

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO  
COMO PROJECTO CULTURAL

Peter Stilwell



*...na maior parte do mundo,  
quem olha para a cultura depara com a religião.*

PETER BERGER, *Religiões e globalização*, p. 37.

O apelo ao diálogo inter-religioso tornou-se quase um lugar-comum no Ocidente, para não dizer «uma moda», e Portugal não é excepção. Mas no que toca ao conteúdo a propor para esse diálogo, as ideias são em geral pouco precisas. Espera-se, vagamente, que as religiões se entendam, se dêem as mãos, ponham de lado as diferenças e travem os violentos no seu seio. Mas vê-se também num eventual intercâmbio uma forma de relativizar mundividências antagónicas, pois pressupõe-se, no Ocidente, que Deus é só um e que as religiões não passam de variações culturais de dizer e fazer o mesmo.

Contudo, onde as comunidades e seus representantes se conhecem de facto e colaboram é em torno de questões práticas. O diálogo sobre questões doutrinais é raro e, normalmente, circunscrito a especialistas.

## O diálogo inter-religioso em Portugal

Em Portugal, o pluralismo que justifica a promoção de um diálogo inter-religioso é relativamente recente<sup>1</sup>. Não nos deve surpreender, portanto, que este não tenha, entre nós, mais de década e meia de existência.

Quando o diálogo finalmente arrancou, foi em resposta ao reconhecimento pelo Governo do direito das instituições religiosas usufruírem de um tempo diário na televisão pública. As negociações que se seguiram com os responsáveis da televisão, a respeito do financiamento do programa e a repartição pelas comunidades do tempo atribuído, obrigaram a uma concertação de posições. Travaram-se conhecimentos e estabeleceram-se laços de confiança que o tempo veio a aprofundar.

Um segundo marco ocorreu em Setembro de 2000. A Comunidade de Santo Egídio<sup>2</sup> promoveu, em parceria com o Patriarcado de Lisboa e a Fundação Mário Soares, um encontro inter-religioso de dimensão internacional,

intitulado «Oceanos de Paz». No decurso do encontro, foi particularmente marcante o abraço de reconciliação entre o Patriarca de Lisboa e os representantes da comunidade judaica, no Largo de S. Domingos, perto de onde, noutros tempos, funcionava o Tribunal da Inquisição<sup>3</sup>.

Desde esse momento, foram vários os gestos de acolhimento mútuo. Após o 11 de Setembro de 2001, a Igreja Católica solidarizou-se com a Comunidade Islâmica de Lisboa, praticando, por indicação do papa João Paulo II, um dia de jejum durante o Ramadão<sup>4</sup>. Em 2004, por ocasião do centenário da Sinagoga Shaaré Tikvá, a Comunidade Israelita de Lisboa convidou os representantes das demais tradições religiosas para as cerimónias comemorativas. Na antevéspera da II Guerra do Golfo, as comunidades juntaram-se numa cerimónia pública de apelo à Paz. Em 2006, todas se fizeram representar na evocação dos quinhentos anos do massacre de judeus e cristãos-novos em Lisboa. A visita do Dalai Lama a Portugal, em 2007, levou à organização de um encontro do líder do Budismo Tibetano com outros representantes religiosos na Mesquita Central de Lisboa – um acontecimento inédito, a nível mundial. A profanação do cemitério judaico, na capital, em Setembro de 2007, congregou representantes políticos e religiosos num acto público de repúdio. As comemorações dos quarenta anos da Comunidade Islâmica de Lisboa, em Junho de 2008, foi novamente ocasião para todas as comunidades se fazerem representar.

Na relação das religiões com o Estado, há também acontecimentos importantes a assinalar. Em 2001, foi promulgada uma nova Lei de Liberdade Religiosa. Seguiu-se a constituição da Comissão de Liberdade Religiosa, na dependência do Ministério da Justiça. Em 2004, foi assinada uma nova Concordata com a Igreja Católica. No mesmo ano, o Governo criou a Missão para o Diálogo com as Religiões.

Mais do que todas estas iniciativas, foi, porém, o contexto internacional que contribuiu para valorizar na opinião pública o diálogo inter-religioso.

## O contexto internacional

A atenção da opinião pública ao diálogo inter-religioso remonta ao fim da Guerra Fria, ao conseqüente descrédito do marxismo e à perda de referên-

cias de quem o assumia como mundividência ou se dedicara quase exclusivamente a combatê-lo. A conhecida tese de Samuel Huntington procurou interpretar o vazio ideológico que se seguiu. A globalização da economia e dos meios de comunicação impedia que os nacionalismos de outros tempos ocupassem, eficazmente, o terreno e Huntington previa que os povos remeter-se-iam, em alternativa, às suas mundividências civilizacionais. As tradições religiosas – mas não necessariamente as suas instituições – retomariam, então, o lugar de relevo nas sociedades que há muito pareciam ter perdido com o avanço da secularização. Nelas os povos encontrariam as suas referências históricas, os seus valores espirituais e a sua sabedoria milenar, em suma, a sua matriz civilizacional.

O Encontro de Assis, promovido pelo papa João Paulo II, em 1986, ainda antes da implosão da União Soviética, revelou-se neste contexto um gesto premonitório e um desafio profético. Antecedendo em quase oito anos o artigo de Huntington, o convite do Papa aos dirigentes das várias religiões do mundo para um momento de oração pela Paz foi um gesto inédito, carregado de implicações teológicas e políticas, cujo efeito não foi inteiramente assimilado ainda pela própria Igreja Católica. João Paulo II retomava uma das perspectivas mais inovadoras e polémicas do Concílio Vaticano II, adormecida há quase duas décadas, e dava-lhe uma enorme projecção mediática. Foi a gota que fez transbordar a impaciência de Mons. Lefebvre e o levou a romper definitivamente com Roma, em nome da natureza e missão da Igreja. Mas a opinião pública, menos sensível às implicações doutrinárias, viu, antes, no encontro de Assis, um sinal de esperança: uma indicação de que as tradições religiosas estariam finalmente dispostas a superar clivagens ancestrais e a contribuir positivamente para a humanização de uma nova ordem mundial.

Esta perspectiva optimista do contributo das religiões para a convivência pacífica da humanidade sofreu um profundo golpe em Setembro de 2001. A destruição das Torres Gémeas, em Nova Iorque, deu um renovado impulso às propostas laicistas, mas incutiu também um sentido de particular urgência no diálogo inter-religioso. Havia que responder à violência perpetrada em nome de Deus com gestos públicos de entendimento e com argumentos radicados nas respectivas tradições religiosas.

O sentimento de repúdio que os gestos de terror provocaram, levou alguns a recorrer, de início, a uma linguagem excessivamente dualista: haveria a boa

religião, favorável à paz, à tolerância e ao entendimento, e a má religião, favorável ao conflito e indiferente à morte de inocentes. Tratava-se, porém, de uma argumentação frágil, de difícil justificação histórica, e parecia exigir uma instância superior às religiões com legitimidade para ajuizar qual a boa e qual a má.

Percebendo a debilidade destes argumentos, logo se ergueram vozes externas às tradições religiosas – como a do cientista Richard Dawkins, ateu militante – a retomar as teses do racionalismo positivista que considerava toda a crença em Deus uma ilusão, fundamentalmente irracional, e fonte permanente de perturbação, intolerância e violência social.

## O que o diálogo inter-religioso não deve ser

Atendendo à experiência da última década, tanto em Portugal como a nível mundial, algo se pode avançar sobre aquilo que se deve evitar no diálogo inter-religioso.

Em primeiro lugar, o diálogo não deve ser visto como uma forma de «domesticar» as comunidades religiosas. O conhecimento mútuo, os laços de afecto, os gestos de apoio têm, sem dúvida, um efeito positivo na redução de eventuais tensões, mas não devem pretender reduzir as diferenças e a singularidade de cada religião. É no seu património espiritual único e na gestão da sua pluralidade interna que está o principal contributo de cada uma das grandes tradições para o bem da humanidade em geral. Uma religiosidade anódina, reduzida ao denominador comum de comunidades que se envergonham das suas diferenças, é dum interesse social e cultural muito limitado.

Mas, pelas mesmas razões, o diálogo também não deve ser entendido em chave racionalista, como caminho para uma religiosidade superior que transcenda a tutela das instituições religiosas e o carácter diferenciador das suas narrativas e dos seus dogmas. A New Age é o sintoma mais evidente desta deriva pós-moderna em que se visa valorizar sobretudo a experiência pessoal. O interesse pelas diferentes tradições religiosas, neste caso, deve-se menos ao seu valor próprio do que à procura de rituais ou fragmentos de doutrina mais estimulantes para a sensibilidade de cada um, neste momento particular do seu percurso pessoal.

O rabino Jonathan Sacks propõe-nos três modelos para entendermos melhor as alternativas de integração que se colocam às sociedades plurais do Ocidente: o de «turismo de habitação» – as minorias recém-chegadas são acolhidas, mas nunca chegam a integrar-se como membros de família; o de um «hotel» – cada um marca o seu quarto, paga as suas contas e, em geral, ignora os restantes residentes; e o d'*O Lar que Construimos Juntos*<sup>5</sup> – modelo em que ganha todo o seu sentido o intercâmbio entre as religiões.

### O diálogo inter-religioso e a democracia política

As sociedades do terceiro milénio, que pretendem manter-se fiéis à tradição política da democracia liberal, encontram-se a braços com o crescente pluralismo no seu seio. Como manter a paz entre tradições étnicas e religiosas distintas, evitando a guetização e levando todas as comunidades a envolverem-se na promoção do bem comum?

Numa época de enorme mobilidade demográfica e de comunicação instantânea, as religiões acompanham as pessoas na sua deslocação pelo mundo. Com efeito, «praticamente todas as comunidades religiosas estão hoje, se não a globalizar-se, pelo menos a expandir-se para além das fronteiras dos seus territórios tradicionais, embora divirjam na intenção e na capacidade de assumir formas novas, mais adaptadas à modernidade»<sup>6</sup>.

Para Peter Berger, é claro que a Igreja Católica Romana tem, há séculos, uma estrutura e vocação globais. Mas, a seu ver, «os dois movimentos religiosos mais dinâmicos» e que melhor se têm vindo a adaptar à evolução mundial são «o protestantismo popular» e «o Islão em ressurgimento»<sup>7</sup>. Qualquer destas tradições tem um forte traço missionário que se traduz num rápido crescimento numérico e, por vezes, na tentativa de influir directamente no processo político.

Mas todas as comunidades religiosas, adaptadas ou não aos tempos que correm, estão a criar redes globais por onde circulam, constantemente, pessoas e ideias, à medida que os seus membros migram pelo mundo. É esta pluralidade de mundividências, alimentada continuamente de fora, que traz preocupados muitos governantes, interessados em garantir a coesão social nos seus países, e conduz a políticas de assimilação ou multiculturalismo.

## *A via da secularização*

Durante algum tempo, predominou nos meios políticos e intelectuais a tese novecentista de que o bem-estar económico e o desenvolvimento do sistema educativo a ele associado conduziriam inexoravelmente ao declínio da religião e ao nivelamento social. Numa sociedade secularizada, o debate público passaria a dar-se entre programas políticos, o cidadão tomaria partido de acordo com os seus interesses e opiniões individuais, e o sistema democrático recolheria o apoio da maioria por ser visto como aquele que melhor assegura a liberdade e o direito de todos intervirem na avaliação dos governantes e seus programas para o país.

A mediação da vontade popular por sindicatos, confederações da indústria e outros organismos não-governamentais representou a evolução natural do sistema e obrigou a uma maior racionalidade no discurso político. Quem se candidatasse ou ocupasse cargos públicos deixava de ter como interlocutor exclusivamente o eleitor anónimo – cujos preconceitos, medos e afectos eram sociologicamente padronizáveis – e passava a ser obrigado a convencer, por vezes mesmo à mesa das negociações, os representantes dessas instâncias intermédias. A excepção foi a da religião. Como nos lembra o rabi Jonathan Sacks:

«É fácil compreender como, de ambos os lados da fronteira religiosa-secular, há quem insista que religião e democracia são incompatíveis. A palavra “democracia” chega-nos da Grécia Antiga e significa o “governo pelo povo”. A religião, por seu lado, envolve reconhecer-se governado por Deus. [...] Parece seguir-se que os dois sistemas estão condenados a colidir; que a religião terá, necessariamente, de rejeitar a democracia. Essa é a sua virtude, dizem os crentes. Esse é o seu perigo, dizem os não-crentes»<sup>8</sup>.

A urgência em resolver este dilema foi atenuada pela expectativa de que o tempo o resolveria por meio da secularização e a gradual perda de influência das instituições religiosas na vida pública. Entretanto, encontrou-se um *modus vivendi* na noção de duas esferas de responsabilidade autónomas, apelando de forma pouco rigorosa para as palavras de Cristo: «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.» Na vida política, seguiam-se as regras do mundo, adoptando um de vários modelos possíveis de governação; no interior das comunidades religiosas vigorava a teocracia. Entre uma e outra esfera, procurava-se garantir um pacto de não interferência.

A verdade, porém, é que nem todas as religiões se têm adaptado à separação entre as confissões religiosas e o Estado, e também a secularização não tem progredido com a linearidade que alguns vaticinavam. Com efeito, das pesquisas mais recentes a esse respeito, Pippa Norris e Ronald Inglehart tiram as seguintes conclusões:

«(1) ao longo dos últimos cinquenta anos, as populações de praticamente todas as sociedades industriais avançadas têm vindo a mover-se no sentido de uma maior orientação secular; mas (2) o mundo como um todo tem hoje mais crentes em religiões tradicionais do que alguma vez no passado [...]. Praticamente todos os países em que a secularização mais progrediu ostentam um rácio de fertilidade muito inferior ao nível de substituição, ao passo que sociedades com orientação religiosa tradicional manifestam um rácio de fertilidade duas ou três vezes superiores ao nível de substituição. [...] Este distanciamento crescente por todo o mundo, entre sociedades sagradas e seculares, arrasta consigo importantes consequências para o futuro do pluralismo religioso, da mutação cultural e da política mundial»<sup>9</sup>.

Berger, um dos defensores, nos anos 60, da tese da secularização, reforça hoje estas conclusões:

«É importante afastar uma perspectiva que continua a ser largamente adoptada (inclusive por teólogos católicos), apesar do enorme volume de provas em contrário: muitas vezes apelidada de “teoria da secularização”, ela considera que a Modernidade conduz a um declínio da religião. Dito simplesmente, trata-se de uma perspectiva hoje empiricamente falsificada. [...] Basta referir que, ao contrário do que essa teoria prevê, o mundo contemporâneo assiste a uma verdadeira explosão de religiosidade apaixonada. (Há duas excepções – a Europa, ocidental e central, e uma classe estreita mas influente de intelectuais “progressistas”, na maior parte dos países [...]). A Modernidade não conduz necessariamente a um declínio da religião. Aquilo a que conduz, mais ou menos necessariamente, é ao pluralismo religioso»<sup>10</sup>.

Uma questão a que não respondem as estatísticas trabalhadas por estes especialistas é a de saber se, no ambiente plural das sociedades industrializadas e pós-industriais, o relacionamento dos crentes com a religião que professam se processa sob a tutela ou à margem das respectivas instituições. Não se confirma que haja qualquer correlação entre o crescente pluralismo religioso e a prática religiosa; ou seja, a crescente oferta disponível no «mercado religioso» não estimula significativamente a uma maior adesão e prática religiosa<sup>11</sup>. Mas é possível que a abundância de informação disponível sobre o fenómeno religioso estimule a curiosidade e reavive os laços de pertença do cidadão



comum à confissão religiosa associada mais de perto à sua identidade familiar, étnica, cultural ou civilizacional. Será esse um dos factores que trava o avanço da secularização, na faixa etária dos 20-40 anos, a que se referem os rácios de fertilidade acima invocados?

O que é um facto é que a adesão dos crentes a uma religião, nas sociedades economicamente mais avançadas, não se articula da mesma forma que noutros tempos. A adesão é hoje mais desprendida e parece não implicar, para muitos, a necessidade de adoptar todas as doutrinas e práticas dessa tradição, nem uma subordinação rigorosa à respectiva autoridade religiosa. Os critérios objectivos da ortodoxia e da ortopraxis são gradualmente abandonados, na noção de pertença, em favor dos sentimentos e das opções pessoais de cada crente. Essa evolução repercute-se de forma muito curiosa nas instituições, como observa Peter Berger:

«O clero (palavra utilizada aqui no sentido amplo de responsáveis pelas instituições religiosas) defronta-se agora com um facto bastante inconveniente: uma vez que a sua autoridade já não é um dado social, ele vê-se obrigado a tentar restabelecê-lo pela via da *persuasão*. Isso redundará na atribuição ao laicado de um novo papel social. Ao deixar de ser uma população dependente da autoridade, o laicado transforma-se numa comunidade de consumidores cujas noções, por mais duvidosas que sejam do ponto de vista teológico, têm de ser tidas seriamente em conta»<sup>12</sup>.

Aplicando esta observação ao diálogo inter-religioso, constatamos que, no Ocidente, a opinião pública é favorável, nos tempos que correm, à convivência pacífica entre as religiões. O diálogo a este nível é apreciado por dirigentes políticos, pelo cidadão comum e mesmo pela maioria dos crentes. Não tanto pelo seu conteúdo – em geral desconhecido –, como pela expectativa que fomenta de uma harmonia social possível. Toda a confraternização entre comunidades religiosas é reforçada, por isso, pelo aplauso dos meios de comunicação e da opinião pública em geral.

Há, no entanto, outras razões igualmente difusas que, no actual contexto de pluralismo religioso, pressionam as instituições para o diálogo. Tal como noutros mercados, «as instituições religiosas que competem entre si negociam umas com as outras para regular essa competição»<sup>13</sup>. Por outras palavras, para além das inegáveis motivações generosas que hoje dão vida ao diálogo ecuménico e inter-religioso, as comunidades sentem-se levadas a investir na consolidação de laços de solidariedade entre elas para regular o proseli-

tismo, fazer frente à ameaça comum da secularização, resistir à intromissão abusiva do Estado, assegurar um espaço vital para a religião no sistema educativo, garantir respeito pelas suas regras alimentares e de saúde, e defender os seus princípios quanto à participação nas forças armadas.

### *Resposta à violência de inspiração religiosa?*

Não há dúvida de que uma das principais razões que tem levado governantes, opinião pública e dirigentes religiosos a incentivar um maior intercâmbio entre as religiões tem sido a preocupação com a violência de inspiração religiosa. Mas há nisto um equívoco. A raiz das práticas que genericamente se apelida de violentas antecede o fenómeno religioso. A diferença, o conflito e a violência fazem parte integrante da condição humana. Só reconhecendo isso, as religiões poderão retomar o seu lugar próprio: não acima nem ao lado da violência, mas atravessadas elas próprias pelas contradições das sociedades em que encarnam e, no entanto, portadoras de um património de sabedoria sobre como gerir essas mesmas contradições.

A dificuldade em avançar para esse sentido da realidade não é só das religiões. No Ocidente, ela resulta do contexto cultural. Nunca a Europa viveu 50 anos de paz como após a II Guerra Mundial. Houve mesmo quem visse nisso um sinal dos tempos, o «fim da história», a inauguração de uma nova etapa na evolução das sociedades, para a qual todos os povos terão de caminhar se quiserem, darwinianamente, sobreviver.

Para quem assim pensa, o principal obstáculo a esta ascensão é o subdesenvolvimento, com toda a sua panóplia de causas económicas, culturais e religiosas. Se focos de violência persistem, reflectem o atraso dos respectivos países, pedem uma intervenção supranacional ou, segundo alguns, são sintoma da dialéctica própria de toda a evolução social.

Essa, porém, é só a grande imagem. Quando nos aproximamos da realidade europeia, saltam de imediato à vista os conflitos que, apesar do seu elevado desenvolvimento económico e cultural, a ensanguentaram ao longo do último meio século: da Irlanda do Norte ao País Basco; das feridas da Guerra Civil em Espanha, ainda por sarar, aos ódios multisseculares nos Balcãs, que irromperam com terrível violência após a morte de Tito; do vírus do Bader

Meinhof, na Alemanha, às Brigadas Vermelhas, na Itália; sem esquecermos a violência endêmica de subsistemas sociais como a Mafia e a Cosa Nostra, nem as guerras por procuração, exportadas um pouco por todo o mundo, quando o medo de um conflito nuclear travava as hostilidades no continente europeu.

Há linhas de tensão facilmente identificáveis, mesmo numa sociedade de brandos costumes como a nossa. Veja-se a latente violência étnica contra comunidades imigrantes, ou o racismo ideológico que levou alguns jovens, em fins de Setembro de 2007, como atrás se referiu, a destruir lápides no cemitério judaico de Lisboa e a profanar túmulos com suásticas e dejectos humanos. Lembremos ainda os bairros periféricos de Lisboa, onde nem a polícia entra senão de arma em punho; e o reverso da medalha: os condomínios de luxo, blindados contra o mundo, como fortalezas medievais.

A dimensão conflitual da existência humana é bem menos marginal do que muitas vezes se pensa. O fascínio profundo que exerce sobre a imaginação reflecte-se até na oferta de entretenimento. Há desenhos animados para crianças que retratam lutas permanentes, séries policiais em que se investiga ao pormenor crimes praticados com requintes de violência, filmes quase sem narrativa cujo único fito parece ser acompanhar um anti-herói por entre horrores e torturas que destruiriam qualquer outro mortal. E, no entanto, a atravessar quase todas essas obras, como filão luminoso que nos prende à narrativa, encontramos a procura da verdade, o desejo de repor a ordem, a fome e sede de justiça.

Esfuma-se, portanto, a ilusão de uma sociedade ideal, democrática, laica e secularizada, nascida da educação pública, do progresso científico e do bem-estar económico.

Se esse é o quadro histórico, uma abordagem antropológica não oferece uma perspectiva muito diferente. Dir-se-ia que, em princípio, qualquer ser humano deseja a paz. Mas não é nem sempre foi assim. Os bombistas que flagelaram diariamente o Iraque, se suicidaram nas ruas de Jerusalém e deixaram marcas indeléveis em Nova Iorque, Madrid e Londres não se regiam por essa norma. Provinham de meios escolarizados e economicamente independentes e, no entanto, dispuseram-se a dar a vida pelas suas convicções, lutando contra um mal maior do que aquele que praticavam. Há povos, como o

de Timor-Leste, que suportaram décadas de sofrimento para resistir à assimilação. E não faltam exemplos de sociedades que exaltaram em permanência a guerra, assumindo como ideal supremo as virtudes militares. Somos levados, portanto, a colocar a hipótese, trabalhada por René Girard, de que o conflito e a violência não representam a exceção mas antes um traço característico da vida humana em sociedade e que a construção da paz na justiça será sempre um trabalho de Sísifo contra a entropia das relações humanas.

O que amplia, na opinião pública, os apelos à paz não se deve a uma súbita conversão da humanidade, mas à globalização da economia, à rede de comunicações e ao crescimento de uma classe média mundial, que requer para o seu estilo de vida estabilidade política e social. Falar de paz, neste contexto, e instrumentalizar o diálogo inter-religioso ao serviço da harmonia social, sem prestar a devida atenção à exigência da verdade, à irreduzibilidade das diferenças e à singular riqueza das tradições envolvidas poderá receber os aplausos de muitos, mas não deixará de soar a serviço prestado aos interesses dominantes.

O diálogo, como vimos no caso de Portugal, surge naturalmente quando as comunidades têm questões práticas a resolver ou momentos importantes a celebrar em conjunto. Nas ocasiões críticas, poderá mesmo contribuir de modo significativo para a paz, em virtude da capacidade de integração social que as instituições religiosas manifestam e da sensatez e sentido do bem comum dos respectivos dirigentes. Será essa, portanto, uma das funções que as comunidades religiosas podem desempenhar na sociedade. Mas não deverá ser confundida com a vocação própria das religiões, a sua razão de ser, que é orientar os seus membros – e, através deles, a sociedade –, para o sentido último da sua existência.

As religiões não devem ser chamadas, portanto, a negar a conflitualidade do real, ou a remetê-la para causas segundas na ordem metafísica. O seu talento está em ensinar os fiéis a gerir as tensões e os conflitos de uma forma coerente com a natureza profunda do real.

#### *O retorno das Humanidades*

O modo como nos posicionamos perante a paz assenta em pressupostos culturais que, tradicionalmente, se reflectiam na literatura, na filosofia e na reli-

gião, ou seja, nas apropriadamente chamadas Humanidades. O *Maharabata*, a *Bhagavat Gitá*, a *Ilíada*, a *Eneida*, a *Canção de Rolando*, o Ciclo Arturiano, *Henrique V* de Shakespeare, *Guerra e Paz* de Tolstói, por exemplo, são grande literatura porque nos dão a pensar a existência humana como infinitamente complexa e matizada. O facto da trama dessas obras decorrer em contexto de guerra em nada diminui a sua qualidade. Pelo contrário, leva-nos a ver como a violência, mesmo que acompanhe sempre a história humana, não a esgota. Em torno dela, e por vezes mesmo no seu interior, são forjados a grandeza de alma, a nobreza de carácter, a dedicação à justiça, o sentido do bem comum.

O combate físico, como lembra a tradição islâmica, mesmo no seu mais digno, não é senão um reflexo pobre da *grande jihad* interior que todo o ser humano é chamado a travar, caso pretenda manter-se fiel à verdade mais funda da sua existência, que os crentes apelidam de Lei de Deus, ou vontade divina.

O diálogo inter-religioso ganha todo o seu sentido quando situado neste patamar: não como confronto apologético de doutrinas e rituais distintos, mas como partilha de mundividências e esforço por equacionar o fundamento último da vida em comum. Serão a agressividade e a violência uma manifestação humana das leis cósmicas que moldaram cegamente a vida no nosso planeta e quase a destruíram um par de vezes pelo impacte fortuito de meteoritos? Ou serão as raízes últimas da realidade reveladas antes por traços da condição humana mais discretos e aparentemente mais frágeis, que melhor se coadunam com palavras como harmonia, conciliação de opostos, misericórdia e paz universal? Para a segunda hipótese apontam a maior parte das grandes tradições religiosas: os 99 nomes de Alá, o anúncio cristão de Jesus Ressuscitado, o horizonte messiânico do Judaísmo, o nirvana do Hinduísmo e do Budismo, o *Dao* da filosofia clássica chinesa.

Só numa reflexão a este nível se pode repudiar, fundadamente, uma ideologia nacionalista, étnica ou religiosa e criticar o recurso à violência sem ignorar eventuais injustiças que a motivam, nem desvalorizar o que haja de positivo numa luta por afirmar a identidade. Uma correcta gestão de conflitos passa, necessariamente, pela conversão dos implicados a dimensões mais fundas e abrangentes da realidade, para lá das suas doutrinas exclusivistas. A existência dos adversários e o contraste dos seus legados históricos radi-

cam num dualismo metafísico? São uma fatalidade a que nada alguma vez porá cobro? Ou o real é uno na sua raiz metafísica, apesar de todas as dialécticas que o possam atravessar – como supõe o monismo totalitário de Hegel e de Marx? Que valor tem a proposta cristã, que pretende ir além dessas alternativas e encontrar a conciliação de opostos numa comunhão de amor que requer a diferença? São questões para cuja reflexão se encontram particularmente vocacionadas a narrativa histórica, a obra literária, a reflexão filosófica e o discurso religioso.

### Que modelo para a educação?

Quando os dirigentes da União Europeia assinaram, no ano 2000, a Estratégia de Lisboa, comprometeram-se, na formulação do objectivo para a educação, a «tornar [a União], na *economia baseada no conhecimento*, mais dinâmica e competitiva do mundo, capaz de garantir um crescimento económico sustentável, com mais e melhores empregos, e com maior coesão social» (Lisboa, 24.3.2000).

A atenção vai toda para a economia. É esta que se quer «baseada no conhecimento» e, por isso, se investe na educação. Quer-se garantir «um crescimento económico sustentável, com mais e melhores empregos». Só então se introduz uma finalidade não estritamente económica: a «maior coesão social». Mas, no contexto da frase, mesmo esta parece justificar-se pelo contributo dado à dinâmica e competitividade da economia.

Há que não desvalorizar o enorme benefício de escolas mais competentes e melhores índices de sucesso na aprendizagem. Mas que coesão social será possível alcançar se a formação e o desenvolvimento se centrarem quase exclusivamente em critérios científicos, tecnológicos e económicos?

O diálogo inter-religioso é incensado, neste contexto, porque os responsáveis políticos, os decisores económicos e a opinião pública em geral se dão conta de fenómenos que escapam aos meios habituais de controlo em sociedades centradas na economia. Há acontecimentos importantes na vida das comunidades que pouco ou nada têm a ver com motivações económicas. Os protagonistas dos actos de terror em Nova Iorque, Madrid e Londres, por exemplo, situavam-se entre os que mais beneficiavam de uma «economia baseada

no conhecimento»: tinham frequentado cursos superiores e não lhes faltava nem emprego nem meios materiais.

Mas, que consequências acarretará, a médio e longo prazo, o evidente e escandaloso apagamento das Humanidades? Onde conduzirá o gradual desaparecimento, quando não mesmo a total inexistência, nos currícula dos ensinamentos básico, secundário e superior de uma abordagem séria da filosofia e das tradições religiosas?

Como a Natureza odeia vazios, enquanto se investe no desenvolvimento científico e tecnológico em ordem ao desenvolvimento económico das sociedades, longe de se assistir ao gradual definhamento do subjectivo, do emocional e do religioso, estes crescem a olhos vistos, numa procura não estruturada e acritica do transcendente, numa sede de espiritualidade. Pelo lado positivo, isso significa que assistimos à multiplicação de peregrinações, à procura de lugares de recolhimento e de meditação, ao retorno à Natureza para momentos de distensão e lazer. Pelo lado negativo, nascem como cogumelos grupos de tendência sectária, cresce a procura de bruxos e videntes, aumentam as práticas supersticiosas numa tentativa de vislumbrar e, se possível, controlar o seu próprio destino ou o dos outros. Entretanto, definham os grandes debates sobre o significado da vida em sociedade e o horizonte da existência humana, ou seja, empobrece-se a civilização.

## **Diálogo inter-religioso e projecto cultural**

Como que em resposta a este contexto, podemos tomar o mote de George Modelski. A sua intervenção na Gulbenkian, em 2003, permite imaginar uma outra abordagem do diálogo intercultural e inter-religioso: não já como simples meio para apaziguar tensões entre mundividências distintas, mas como projecto cultural, caminho de civilização.

Reportando-se a Toynbee, Modelski define civilização, não como legado cultural estático, mas «como projecto da aprendizagem humana, e de reaprendizagem da arte da vida em comum; um projecto do qual a globalização é uma recente e poderosa manifestação»<sup>14</sup>. Mais importante do que o fluxo de informação, as trocas comerciais e a interdependência económica e financeira é o confronto permanente de valores, a conjugação dos distintos

patrimónios de sabedoria. Nesta perspectiva, a civilização não se encontra no termo desse confronto mas no próprio percurso; tem a ver com a gestão do processo em si. Há, portanto, que «considerar a possibilidade da civilização, tal como a conhecemos – e que Toynbee, numa frase feliz, descreve como “um movimento e não uma condição, uma viagem e não um porto de abrigo” –, ser uma cascata de processos, cuja acção combinada constitui a experiência de aprendizagem de toda a humanidade»<sup>15</sup>. E entre esses processos em cascata figura, sem dúvida alguma, o intercâmbio entre as religiões.

Duas consequências decorrem desse processo civilizacional: a consolidação da vida em sociedade e a legitimação das suas estruturas políticas.

Começando pela segunda, recorda-nos Peter Berger que as sociedades ocidentais se encontram, hoje, perante um dilema:

«o [seu] pluralismo religioso e moral levanta a questão de saber *como se poderá legitimar, em última análise, um regime democrático*. [... O] caso Americano é elucidativo: a república foi primeiro legitimada em termos Protestantes, depois em termos Cristãos, depois em termos Judeo-Cristãos. Agora, surge a legitimação interessante de uma dita “fé Abraâmica” (Judeo-Cristã-Muçulmana), que conforta pouco os crentes das tradições não monoteístas, sem mencionar os que não subscrevem qualquer religião e que há muito se sentem desconfortáveis com qualquer retórica religiosa no discurso político dos Estados Unidos»<sup>16</sup>.

No seu livro *O Futuro da Liberdade*, Fareed Zakariah aponta a mesma questão, partindo de exemplos históricos, para avisar que o sistema democrático é frágil e não protege necessariamente a liberdade quando as classes economicamente mais abastadas e politicamente intervenientes perdem de vista o sentido do bem comum na raiz das liberdades cívicas. A prazo, o domínio ilimitado de maiorias conjunturais conduz à mediocracia e à tirania dos interesses. Não está em causa ser o sistema democrático o mais eficaz para controlar o poder político e periodicamente substituí-lo sem excessiva perturbação, mas pede, como complemento, uma tradição de excelência que valorize o sentido do serviço público e oriente a competência e o saber no sentido do bem maior de todos<sup>17</sup>.

Trata-se, portanto, de consolidar na vida em sociedade a matriz de valores partilhados que fundamentam e, em última análise, legitimam a organização política adoptada.



Reportando-se a uma afirmação de Adam Smith<sup>18</sup>, Jonathan Sacks lembra que a sociedade «se funda num sentido moral, que se expressa em primeira instância no contexto da família e dos amigos, da comunidade e da congregação»<sup>19</sup>. Com efeito: «o que cria famílias, comunidades, relações, os microsistemas da virtude, está para além do domínio do poder. A virtude não pode ser coagida. A rectidão não pode ser criada por decreto. A compaixão está para além do alcance do *fiat* do governo»<sup>20</sup>.

Adiante, insiste que:

«O conceito de limites morais do poder é mais importante para a liberdade do que a democracia. Pois a democracia contém em si um perigo fatal. Tocqueville deu-lhe um nome: a “tirania da maioria”. Uma maioria pode oprimir uma minoria. A única defesa contra isso é estabelecer os limites morais do poder. Essa é a base dos direitos humanos»<sup>21</sup>.

Nas sociedades plurais do Ocidente, esse sentido moral a que se refere Sacks deve ser alimentado pelo debate permanente sobre o que há de melhor no património intelectual e espiritual das várias correntes filosóficas e religiosas no tecido social. É um debate de que o poder político precisa, para que a sociedade tenha consistência, mas que terá sempre que decorrer à margem da política partidária e da pressão eleitoral. Nele se tece não tanto um contrato social, mas uma aliança entre indivíduos e comunidades em torno de uma narrativa que a todos integra e propõe um caminho.

## Conclusão

Ao que se foi dizendo, acrescento as seguintes considerações finais:

1. O diálogo inter-religioso enriquecerá qualquer projecto cultural que tenha em vista criar condições para a gestão pacífica dos conflitos e harmonizar as diversas comunidades em torno do bem comum.
2. Mas, para que isso aconteça, é fundamental que às diversas tradições sejam facilitados os meios de educação e comunicação, sem os quais dificilmente conseguirão que os seus membros alcancem um domínio crítico do seu próprio património espiritual e o traduzam de forma competente na vida pública.

3. Um projecto cultural que envolva as várias comunidades religiosas deve assentar no comum respeito pela dignidade humana, no gosto adquirido por uma actuação ética e o exercício da razão humana, e no entendimento daquilo a que a tradição anglo-saxónica apelida de *due process* – ou seja, que os fins, por mais nobres que sejam, jamais se alcançam na sua pureza utópica, mas se salvaguardam no seu essencial só quando ganham forma em cada passo do caminho percorrido.
4. Terá também de ser promovido, junto da população em geral, um conhecimento mínimo que permita a todos frequentar, inteligente e criticamente, o património espiritual de toda a Humanidade, as várias religiões e mundividências, a riqueza da sabedoria herdada, hoje acessíveis como nunca.
5. Seria do maior interesse, como propõe Martin Marty, no seu livro *When Faiths Collide*, valorizar de novo uma atitude de «hospitalidade» nas relações entre comunidades religiosas e sensibilidades éticas. Trata-se de um valor antiquíssimo, hoje em grande parte esquecido, que nos dispõe a acolher o outro no nosso espaço, sem o assimilar, e sabermos respeitar as práticas e valores de quem nos acolhe sem abdicar dos que caracterizam a nossa própria identidade.
6. Mas demos a palavra final ao rabino Jonathan Sacks, sobre a sociedade que pretenderíamos assim ajudar a construir:

«Que é então a sociedade? É o lugar em que pomos de lado todas as considerações de riqueza e poder e valorizamos as pessoas por aquilo que são e aquilo que podem dar; onde Judeu e Cristão, Muçulmano e Hindu, Budista e Sikh se podem encontrar, ligados pelo que têm em comum e enriquecidos pelas suas diferenças; onde nos reunimos em conversa respeitadora sobre o tipo de sociedade que desejamos criar para os nossos netos, ainda por nascer; onde partilhamos uma identidade englobante, uma primeira língua de cidadania, apesar das nossas diferentes segundas línguas de etnicidade ou de fé; onde os estrangeiros se tornam amigos. Não é um caminho de salvação, mas a forma mais eficaz até hoje criada para coexistirmos no respeito. A sociedade é o lar que construímos juntos quando contribuímos com os nossos vários dons para o bem comum de todos»<sup>22</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Se exceptuarmos as comunidades cristãs da Reforma, o pluralismo no campo religioso, em Portugal, remonta aos anos 60 e deve-se sobretudo aos efeitos das guerras coloniais, à descolonização que se lhes seguiu e à imigração de mão-de-obra após a entrada do País na União Europeia.

<sup>2</sup> Movimento da Igreja Católica, com sede em Roma.

<sup>3</sup> Foi inaugurado, recentemente, no Largo de S. Domingos, um tríplice monumento alusivo ao massacre de judeus e cristãos-novos em 1506, às palavras de D. José Policarpo, proferidas no ano 2000, e ao compromisso da Câmara Municipal em fazer de Lisboa a cidade da tolerância.

<sup>4</sup> A convite da Comunidade Islâmica de Lisboa, um representante do Patriarca quebrou o jejum com a comunidade muçulmana, ao fim do dia, na Mesquita Central da cidade.

<sup>5</sup> Jonathan SACKS, *The Home We Build Together. Recreating Society*, Londres, Continuum, 2007. Quanto à relevância, a este nível, do diálogo inter-religioso, Patrice Brodeur considera que: «O desafio filosófico e ético de desenvolver um paradigma pluralista para o futuro da democracia requer, no que diz respeito à religião, um maior diálogo entre mundividências» – *The Pluralist Paradigm*, pp. 19-20.

<sup>6</sup> BERGER, 2007, p. 43.

<sup>7</sup> BERGER, 2007, p. 42. «A Igreja Pentecostal representa, nada mais, nada menos do que uma revolução cultural [na tradição protestante]... [No] que diz respeito às atitudes perante o trabalho e a educação, o estatuto das mulheres, o comportamento pessoal, tanto no interior como no exterior da família... esta revolução cultural é intrinsecamente modernizadora (de facto, ela replica a “ética protestante” analisada por Max Weber) e ... deve também ser vista como uma dimensão popular da cultura global emergente, embora com modalidades locais significativas [que resultam de elementos culturais indígenas]... O “protestantismo popular” inclui outros grupos para além dos pentecostais – vários grupos evangélicos não pentecostais, Mórmones, Testemunhas de Jeová, as chamadas “Igrejas Inicialísticas Africanas” –, todos eles numa bem sucedida expansão em alguns países» (pp. 42-43).

<sup>8</sup> SACKS, 2007, p. 217.

<sup>9</sup> NORRIS-INGLEHART, 2007, p. 51.

<sup>10</sup> BERGER, 2007, pp. 20-21.

<sup>11</sup> NORRIS-INGLEHART, 2007, pp. 43-44.

<sup>12</sup> BERGER, 2007, p. 21. O autor dá como exemplo o que se passa na Igreja Católica nos Estados Unidos, e mais precisamente na arquidiocese de Boston: «Sujeita a severas pressões financeiras por causa das enormes indemnizações pagas às alegadas vítimas de abuso sexual pelo clero, a arquidiocese decidiu fechar certo número de paróquias. O laicado das paróquias revoltou-se de um modo jamais visto, e opôs-se respeitosa mas firmemente, ao arcebispo» (p. 22).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> MODELSKI, 2003, p. 102.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>16</sup> BERGER, 2007, p. 19.

<sup>17</sup> No ordenamento jurídico dos países democráticos, observamos esta distinção nas leis. Grande parte resulta da conjugação de interesses de maiorias políticas pontuais e da expressão eleitoral de uma opinião pública volúvel; não de um reconhecimento de direitos ou valores preexistentes ao Estado. A Declaração dos Direitos Humanos e a tradição constitucional são dois exemplos do esforço por conter esse processo nos limites do razoável – pois, como recorda o teorema de Gödel, nenhum sistema lógico se justifica inteiramente a si mesmo. Esses instrumentos procuravam, noutros tempos, dar forma jurídica a princípios filosóficos ou teológicos. Mais tarde, passaram a traduzir um ideal forjado em tempo de guerra ou de revolução política. Hoje, recorrem a princípios mais pragmáticos, como a teorizada por John Rawls, em *A Theory of Justice* (1971), de encontrar regras do jogo para a sociedade que dêem a todos uma efectiva igualdade de oportunidades, gerando por isso uma solidariedade de interesses em salvaguardar sempre o sistema instituído.

<sup>18</sup> «Por mais egoísta que se suponha ser o homem, é evidente que há princípios na sua natureza que o levam a interessar-se pelo destino dos outros e tornam necessária para ele a felicidade dos outros, ainda que em nada beneficie disso excepto do prazer de o observar», *The Theory of Moral Sentiments* (1759).

<sup>19</sup> SACKS, 2007, p. 220.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 240.

## Bibliografia

BERGER, Peter L, «Religions and globalization», in BLANCHOFF, T. (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford, OUP, 2007.

BLANCHOFF, Thomas (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford, OUP, 2007.

BRODEUR, Patrice-MYERS, Sandra (ed.), *The Pluralist Paradigm. Democracy and Religion in the 21st Century*, Scranton, University of Scanton Press, 2006.

MARTY, Thomas, *When Faiths Collide*, Oxford, Blackwell, 2005.

MODELSKI, George, «Civilização Humana como Projecto de Aprendizagem», in *Globalização, Ciência, Cultura e Religiões*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Dom Quixote, 2003.

NORRIS, Pippa-INGLEHART, Ronald, «Uneven Secularization in United States and Western Europe», in BLANCHOFF, T. (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford, OUP, 2007.

SACKS, Jonathan, *The Home We Build Together. Recreating Society*, Londres/Nova Iorque, Continuum, 2007.

ZAKARIA, Fareed, *O Futuro da Liberdade*, Lisboa, Gradiva, 2005.