

O diálogo ecuménico enquanto diálogo com o «outro»

FERNANDO DA LUZ SOARES *

A abordagem desta problemática sempre me fascinou. Ainda muito jovem, membro activo da Igreja Lusitana (comunhão anglicana), vivendo o efeito da diferença numa sociedade tradicional católica romana, esforçava-me por conciliar as responsabilidades do estudante-trabalhador com a partilha da minha atenção com o diálogo ecuménico. Na década de 60 do século passado, sem por alguma vez me passar pela cabeça que viria a servir na Igreja de Cristo como clérigo, acompanhei entusiasmado o início da caminhada ecuménica no Porto, integrando os primeiros encontros de cristãos de diversas confissões ao redor do estudo da Palavra de Deus, de coração aberto e com muita esperança. Quantas vezes me vi, como os primeiros cristãos em relação à *parusia*, enlevado em alegre confiança, vivenciando a experiência da diversidade e pensando que era o tempo em que se ia cumprir a vontade do Senhor de «que todos sejam um»...

Agora, depois de anos de participação no diálogo ecuménico institucional, em organizações nacionais e internacionais, aqui me afoito nesta singela reflexão com a humildade e a paixão de sempre. Faço-o na condição de bispo anglicano, com as liberdades reflexivas que derivam da fórmula anglicana de reflexão sobre a fé, baseada nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos, na Tradição e na Razão.

* Bispo da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (comunhão anglicana).

1. O Movimento Ecuménico – memória histórica

O Movimento Ecuménico assemelha-se a uma peregrinação, de vontades, atitudes e sonhos, em direcção à unidade visível dos cristãos, através da cooperação, da partilha, do testemunho e da acção comum das Igrejas. Alimenta-se da fé e da esperança (elemento escatológico) e é inspirado pelo Espírito Santo nos «muitos esforços que se fazem com a oração, a palavra e a acção para chegar à plenitude da unidade que Jesus Cristo quer» (Vaticano II). Na sua perspectiva, o Conselho Mundial de Igrejas «busca a unidade visível, não como um fim em si mesma, mas para dar testemunho credível “para que o mundo creia”, e para a cura da comunidade humana e da salvaguarda da integridade de toda a criação de Deus».

Iniciou-se no seio da cristandade do continente europeu, no dealbar do século XX, em contextos de missionação protestantes e com o objectivo de se chegar a uma unidade de testemunho do evangelho de Cristo entre os povos a cristianizar.

É hoje geralmente apontado como seu ponto de partida a Conferência Missionária Mundial, realizada em Edimburgo em 1910, com os representantes de Sociedades Missionárias protestantes e anglicanas – não estiveram nem ortodoxos nem católicos romanos –, que ali se reuniram com a principal preocupação de dialogar sobre o supremo obstáculo à eficácia do movimento evangelístico: a diversidade e o proselitismo entre as Igrejas cristãs. A ênfase na necessidade de cooperação e unidade levou a que, mais tarde, «Edimburgo 1910» passasse a considerar-se o início do Movimento Ecuménico contemporâneo. O papa Bento XVI, no discurso que fez aos representantes ecuménicos, na Abadia de Westminster, aquando da sua visita a Inglaterra de 16 a 19 de Setembro de 2010, referiu-se-lhe dizendo que «o movimento ecuménico moderno começou com o apelo à unidade cristã da Conferência de Edimburgo como pré-requisito para um testemunho credível e convincente do evangelho no nosso tempo»¹.

Um dos participantes naquela conferência, o Bispo Charles Brent, da Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América, no seu seguimento e sob a convicção de que a unidade dos cristãos, além do seu enorme contributo à actividade missionária, também exigia a superação das diferenças doutrinárias entre as Igrejas, iniciou o movimento «Fé e Constituição», destinado a ser um fórum onde se poderiam debater e resolver tais diferenças através do diálogo. Foi esse o objectivo da Conferência Mundial de Fé e Constituição, que teve lugar na cidade suíça de Lausanne em 1927.

Num texto aprovado pela unanimidade dos quatrocentos representantes de cento e oito igrejas anglicanas, luteranas, reformadas e ortodoxas, era definido

como objectivo da Conferência «registar, por um lado, o nível da nova harmonia fundamental e anotar, por outro, as graves divergências que subsistem. No fim, deseja-se orientar os espíritos de maneira que se alargue o campo do entendimento realizado» (Vaquero, 1971: 13).

Como nela se trataram temas eclesiológicos relacionados com a unidade na *fé* e na *constituição* eclesial, deu-se à Conferência de Lausanne o nome de *conferência dos pontos fundamentais*. A Igreja Católica Romana recusou a sua participação, dada «a sua doutrina da unidade». Yves Congar explicou a razão desta não-participação assim:

... a Conferência de Lausanne sustentava-se necessariamente sobre o pressuposto de que a Igreja de Cristo uma não está actualmente realizada e dada, pois todos os grupos cristãos que têm um núcleo de substância eclesial e doutrinal são, em certa medida, e sempre imperfeitamente a Igreja de Cristo; que, por conseguinte, entre as Igrejas existentes não existe uma que seja pura e simplesmente a Igreja de Cristo, cuja dogmática seja a verdadeira, simples e totalmente; mas que um certo número de artigos fundamentais se impõem e devem ser aceites, deixando os outros como crenças respeitáveis, sim, mas variáveis e facultativas. Ora, isto é o que a Igreja Católica não pode aceitar: ela é a Igreja uma, a esposa única e fiel de Cristo; ela crê na eficácia da oração e na vontade do seu Senhor; ela está segura de que a Igreja do Senhor existiu e existe, indefectivelmente, por sua graça. (*apud* Vaquero, 1971: 14)

Mais tarde, «Fé e Constituição» e um outro movimento denominado «Vida e Acção» (do cristianismo prático) contribuíram decisivamente para a criação, em 1948, do actual Conselho Mundial de Igrejas.

Se em Edimburgo 1910 o Movimento Ecuménico se iniciou com o apelo à unidade, como instrumento facilitador da acção evangelística entre os povos que importava conquistar para o grémio cristão, em Lausanne 1927 ganhou dimensão, com a introdução do diálogo teológico entre as Igrejas. Compreenderam que a unidade não era apenas um assunto das suas Sociedades Missionárias, centradas na definição de práticas comuns de cariz moral, baseadas em simples vontade e força humanas. Exigia muito mais, o questionamento dos corpos de doutrina e a reformulação dos seus esquemas de reflexão teológica. Assim, à unidade, entendida como condição para se *fazer* a missão, juntou-se o diálogo como necessidade de *escuta* do «outro» na busca da unidade.

Ora, foi neste ambiente de cooperação e diálogo entre Igrejas anglicanas, luteranas, reformadas e ortodoxas que a Igreja Católica Romana entrou oficialmente na cena ecuménica através do Concílio Vaticano II (1962-65).

No prómio do decreto sobre «o Ecumenismo» afirma-se:

Promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecuménico Vaticano II. Pois Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. Todavia, são numerosas as Comunhões cristãs que se apresentam aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse dividido. Esta divisão, porém, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura.²

No mesmo decreto conciliar, no capítulo I, intitulado «Princípios Católicos do Ecumenismo», no n.º 3, pode ler-se:

... as Igrejas e Comunidades separadas, embora creiamos que tenham defeitos, de forma alguma estão despojadas de sentido e de significado no mistério da salvação. Pois o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica. Contudo, os irmãos separados, quer os indivíduos quer as suas Comunidades e Igrejas, não gozam daquela unidade que Jesus quis prodigalizar a todos os que regenerou e conviveu num só corpo e numa vida nova e que a Sagrada Escritura e a venerável Tradição da Igreja professam. Porque só pela Igreja católica de Cristo, que é o meio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios salutares. Cremos também que o Senhor confiou todos os bens da nova Aliança ao único colégio apostólico, a cuja testa está Pedro, com o fim de constituir na terra um só corpo de Cristo. É necessário que a ele se incorporem plenamente todos os que de alguma forma pertencem ao Povo de Deus.³

Não obstante a manifesta vontade de abertura da Igreja Católica Romana ao Movimento Ecuménico, na altura em entusiasmado desenvolvimento, percebe-se na redacção do decreto uma pressuposição dogmática de supremacia em relação às outras Igrejas – a «plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica» – e a conseqüente intencionalidade de *incorporar* aqueles que no seu entendimento eram «irmãos separados».

Evitando qualificar em termos teológicos as outras igrejas, mas, assumindo que a unidade entre os cristãos poderia ajudar à causa da pregação do evangelho (a razão do apelo à unidade de Edimburgo 1910), este decreto conciliar veio permitir uma maior compreensão da ambiência ecuménica e o alargamento da cooperação entre as Igrejas no caminho da unidade.

2. O diálogo ecumênico

Ou seja, desde o princípio coexistiu no Movimento Ecumênico uma certa *tensão* entre a cooperação, como prática de tarefas comuns entre as igrejas, embora mantendo as suas diferenças, e o diálogo, como descoberta da verdadeira e comum tarefa para uma Igreja unida.

Por isso, já na primeira metade do século passado, Dietrich Bonhoeffer, o malgrado teólogo de confissão reformada, alertava dizendo que o Movimento Ecumênico «não se destinava somente à realização de tarefas sociais comuns. O movimento ecumênico é uma manifestação específica da Igreja, a qual respeita nem mais nem menos à redescoberta da verdadeira tarefa da Igreja»⁴. Nesse mesmo sentido, Congar afirmava «“vocação ecumênica” é ao mesmo tempo “vocação eclesiológica”» (Congar, 1964: XII).

Todas as igrejas se *vêem* unidas pela fé em Jesus Cristo, como Senhor do universo e Senhor da Igreja (Efésios 1,22-23). É aquilo a que o teólogo de Taizé, Max Thurian, chamou uma «unidade cósmica em Deus» (*apud* Navarro, 2002: 29), uma unidade que ultrapassa as divisões confessionais e não se pode destruir. É uma unidade invisível, da dimensão da fé, e, portanto, um ponto de partida que fundamenta a esperança ecumênica como caminhada para a sua concretização: a unidade visível. Ora, na perspectiva de Karl Barth, um teólogo reformado, a não-concretização dessa unidade leva a que «a cristandade, enquanto estiver formada por Igrejas diferentes que se opõem entre si, nega na prática o que confessa teologicamente: a unidade e a singularidade de Deus, de Jesus Cristo, do Espírito Santo» (*apud* Navarro, 2002: 26).

Na verdade, embora se afirme que o diálogo é a espinha dorsal do Movimento Ecumênico, o que se sabe é que se tem traduzido em muito poucos frutos *visíveis*. Ainda há pouco tempo o arcebispo de Cantuária, Dr. Rowan Williams, se interrogava:

A grande questão que permanece é se, à luz da quantidade de acordos conseguidos no diálogo ecumênico [entre católicos e anglicanos] os pontos que ainda nos dividem têm o mesmo peso – a autoridade na Igreja, o primado (especialmente a posição particular do papa), e as relações entre igrejas locais e a igreja universal na tomada de decisões (sobre assuntos como a ordenação de mulheres, por exemplo). São questões *teológicas* no mesmo sentido das maiores sobre as quais já há um acordo claro? E se são, como exactamente é que elas fazem uma diferença para a nossa compreensão básica da salvação e comunhão? Se não são, porque é que ainda continuam a ser obstáculo no caminho da unidade visível plena? Podem elas, por exemplo, ser um modelo de unidade como uma comunhão de igrejas que têm diferentes atitudes perante o modo como o primado papal é expresso?⁵

Ou seja: o caminho para a unidade visível dos cristãos tem-se demonstrado difícil e sobretudo moroso. Quando se procura a unidade historicamente detetável nos sacramentos, nos ministérios, nas estruturas, nos cargos e nos carismas, verifica-se que os obstáculos são fundamentalmente de natureza identitária, assentes na fidelidade a uma identidade eclesial que se quer salvaguardar a todo o custo. Ou seja, faltam ao próprio diálogo as imprescindíveis abertura e adesão. Parece que, com tantos anos de ecumenismo, a mudança relacional entre as igrejas ainda não alcançou o grau que permite substituir o monólogo – em que cada uma opina sobre si própria e sobre as outras – pelo diálogo aberto e sincero – que permite a cada uma das confissões apresentar-se e interpretar-se a si própria, e *escutar* a apresentação e a interpretação própria das outras, descobrindo os pontos comuns. E pior ainda quando uma igreja se permite criar *esquemas de recepção* sofisticados para membros de uma outra ou outras. Ora, o que o exercício do ecumenismo requer é, acima de tudo, a predisposição sincera e humilde de cada igreja para a abertura e a adesão a um diálogo que permita reconhecer a realidade das outras e o valor da diferença.

3. O «eu», o «outro» e a alteridade

Há uns anos, li sobre um explorador de África, do princípio do século xx, que tirava fotografias a grupos de pessoas das aldeias por onde passava. Ao mostrá-las, os autóctones reconheciam toda a gente da foto menos uma pessoa, que era ele ou ela própria. Então, perguntavam aos outros quem era aquela pessoa. Isto recorda-me a frase do filósofo português José Gil: «Sem os outros eu não teria uma face.»

Para Paul Ricoeur, o «outro» não é um mero contrário do «eu», mas antes a sua entidade constitutiva, na medida em que o «eu» não se pode pensar sem o «outro»⁶. Ou seja, é na relação com o «outro» que o «eu» se constrói e aperfeiçoa a sua identidade. E a natureza do «outro» é a alteridade, a condição do que é diferente, aquele que me é necessário para saber quem eu sou.

Não obstante as crescentes preocupações de segurança, na sequência do 11 de Setembro de 2001 e da deplorável guerra do Iraque, e os sinais preocupantes de xenofobia nas sociedades ocidentais, por efeito da actual crise económica e financeira, os problemas decorrentes da congénita condição humana – *ser em relação* – só se poderão enfrentar e resolver através da convivência com a alteridade, aceitando a diferença tal como é, sem a complementar ou reduzir no seu próprio significado. Assim, também, nos enriquecemos com a novidade do que nos

é diverso, aprendendo outras realidades e modificando o nosso modo de estar e de ver. Nesse sentido, A. Maalouf escreve: «É o nosso olhar que aprisiona muitas vezes os outros nas suas pertenças mais estreitas e é também o nosso olhar que tem o poder de os libertar.» (Maalouf, 1999: 31)

A propósito do papa João XXIII (no dia seguinte ao da sua morte), o padre Chenu descreve de forma magistral as características compósitas do sentido do *diálogo* na relação com o «outro»:

Creio que no pensamento e na acção de João XXIII há um denominador comum: o sentido do *diálogo*, dando a esta palavra toda a sua riqueza – reconhecer o outro como um outro, amar o outro tal como ele é e não como um ser a conquistar, consentir que o outro seja diferente diante de mim, sem procurar usurpar a verdade da sua consciência e da sua procura, activando relativamente a ele mais os meus motivos de confiança do que de reserva. Isto supõe afastar-se, não por lassidão mas por lucidez, daquela atitude dominadora que a Igreja nem sempre soube evitar, a atitude de «rico» – falo do poder – que tende mais ou menos conscientemente a sujeitar o outro, em lugar de o servir. [...] Não se entrincheirar na verdade *objectiva*, como do seu domínio, nem exigir que o outro se lhe submeta primeiro; mas, sem dissimular os desacordos, reconhecer e avaliar o lugar no qual uma verdade comum «compromete» a um e a outro. Esta comunhão é muito mais que uma tática ou uma habilidade apologética. Daí, pode dizer-se, a sua eficácia, a sua sedução [...]. (*apud* Congar: 2)

4. A mudança sociológica, cultural e religiosa

Com o objectivo de ultrapassar as funestas consequências da Segunda Guerra Mundial, a Europa Ocidental procurou promover o seu crescimento económico abrindo as suas portas à entrada de trabalhadores estrangeiros e, dessa forma, tornou-se um continente de imigração. Esse surto de imigração, tímido, de baixa qualificação, privado de direitos de cidadania, sem participação na vida das sociedades de acolhimento, depressa cresceu com a vinda das respectivas famílias dos países de origem. Assim, se deu início a uma enorme onda de diversificação populacional, que, lenta mas permanentemente, foi moldando uma nova paisagem humana sob os pontos de vista étnico, religioso, económico e cultural.

A par de uma pluralidade da fé composta pelas históricas igrejas cristãs, Católica Romana, Anglicana, Luterana, Reformada, Ortodoxa e Protestantes e pelo Judaísmo, podem ver-se hoje na Europa outras igrejas e religiões que eram marginais e estranhas à própria história europeia há menos de cinquenta anos. Em termos de religiões, o Islão, o Hinduísmo, o Budismo e, na área cristã, igrejas ortodoxas autocéfalas e novas igrejas pentecostais provindas sobretudo da África

subsariana e da América Latina. E neste contexto plural nenhuma das expressões religiosas sai ileso, tanto as que pretendem representar a consciência colectiva de nações (as igrejas históricas), como as que foram trazidas na bagagem cultural e religiosa dos imigrantes e seus descendentes.

Ora, esta mudança sociológica vem levantar o problema da *verdade* num contexto plural. Enzo Pace, italiano, professor de Sociologia em Pádua, explica:

Todos, ou melhor, todos os que a elas fazem referência aprendem depressa que professar uma fé numa sociedade caracterizada pela alta complexidade sócio-religiosa (ou por uma alta taxa de pluralismo religioso, que é o mesmo) significa aprender a crer no relativo (de má vontade ou fazendo cara bonita diante de um jogo feio) e a imaginar os confins simbólicos dos respectivos sistemas de crenças não como fronteiras intransponíveis, mas antes como anteparas móveis que podem ser atravessadas livremente. (*apud* Vilaça, 2010: 22)

Como diz Hans Küng «nenhum problema produziu na história das Igrejas e das religiões tantas controvérsias, tantos conflitos sangrentos e até tantas “guerras de religião” como o problema da verdade» (Küng, 1999: 262). Isto é, trata-se de um tema que se tem demonstrado ser o maior desafio para os fautores do Ecumenismo. Sim, porque o custo da unidade é a *verdade*. É o obstáculo central das divisões entre cristãos e do diálogo inter-religioso.

No primeiro, exige-se que a dinâmica do diálogo ecuménico tenha por factor essencial a *abertura à verdade*, isto é, que as igrejas se inter-relacionem numa atitude fraterna, de igual para igual, em que não se verifique a absolutização do que é relativo. Dessa forma, o confronto das verdades particulares – os critérios de cada igreja para a sua noção de verdade – pode constituir um processo de enriquecimento mútuo, levando à descoberta de novas formas de apropriação da verdade da fé. As igrejas, assim desafiadas, pela acção do Espírito podem até descobrir novas interpretações da sua própria tradição.

No diálogo inter-religioso as questões são mais específicas e complexas. Sabemos bem da existência da tentação integrista, isto é, do sentimento da auto-suficiência e da arrogância identitária, que perpassa por gente de todas as religiões, pretendendo possuir a verdade absoluta e, por conseguinte, de ter não só o direito, mas também o dever de impô-la a todos, sem olhar a meios. O problema maior aqui é o de saber se a definição da verdade de uma religião pode ser usada para negar a de outras religiões. Para os cristãos este é um problema agudo e urgente, dada a posição cristocêntrica em que se apoia a sua confissão de fé.

5. Paradigmas bíblicos de culturalidade

Numa dialéctica de encontro e desencontro, conforme ao desenvolvimento das culturas que a adoptaram como livro sagrado e lhes fundamentou as crenças, a Bíblia proporciona-nos paradigmas de caminhada num contexto de alteridade.

Um deles é o caso de Abraão que, no dizer de Carreira das Neves, é uma figura bíblica que «faz contender exegetas e historiadores sobre a sua existência, se literária ou factual» (Neves, 2010: 62). É a imagem do peregrino e do estrangeiro, o modelo de uma identidade existencial que se afirma no caminhar, seguindo um sonho, no movimento em direcção ao desconhecido, o imprevisível, o diferente, o não familiar, numa palavra, o «outro». Determina-se pela obediência a uma «voz» – «Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo abençoar-te-ei, engrandecerei o teu nome e serás uma fonte de bênçãos» (Génesis 12,1-2) – que não lhe era familiar nem se identificava com qualquer dos ruídos naturais da sua existência, beduíno habituado a andar de terra em terra, e avança em direcção ao que é novo e inseguro, assumindo a condição de estrangeiro. Malgrado todos os riscos, Abraão leva consigo a utopia do seu desígnio e a confiança no «Deus escondido» (Isaías, 45,15) e vai ao encontro do «outro», passa a ser ele próprio o «outro». Quer dizer, o «outro» constitui-se elemento do seu próprio «eu».

Sendo o Ecumenismo um movimento, de configuração peregrinante, a figura de Abraão inspira-nos uma atitude de permanente questionamento da realidade, à medida da vontade de Cristo, na linha de pensamento de Ricoeur: «A ideologia conserva e preserva a realidade; a utopia – a busca –, por sua essência, questiona-a continuamente.» (*apud* Navarro, 2002: 26)

Hoje, como Abraão, estamos a ser desafiados a viver num universo que não se parece nada com o nosso «território de origem»: temos de aprender outras línguas e outras linguagens, assimilar outros códigos, conviver com outras expressões culturais. Nem precisamos de *sair* para sentir que deixamos a nossa *terra natal* e nos descobrimos «outros», com identidades longínquas da estreita imagem do passado. Então, estamos desafiados a lidar com o medo da perda de identidade, a insegurança existencial, e um sentimento de autodefesa perante o «outro».

Um outro paradigma vem-nos do Novo Testamento e refere-se à relação com a diferença no «outro»:

Quando chegou o dia do Pentecostes, encontravam-se todos reunidos no mesmo lugar. De repente, ressoou, vindo do céu, um som comparável ao de forte rajada de vento, que encheu toda a casa onde eles se encontravam. Viram então aparecer umas

línguas, à maneira de fogo, que se iam dividindo, e poisou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar outras línguas, conforme o Espírito lhes inspirava que se exprimissem.

Ora, residiam em Jerusalém judeus piedosos provenientes de todas as nações que há debaixo do céu. Ao ouvir aquele ruído, a multidão reuniu-se e ficou estupefacta, pois cada um os ouvia falar na sua própria língua. Atônitos e maravilhados, diziam: «Mas esses que estão a falar não são todos galileus? Que se passa, então, para que cada um de nós os ouça falar na nossa língua materna? Partos, medos, elamitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judeia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egipto e das regiões da Líbia cirenaica, colonos de Roma, judeus e prosélitos, cretenses e árabes ouvimo-los anunciar, nas nossas línguas, as maravilhas de Deus!» (Actos 2,1-11)

Se em Abraão Deus envia para a experiência da condição do «outro»; aqui, o Espírito equipa para o encontro com a diversidade de línguas, culturas, e concede a capacidade para assimilar e conviver com a diferença, respeitando-a e unindo-a, sem uniformizar. Mais: naquela pluralidade ninguém é excluído. Isto não é senão o sinal de «um Deus que é amor e comunicação», como diz Jacques Dupuis.

6. Conclusão

«O cristianismo não é obra de persuasão, mas de grandeza» (Bianchi, 2009: 45), escrevia Inácio de Antioquia aos cristãos de Roma, no final do século I, durante a sua viagem para a capital do império, onde ia sofrer o martírio. Ou seja, o que importa na vida dos cristãos é a preocupação de «dar razão da sua esperança» (I Pedro 3,15) na sua vida quotidiana, a grandeza da alma que *faz* o cristão autêntico e a sua palavra credível. E no princípio os cristãos viveram a condição de *peregrinos e estrangeiros* (I Pedro 2,11).

Por outro lado, a leitura atenta do Novo Testamento permite dizer que o cristianismo nasceu plural, nos diferentes quatro evangelhos, nas diferentes interpretações e destinos da mensagem de Jesus Cristo (só para os judeus ou também para os gentios?), nas distintas pregações dos primeiros missionários, nas diferentes leituras sedimentadas nas numerosas comunidades disseminadas pela área mediterrânica.

Então, no caminho para a unidade dos cristãos, em primeiro de tudo, as igrejas têm de manifestar de modo inequívoco esta herança de fé experienciada num testemunho credível. Não para conquistar o «outro», mas para viver com ele um intercâmbio de dons, uma relação de diálogo baseado na mútua compreensão

e respeito. Só assim se poderá alcançar a credibilidade da mensagem cristã no mundo multicultural e multi-religioso de hoje.

Também na perspectiva de diálogo com o «outro» e sua alteridade se exige o compromisso de aceitação da pluralidade de expressões, procurando uma valorização da experiência de fé dos outros, cristãos e crentes de outras religiões. Como diz o actual secretário-geral do Conselho Mundial de Igrejas:

Abrir-se aos outros significa também abrir-se à crítica relevante. O Movimento Ecuménico foi e tem de ser algo muito diferente de um movimento da glória de um império, porque é um movimento que partilha tanto uma abertura à presença de Cristo nos outros, como uma vontade de carregar com eles o peso da cruz.⁷

Enfim, o diálogo ecuménico, nas exigentes e complexas realidades sociológicas das sociedades em que vivemos, necessita que se opere nas igrejas cristãs uma verdadeira transformação, uma mudança de perspectiva de vida. Importa que sejam igrejas peregrinas, a caminho, sempre abertas às surpresas de Deus. Igrejas dispostas a correr riscos, a olhar o «outro» com a humildade de quem se reconhece frágil e pecadora. Igrejas aptas a dar o *salto qualitativo*, passando do seu autocentrismo para uma atitude de compreensão da diferença, centrada no mistério dos outros e no mistério de Deus.

NOTAS

- ¹ *Church Times*, 24 de Setembro de 2010.
- ² *Concílio Ecuménico Vaticano II – Documentos conciliares, Documentos pontifícios (1972)*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, p. 131.
- ³ *Ibidem*, p. 134.
- ⁴ Citado por Olav Fykse Tveit, discurso proferido em 2010, na Assembleia Geral do Conselho Nacional das Igrejas de Cristo dos Estados Unidos da América.
- ⁵ Rowan Williams, conferência apresentada em 2009, no Simpósio Willebrands, Roma.
- ⁶ Manuel Sumares, *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo.
- ⁷ Olav Fykse Tveit, discurso proferido em 2010, na Assembleia Geral do Conselho Nacional das Igrejas de Cristo dos Estados Unidos da América.

BIBLIOGRAFIA

- BIANCHI, Enzo (2009), *Para Uma Ética Partilhada*, Lisboa: Pedra Angular.
- CONGAR, Yves (1964), *Chrétiens en dialogue*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- KÜNG, Hans (1999), *Teologia a Caminho: Fundamentação para o Diálogo Ecuménico*, São Paulo: Paulinas.
- MAALOUF, Amin (1999), *As Identidades Assassinas*, Lisboa: Difel.
- NAVARRO, Juan Bosch (2002), *Para Compreender o Ecumenismo*, Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro.
- NEVES, P.^e Carreira das (2010), *As Grandes Figuras da Bíblia*, Lisboa: Editorial Presença.
- VAQUERO, José Sánchez (1971), *Ecumenismo: manual de formación ecuménica*, Salamanca: Centro Ecuménico Juan XXIII.
- VILAÇA, Helena *et al.* (2010), *Religião em Movimento*, Porto: Estratégias Criativas.

As citações bíblicas foram retiradas da *Bíblia dos Capuchinhos*.