreja como sociedade prioritariamente religiosa, jurídica ou até mesmo cultural e política que vinha prevalecendo, sob diversas formas, desde a Idade Média. É ilustrativo observar a resistência que encontra a eclesiologia da *Ecclesiam suam*, apesar de corresponder perfeitamente ao que trouxe de novidade o Vaticano II. Ela foi citada três vezes na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, promulgada em 7 de dezembro de 1965, quando trata do ateísmo (nº 21), da comunidade humana (nº 23) e do posicionamento atual da Igreja face ao mundo (nº 40), mas aparece raramente nos documentos posteriores da Igreja. É significativo que dela não se faça menção no famoso *Enchiridion Symbolorum* (Denzinger), até pelo menos a 38ª edição, de 1999, nem no *Catecismo da Igreja Católica*. Será que a eclesiologia do diálogo continua mais ou menos ignorada pela administração eclesiástica e periférica em relação à Igreja Católica?

¹⁷ Citamos a edição portuguesa de São Paulo: Paulinas, 1964, reproduzida em 1997. (Col. A voz do Papa, nº 28).

No entanto, a idéia de Paulo VI é clara. Escrevendo durante o Concílio, entre o segundo e o terceiro período conciliar, quando não se havia ainda promulgado o grande documento eclesiológico — a *Lumen gentium*, Constituição Dogmática sobre a Igreja data de 21 de novembro de 1964 —, o papa declara não querer transmitir diretamente nenhum ensinamento sobre o que ainda estava em discussão no Concílio. Resolveu então, nessa sua primeira Encíclica, “abrir o seu coração, como diz, para tornar a assembléia conciliar participante de seus pensamentos de pastor”. A Igreja é a continuidade na história do mistério da comunicação de Deus com os humanos, efetivada por intermédio de Jesus e sustentada pelo Espírito. Prima, portanto, na Igreja, uma realidade de ordem espiritual, vivida em nossa consciência, psicológica e ética. A realidade histórica está sempre muito aquém desse ideal, não restam dúvidas, donde resulta a constante necessidade de renovação e de atualização. O Concílio foi convocado com esse objetivo. Qual então o caminho que deve seguir a Igreja?

As possibilidades são diversas, expõe Paulo VI:

As relações entre a Igreja e o mundo podem assumir muitos e diversos aspectos. Teoricamente seria possível à Igreja propor-se a redução ao mínimo de tais relações, procurando isolar-se do contato com a sociedade profana; como poderia também propor-se assinalar os males que nela venha a encontrar, anatematizando-os e pregando cruzadas contra eles. E poderia, ao contrário, aproximar-se da sociedade profana até conseguir influxo preponderante ou domínio teocrático. Outras atitudes podem-se imaginar ainda (*ES*, nº 45).

De fato, historicamente, essas três atitudes não só se praticaram no passado, como representam hoje maneiras diversas de entender a relação da Igreja com o mundo: fuga do mundo, que se consubstanciou na vida monástica e se prolonga nas inúmeras formas de vida religiosa ou consagrada; denúncia profética dos erros e injustiças inerentes à sociedade; finalmente, disposição a atuar na sociedade em vista de fazer do Evangelho um elemento de transformação político-social. São os diversos “modelos” de Igreja, como hoje se diz. A opinião de Paulo VI é de que, dada a natureza espiritual profunda da Igreja, todas essas formas são relativas, podendo a ação da Igreja se encarnar

em cada uma delas, sucessiva ou simultaneamente, dependendo das circunstâncias históricas em que se insere. Nenhuma delas, porém, pode definir, como tal, a missão da Igreja, que não é pura fuga do mundo, pura denúncia profética ou puro instrumento de transformação social.

Mas o papa vai mais longe. Qual seria então a forma de ação da Igreja nos dias de hoje?

Parece-nos que a relação da Igreja com o mundo, sem excluir outras formas legítimas, se representa melhor pelo diálogo, embora não necessariamente com palavras, que tenham para os interlocutores o mesmo sentido. É necessário atender ao que é diverso nas mentalidades e nas circunstâncias de fato (...). Conceber essa relação como diálogo é o que hoje sugere (...) a maturidade do ser humano, tanto religioso como não-religioso, habituado pela educação profana a pensar, a falar e a manter com dignidade o diálogo (*ib.*).

Sem querer estudar em sua amplitude a sugestão de Paulo VI, convém assinalar que a atitude dialógica, decorrente da noção teológica espiritual da Igreja é definida como padrão atual da relação da Igreja com o mundo, e se torna o caminho por excelência do agir cristão. Caminho de autêntica sabedoria (*ES*, nº 48), que se adapta a cada situação humana, podendo ser descrito sob a imagem de quatro círculos concêntricos: diálogo baseado no que o ser humano é, nos seus direitos e no seu agir como ser humano, extensivo a toda a humanidade; diálogo que leva em conta a crença em Deus, abrangendo todas as religiões; diálogo que tem presente a vontade explícita de Jesus, de reunir todos os seus na unidade, próprio do ecumenismo cristão; diálogo, enfim, da unidade de fé e de amor, interior à própria Igreja, que Paulo VI antevê despida de qualquer autoritarismo, como uma comunidade no Espírito, fiel aos ensinamentos de Jesus e dócil ao seu Espírito, aberta ao mundo contemporâneo e sustento da liberdade dos fiéis (cf. *ES*, nº 64). Nesse sentido pôde escrever: “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive, porque é palavra, mensagem e diálogo” (*ES*, nº 38).

Em termos técnicos, exprimindo a intuição profunda de Paulo VI, diríamos que o diálogo, tendo-se tornado, nos dias de hoje, com a evolução da cultura, a forma humanista madura de viver, pessoal e socialmente, aparece

também como a forma de ser Igreja no terceiro milênio, poderíamos dizer, cedendo ao slogan corrente. É também a forma de nos relacionarmos entre cristãos, uns com os outros, entre crentes de todas as tradições religiosas, finalmente, entre todos os humanos, em vista da perfeição da humanidade, a que denominamos paz.

Nesse contexto, a originalidade do diálogo cristão, que transcende os paradoxos acima apontados do diálogo religioso, é o fato de que, para os cristãos, o relacionamento dos humanos com Deus, a que denominamos salvação, muito mais do que um relacionamento devido ao Criador e Senhor do Universo, que nasce da percepção da transcendência e se assemelha a qualquer outro relacionamento religioso, no sentido específico do termo, é um relacionamento com todos os humanos, que nasce da iniciativa de Deus de se comunicar a todos, por meio do Filho, no Espírito Santo. O diálogo é a expressão humana de todo relacionamento verdadeiramente interpessoal, por isso, do ponto de vista cristão, é o caminho e a vivência antecipada da paz. Parafraseando santo Agostinho, no início das *Confissões*, poderíamos dizer que fomos feitos para o diálogo e o nosso coração estará inquieto enquanto não entrarmos em diálogo com Deus e com todos os humanos!

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E ECUMENISMO

Fundamentar o diálogo inter-religioso na natureza espiritual *sui generis* da Igreja, como fez Paulo VI na *Ecclesiam suam*, antecipando-se ao movimento que hoje se impõe, não somente a todos os cristãos, mas a todos os humanos que buscam a paz, a começar pelos que acreditam em Deus e praticam as muitas e diversas formas de religião, é redefinir, de certo modo, a relação dos cristãos entre si, que se beneficiou desde os inícios do século passado, do que se denominou a seu tempo, o ecumenismo.

Historicamente, no início do século XX, o termo ecumenismo foi empregado para designar o esforço que devem fazer as Igrejas cristãs para cessar, entre elas, as hostilidades herdadas do passado e perseguirem em todos os níveis de suas preocupações e atividades, o objetivo da unidade entre todos os

discípulos de Jesus, indiscutivelmente visada pelo Mestre. Durante várias décadas a Igreja Católica rejeitou o movimento ecumênico. Alegava, entre outras coisas, que não podia admitir, teologicamente, o fato da divisão da Igreja. Fundada una, e divinamente sustentada através da história, a Igreja existia na sua unidade e se identificava com a Igreja Católica. Todo ecumenismo se reduzia, então, à volta dos irmãos separados ao seio da Santa Igreja una, católica e apostólica, presidida pelo sucessor de Pedro, vigário de Cristo na terra.

Coube ao padre Yves Congar, na década de 1930, elaborar a teologia do que chamou o “ecumenismo católico”¹⁸, desvinculando a unidade da uniformidade ritual, doutrinária, ética e institucional, apontando-a como um dom espiritual a ser obtido pelos cristãos de todos os naipes, sobretudo pela oração, dada a situação objetivamente não querida por Deus, em que se achavam as diferentes comunidades cristãs. Pouco a pouco, apesar das muitas desconfianças que perduraram durante cerca de duas décadas¹⁹, a Igreja Católica se rendeu à evidência de que devia se posicionar positivamente em face do fato histórico inegável da divisão existente entre os cristãos, e aderir ao movimento em favor da unidade, trazendo para o ecumenismo a contribuição de sua própria visão de Igreja, profundamente renovada, é verdade.

O Vaticano II foi, como sabemos, o grande artífice dessa mudança da Igreja Católica em relação ao ecumenismo. Foram dados passos da maior importância em vista da unidade, sobretudo pela aproximação bilateral entre Igrejas, que se dispuseram oficialmente a flexibilizar suas formas de viver e de exprimir a fidelidade ao Evangelho e a docilidade ao Espírito, levando em consideração as outras expressões eclesiais. A problemática ecumênica não pode ser descurada. Tem uma especificidade própria, dada a originalidade da Igreja, a que nos referimos acima, e os cristãos, apesar do clima de mútuo respeito, de compreensão e de colaboração que reina de forma cada vez mais ampla entre nós, ainda estamos longe de viver eclesialmente, em plenitude, a

¹⁸ Cf. CONGAR, Yves. *Chrétiens désunis: principes d'un oecuménisme catholique*. Paris: Cerf, 1937.

¹⁹ Cf. o testemunho pessoal do mesmo Cardeal Congar em CONGAR, Yves. *Journal d'un théologien (1946-1956)*. Edité et présentée par Étienne Fouilloux. Paris: Cerf, 2000.

unidade querida por Deus, pela qual orou Jesus na última ceia e que constitui indiscutivelmente a expressão primordial do dom do Espírito, pois todos confessamos que a Santa Igreja é verdadeiramente una.

No entanto, a importância histórica que assumiu nos dias de hoje o diálogo inter-religioso, parece colocar um problema para o ecumenismo, na medida em que a aproximação entre as religiões, tendo por fundamento imediato e historicamente reconhecido a unidade da humanidade em vista da paz, parece relegar para segundo plano a natureza espiritual da Igreja, em que se baseia o ecumenismo. Tem-se às vezes a impressão de que os cristãos de um modo geral, e até mesmo um certo número de teólogos, empenhados na urgência, na abrangência e na atualidade do diálogo inter-religioso universal, especialmente em virtude do laço que tem com a paz e a aproximação histórica entre os povos e as culturas, parecem desconhecer a originalidade da Igreja, sacramento universal da salvação, sinal e sacramento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano. A unidade entre os cristãos, no entanto, é o fermento indispensável da paz entre os povos e a base na qual se fundamenta o diálogo inter-religioso. A fé cristã ensina que se Deus não construir a casa, trabalham em vão os que a pretendem edificar. Fora de Jesus Cristo não há salvação para o mundo, como não há verdadeira paz senão no Espírito Santo.

Para os cristãos, o grande desafio do diálogo inter-religioso é que ele pressupõe o ecumenismo, senão nos seus pródromos históricos, pelo menos na sua consistência profunda e na sua significação escatológica. Não podemos nos descuidar de trabalhar humildemente na consolidação da unidade da Igreja se queremos, como cristãos, participar de maneira autêntica no diálogo com as outras religiões.

²⁰ Observe-se que uma verdadeira renovação atualizadora da Igreja, seu *aggiornamento*, supõe a percepção de que a ação da Igreja vai além da pastoral, é verdadeiramente evangelizadora. Seria desconhecer a amplitude do Novo Testamento limitá-la à metáfora do pastoreio, negligenciando as metáforas da agricultura e da pesca, que carac-

CONCLUSÃO

O diálogo dá forma à Igreja e caracteriza sua ação no mundo. Define o modo de ser e de agir da Igreja, para consigo mesma e para com os outros. Envolve o ecumenismo, na busca da efetiva unidade da Igreja, e preside à sua atuação no mundo, como testemunha e instrumento de salvação. Pergunta-se, então, por que é uma forma de ação tão mal praticada pelos cristãos, especialmente pelos que estão inseridos na estrutura administrativa da Igreja? As comunidades cristãs parecem organizar suas “pastorais”²⁰, como se diz, em torno das outras formas de ser e de agir catalogadas por Paulo VI — a fuga do mundo, a denúncia profética e o esforço pela transformação da sociedade — considerando o ecumenismo e o diálogo inter-religioso quando muito, como uma atividade periférica, quando deveria ser considerado uma característica transversal, afetando todas as ações da comunidade cristã.

A resposta a esse desafio exige um exame crítico cuidadoso de toda a tradição cristã. No entanto, do ponto de vista teológico, há um veio que precisaria ser mais bem explorado: não é a Igreja que dita sua forma de ser e de agir no mundo, mas a história, a cultura. Na abertura do Concílio do Vaticano II, João XXIII lembrava que “a história é mestra da vida”²¹. Isso porque, a graça, que aperfeiçoa a natureza, nos faz mergulhar no oceano infinito do Espírito, mas nos leva onde não sabemos. De fato, vivendo no mundo, devemos sempre nos deixar guiar pela realidade do que somos nós mesmos e das circunstâncias em que vivemos. Seria tentar a Deus pensar e agir como se a Igreja conhecesse os rumos da história ou o cristianismo pudesse ser definido em função de um ideal histórico ou de uma utopia. É a história que mostra à Igreja as circunstâncias em que deve viver como Igreja e dar testemunho da salvação de Deus, presente e atuante em todos os

terizam melhor do que o pastoreio, a ação da Igreja no mundo, a começar pelo ecumenismo e pelo diálogo inter-religioso. Cf. nesse sentido, o sugestivo retiro da Conferência Episcopal Canadense pregado por GIRARD, Marc. *A missão da Igreja na aurora do novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 2000.

²¹ Discurso de abertura do Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, de 11.10.1962, em VATICANO II, mensagens discursos e documento. São Paulo: Paulinas, 1998.

tempos e culturas. O diálogo é hoje como que o grande sinal dos tempos. Tudo que a Igreja pode fazer pelo mundo é ser fiel a Jesus e ao seu Espírito, buscando, junto aos humanos, na humildade do diálogo, os caminhos da paz, como sacramento universal da salvação.

Mas os cristãos devem ter consciência de que o diálogo é uma forma que deve inspirar sua vida e ação da Igreja em todos os níveis, como sugere a imagem dos círculos concêntricos de Paulo VI. Em cada um deles, porém, o diálogo obedece a determinadas exigências particulares, revestindo-se de um perfil próprio. O diálogo no seio da Igreja, por exemplo, pressupõe a fidelidade à tradição católica, quer em matéria de liturgia, como de doutrina, exigências morais e institucionais. É um diálogo que privilegia a autoridade dos bispos em torno do papa e se faz no clima de uma total docilidade ao Espírito presente na Igreja. Podemos dizer que é um diálogo eclesial.

O diálogo com os cristãos não inteiramente reunidos na Igreja Católica baseia-se, para usar a terminologia do Decreto sobre o Ecumenismo, do Vaticano II, a *Unitatis redintegratio*, nos elementos de Igreja comuns às diversas Igrejas ou denominações cristãs. Como, justamente, essas Igrejas são diversas, há uma diversificação conseqüente do diálogo, o que explica a importância da bilateralidade, em que cada Igreja é considerada no contexto de sua própria tradição, oferecendo-se mutuamente a oportunidade de se integrarem as riquezas espirituais herdadas pela sua parceira. Diria que, nesse caso, o diálogo é um diálogo propriamente cristão: entre cristãos, para a superação das diferenças e para a integração progressiva dos elementos de Igreja veiculados por cada uma das tradições cristãs.

O diálogo com as tradições religiosas não cristãs, embora fundado na unidade da humanidade, unidade de origem (criação) e de vocação à comunhão com Deus, está diretamente baseado na universalidade da salvação, na medida em que entendemos por religião as múltiplas expressões do desejo de Deus inscrito no coração de todos os humanos. É o que chamamos, no sentido restrito, de diálogo religioso, ou inter-religioso. É o diálogo da salvação, se quisermos, pois é a busca do sentido da vida e a percepção da vocação espiritual do ser humano, que o sustenta, o que, na maioria das tradições religiosas, recebe o nome de salvação.

Mas se pode falar ainda de um diálogo aberto a todos os humanos que buscam a paz, independentemente de qualquer religião ou reconhecimento de Deus, às vezes, mesmo, pelo caminho da rejeição à religião e por uma atitude positivista, materialista ou laica diante da vida, que assume a negação de Deus ou, pelo menos, uma atitude de total agnosticismo ou indiferença religiosa. É um diálogo propriamente humanista, que procura superar os aspectos individualistas, antropocêntricos e competitivos do mundo em que vivemos, tendo consciência de que os humanos, se não se aceitarem uns aos outros nas suas diferenças, jamais construiremos um mundo de paz.

Os cristãos somos chamados, pelo que há de mais profundo em nossa tradição religiosa, pelo exemplo e pela doutrina do próprio Jesus, a sermos mulheres e homens do diálogo: do diálogo eclesial, do diálogo cristão, do diálogo da salvação e do diálogo humanista, pois, longe de se excluírem, todas essas formas de diálogo se reclamam, como instrumentos complementares da realização final do desígnio de Deus, manifestado em Jesus e consumado no dom do Espírito a toda a humanidade.

São Paulo, 24 de janeiro de 2002.
Dia da Oração Universal pela Paz em Assis.

Francisco Catão é doutor em Teologia. Leciona no Instituto Pio XI.