

Anselmo Borges



Estado da Arte



(Página deixada propositadamente em branco)

Anselmo Borges

Religião e Diálogo
Inter-Religioso

Estado da Arte

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: imprensauc@ci.uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

Vendas online: <http://www.livrariadaimpresa.com>

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

INFOGRAFIA

Carlos Costa

Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA

Sereer, soluções gráficas

ISBN

978-989-26-0058-1

ISBN DIGITAL

978-989-26-0496-1

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0496-1>

DEPÓSITO LEGAL

314549/10

ÍNDICE

INTRODUÇÃO: URGÊNCIA DO TEMA.....	5
I. PARA UMA “DEFINIÇÃO” DE RELIGIÃO.....	15
<i>A religião em números</i>	15
<i>Dinâmica religiosa</i>	
<i>Religião e sentido último</i>	17
<i>Etimologia de religião</i>	26
<i>Definições multidimensionais e funcionais</i>	29
<i>Definição substantiva</i>	34
<i>Religioso e Sagrado</i>	41
<i>Sagrado e hierofanias</i>	44
<i>O Sagrado e suas configurações</i>	48
<i>Ao mesmo tempo religioso e ateu?</i>	52
<i>Práticas religiosas</i>	55
II. O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.....	59
<i>A relatividade e seriedade da pertença religiosa pessoal</i>	60
QUESTÕES PRÉVIAS AO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	
<i>Religião e violência</i>	69
<i>Fundamentalismos</i>	73

<i>A revelação e os livros sagrados</i>	77
<i>Secularização e secularismo</i>	86
<i>A religião na escola pública</i>	94
<i>Modelos da teologia das religiões</i>	99
PILARES DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	103
<i>Verdade e revelação em todas as religiões</i>	103
<i>Perspectivismo das religiões</i>	104
<i>Complementaridade das religiões</i>	108
<i>Deus pessoal ou impessoal?</i>	113
<i>Os ateus no diálogo inter-religioso</i>	117
<i>Ética e mística</i>	120
CONCLUSÃO: A PARÁBOLA DOS TRÊS ANÉIS, ULISSES E ABRAÃO	127
OBRAS DE REFERÊNCIA	135

INTRODUÇÃO: URGÊNCIA DO TEMA

Estamos a viver uma transformação prodigiosa do mundo, uma revolução talvez só parecida com a do Neolítico e a do “tempo-eixo”, como lhe chamou Karl Jaspers. Para o filósofo alemão, entre os séculos VIII e IV a. C. – época que designou por “tempo-eixo” ou “período axial” –, deu-se uma transformação essencial na consciência humana em áreas geográficas distantes e aparentemente sem interferências: Índia, China, Pérsia, Grécia e Israel. O homem passou de uma consciência predominantemente cósmica, imersa no cosmos, a uma consciência reflexiva, de uma consciência submersa no grupo e no colectivo a uma consciência de identidade individual. Foi também nesse quadro que, a partir da consciência da totalidade do ser, de si mesmo e dos seus limites, aspirando desde o mais fundo

à libertação, emergiu uma decisiva transformação religiosa, com a necessidade da salvação pessoal, com o aparecimento das religiões universais e uma mudança na concepção do divino, com três orientações fundamentais: o monismo, o monoteísmo, a exigência crítica racional na sua representação. É dessas correntes que ainda hoje vivemos. Escusado será dizer que, se Jesus e também Maomé aparecem inseridos neste tempo-eixo, é por causa da sua continuidade com os grandes profetas de Israel, desse período, como Confúcio e Lao-tsé na China, Buda na Índia, Zaratustra na Pérsia, os pré-socráticos, Sócrates, Platão e os trágicos na Grécia.

Há hoje quatro revoluções em marcha. Uma revolução económica, com a mundialização, que significa a concretização da ideia de McLuhan de que formamos uma “pequena aldeia” e a chegada ao palco da história de grandes países emergentes, como a China, a Índia, o Brasil, a África do Sul...

Outra é a revolução cibernética, que, como disse Jean-Claude Guillebaud, faz nascer um quase-planeta, um “sexto continente”. Nunca como hoje houve tanta informação e com a rapidez com

que circula pelo mundo. Esta é mesmo a era da informática. A internet, o correio electrónico, os telemóveis, as televisões põem-nos em contacto constante e ao segundo com tudo o que acontece no mundo. Depois, com a facilidade dos transportes e no quadro das novas condições económicas, há a circulação permanente das pessoas de uns países para outros e também entre continentes.

A revolução genética e as biotecnologias transformam a nossa relação com a vida e a procriação e podem fazer bifurcar a humanidade: a actual continuaria ao lado de outra a criar. Também está aí a urgência da revolução ecológica, que, se a humanidade quiser ter futuro, obriga a uma nova relação com a natureza.

Também se não pode esquecer o perigo atómico e do terrorismo global. Está aí, de múltiplos modos, o terror da violência.

Perante todas estas revoluções e face aos problemas que agora são globais, como a droga ou o trabalho, impõe-se, em primeiro lugar, pensar numa governança mundial. Depois, não se sabe de que modo o futuro será, como diz J.-Cl. Guillebaud, uma “modernidade mestiça”, mas,

para evitar o “choque das civilizações”, impõe-se o diálogo intercultural e inter-religioso.

De facto, como escreveu o teólogo José María Castillo, com todos estes factos, produziu-se “um fenómeno inteiramente novo na história da humanidade: a mistura, a fusão ou o choque, a inevitável convivência de culturas, tradições, costumes, formas de pensar e de viver, de pessoas que vão de uns países para outros, de um extremo ao outro do mundo. E vão, não para fazer turismo, mas para tratar da vida, fugir das guerras, da fome e da morte. Mas, como é lógico, este reboiço de pessoas, de notícias, de ideias, de formas de viver fez com que – sem nos darmos conta muitas vezes do que realmente se passa – bastantes critérios, convicções, costumes e tradições que até há poucos anos tínhamos como seguros e intocáveis, hoje estejam abalados, tenham perdido segurança, se tenham esfumado, modificado ou, em todo o caso, perdido a firmeza e estabilidade que antes tinham para nós.”

A teoria da neotenia constata, no essencial, que o homem é um prematuro – para fazer o que faz, precisaria de permanecer no ventre materno mais

um ano, mas isso não é possível; assim, nasce no termo de 9 meses, em vez de passados 20 –, tendo, portanto, de receber por cultura aquilo que a natureza lhe não deu. Frágil segundo a natureza e sem especialização, tem de criar uma espécie de segunda natureza ou habitat, precisamente a cultura. Como escreve o filósofo Robert Legros, “é na cultura ou no que a fenomenologia chama um mundo que a humanidade de *Homo* encontra a sua origem, e não na natureza. Quanto à origem da cultura, ela está por princípio votada a permanecer uma questão sem resposta”.

Enquanto os outros animais nascem feitos, o homem, nascendo por fazer, em aberto, tem de fazer-se a si mesmo e caracteriza-se por essa tarefa de fazer-se com outros numa história aberta, em processo.

Constata-se deste modo que nos fazemos uns aos outros genética e culturalmente. O ser humano é, pois, sempre o resultado de uma herança genética e de uma cultura em história.

Assim, no processo de nos fazermos, o outro aparece inevitavelmente. O outro não é adjacente, mas constitutivo. Só sou eu, porque há tu,

em reciprocidade. O outro pertence-me, pois é pela sua mediação que venho a mim e me identifico: a minha identidade passa pelo outro, num encontro mutuamente constituinte.

A identidade não é estática, fixa, determinada de uma vez para sempre. Claro que cada um, cada uma, é ele, ela, de modo único e intransferível – a experiência suma desse viver-se cada um como único e irrepetível dá-se frente à morte, na angústia do confronto com a possibilidade do nada e da aniquilação do eu: “ai que me roubam o meu eu!”, clamava M. Unamuno –, mas fazemo-nos uns aos outros, de tal modo que ser e ser em relação coincidem. Por isso, a identidade faz-se, desfaz-se, refaz-se e, em sociedades complexas e abertas, ela será cada vez mais compósita e planetária, com tudo o que isso significa de enriquecimento e ao mesmo tempo de complexidades e possíveis rupturas.

O outro é vivido sempre como fascinante e ameaça. Porque o outro é outro como eu, outro eu, e, simultaneamente, um eu outro, outro que não eu. Daí, a ambiguidade do outro. O outro enquanto outro escapa-se-me, não é dominável.

Nunca saberei como é viver-se como outro. Quando olhamos para outra pessoa, perguntamos: como é que ela se vive a si mesma, por dentro?, como é que ela me vê?, como é o mundo a partir daquele foco pessoal?

Porque é simultaneamente, tanto do ponto de vista pessoal como grupal e societal, um outro eu e um eu outro – outros como nós e outros que não nós –, o outro atrai, ao mesmo tempo que surge como perigo possível. Há, pois, uma visão dupla do outro, que tanto pode ser idealizado – no amor, é divinizado –, como diabolizado. Atente-se na ligação entre hospitalidade e hostilidade, derivados do latim “hospite” e “hoste”, respectivamente. Cá está: o outro é hóspede, por exemplo, no hotel e no hospital. Mas, no hotel, que em inglês se diz “hostel” e em espanhol “hostal”, em conexão com hostil, pedem-nos, para prevenir, a identificação. E a fronteira, porta de entrada e de saída, em ligação com fronte – a nossa fronte somos nós voltados para os outros e ao mesmo tempo ela é limite e demarcação de nós –, anuncia o outro – outro país – e é espaço de acolhimento e também da independência.

No quadro desta ambiguidade, entende-se como, por medo, ignorância, desígnios de domínio, se pode proceder à construção ideológica e representação social do outro essencialmente e, no limite, exclusivamente, como ameaça, bode expiatório, encarnação e inimigo a menosprezar, marginalizar, humilhar e, no limite, abater, eliminar.

Num mundo global, cada vez mais multicultural e de pluralismo religioso, é urgência maior repensar a identidade e avançar no diálogo intercultural e inter-religioso, sempre no horizonte da unidade na diferença e da diferença na unidade. As revoluções em curso, que obrigam a repensar o futuro da humanidade, são outras razões que aprofundam a necessidade e urgência do encontro e diálogo entre as culturas e religiões.

O que desde há anos Hans Küng vem sublinhando – a necessidade do diálogo inter-religioso para ser possível a paz no mundo – é cada vez mais urgente. Entende-se mais claramente do que nunca que a obra do célebre teólogo, autor principal da “Declaração de uma Ética Mundial”, aprovada pelo Parlamento Mundial das Religiões

em Chicago, em 1993, se oriente pelo lema: “Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais. Não haverá sobrevivência do nosso globo sem um *ethos* global, um *ethos* mundial”.

Nesta breve introdução à problemática da religião/religiões, pretender-se-ia atingir dois objectivos fundamentais: em primeiro lugar, tentar uma “definição” de religião e, depois, estabelecer o quadro essencial das condições de possibilidade do necessário e urgente diálogo inter-religioso.

(Página deixada propositadamente em branco)

I. PARA UMA “DEFINIÇÃO” DE RELIGIÃO

A religião em números

A *Encyclopedia Britannica* apresentou, em 2006, a distribuição e percentagem das “religiões universais”. Cristãos: 2.133.806.000 (33,1%), sendo os católicos 1.118.991.000 (17,3%), os protestantes 375.815.000 (5,8%), os ortodoxos 219.501.000 (3,4%), os anglicanos 79.718.000 (1,2%), outros cristãos 459.321.000 (7,1%), cristãos sem filiação 113.622.000 (1,8%). Muçulmanos: 1.308.941.000 (20,3%). Hindus: 860.133.000 (13,3%). Budistas: 378.808.000 (5,9%).

Aparecem também os outros grupos. Não religiosos: 769.379.000 (11,9%). Religiões populares chinesas: 404.921.900 (6,3%). Religiões étnicas: 256.332.000 (4,0%). Ateus: 151.612.000 (2,3%). Novas religiões: 108.131.200 (1,7%).

Embora as estatísticas no domínio religioso tenham de ser vistas com os seus limites próprios – basta pensar em quantos se afirmam cristãos, mas não praticantes –, estes números são, pelo menos, indicativos, concluindo-se que, se a população do planeta estava calculada em meados de 2005 em 6.453.628.000, só cristãos, muçulmanos, hindus e budistas totalizavam praticamente 73%.

E nada indica que as religiões estejam em vias de desaparecimento. A profecia repetida do fim da religião não se confirma. De facto, quando se olha para o planeta e não apenas para a Europa, constata-se que Deus não morreu nem está em vias de desaparecer da consciência da imensa maioria da Humanidade. É o que mostra um estudo elaborado pelo grupo *La Vie* e o diário *Le Monde*, publicado em *L'Atlas des Religions*. Segundo as projecções para 2050, as duas grandes religiões monoteístas – cristianismo e islão – continuarão a crescer: uns 3.060 milhões e 2.230 milhões, respectivamente, o mesmo acontecendo com o hinduísmo e o budismo, que passarão, respectivamente, a mais ou menos 1.180 milhões e 430 milhões.

Dominique Borne, presidente do Instituto Europeu de Ciências das Religiões, sublinha que o fim do socialismo real e do ateísmo militante revelou que, afinal, “o religioso, que se pensava desaparecido, esteve sempre presente”. Exemplos demonstrativos disso são a Rússia e o Vietname.

Dinâmica religiosa

Religião e sentido último

Mas o que é a religião? O que deve entender-se por pessoa religiosa? Onde se fundamenta a religião? Qual é o dinamismo que está na base das religiões?

Toda a religião tem a ver com a ética e também com a estética. Hegel viu bem quando afirmou que a arte, a religião e a filosofia estão referidas ao Absoluto. A pergunta é, como escreve o filósofo J. Gómez Caffarena, se a ética, a estética e a filosofia acabarão por absorver a religião, como já insinuava Goethe: “quem tem arte (e moral e filosofia) tem religião; quem a não tem que tenha religião”.

Segundo Lucrecio, “o medo criou os deuses”. Desde então, isso tem sido repetido, acrescentando a ignorância e a impotência, de tal modo que, com a avanço da ciência e da técnica, a religião acabaria por ser superada e desaparecer.

Será, porém, verdade que na gênese da religião estão o medo, a ignorância e a impotência? Ninguém poderá negá-lo. A questão é saber se esses são os únicos e decisivos factores e de que modo actuam. De facto, não é a limitação enquanto tal que está na base da religião, mas a consciência da limitação. Na consciência da finitude, que tem a sua máxima expressão na consciência da mortalidade, o homem transcende o limite e articula um mundo simbólico de esperança de sentido último e salvação. Como disse Hegel, a verdade do finito encontra-se no Infinito, e Kant viu bem, ao referir a religião à esperança de um sentido final. Segundo ele, o campo da filosofia pode reduzir-se às seguintes perguntas: “O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem? À primeira pergunta responde a metafísica, à segunda a moral, à terceira a religião e à quarta a antropologia”.

Assim, é possível que a ciência e a técnica obscureçam a força do apelo religioso. Mas, permanecendo a finitude e a sua consciência, há-de erguer-se sempre a pergunta pelo Fundamento e Sentido último. Como disse E. Ciorán, “tudo se pode sufocar no homem, salvo a necessidade do Absoluto, que sobreviverá à destruição dos templos e mesmo ao desaparecimento da religião”. Na mesma linha, afirma L. Rougier: “A Igreja pode declinar. O sentimento religioso grávido de um impulso para o ideal, de uma sede do absoluto, de uma necessidade de superar-se, que os teólogos chamam transcendência, subsistirá.”

O que, do ponto de vista biológico, une a humanidade é a interfecundidade. Do ponto de vista espiritual, o que a une é a pergunta radical pela totalidade e o seu sentido. O homem é o animal que pergunta pelo seu ser e pelo ser.

A razão humana não cria a partir do nada. Ela constrói a partir do dado e, feito todo o seu percurso, sabe que acende a sua luz na noite do Mistério. Se pergunta, é porque ela própria é perguntada pela realidade, que é ambígua. Precisamente na sua ambiguidade, provocando,

por isso, espanto positivo e negativo, a realidade e a existência convocam para a pergunta radical: o que é o ser?, o que é o homem?

Quando, na evolução, se deu a passagem do animal ao homem, apareceu no mundo uma forma de vida inquieta que leva consigo constitutivamente a pergunta pelo Sentido de todos os sentidos, portanto, a pergunta pelo sentido último. A dinâmica religiosa deriva da experiência de contingência radical e da esperança num sentido final. A mesma experiência tem um duplo pólo: a radical problematidade do mundo e da existência e a referência em esperança a uma resposta de sentido último, plenitude, felicidade, orientação, identidade, salvação.

Este domínio da busca de sentido aparece de modo tão central na vida humana que a história da humanidade não se compreende sem a história da consciência religiosa, não sendo de esperar o fim da religião e das religiões.

Neste contexto, não é ousado afirmar que todo o ser humano é religioso, na medida em que é confrontado com a pergunta pela ultimidade. Só poderíamos falar de irreligiosidade no caso

de alguém se contentar com a imediatidade empírica, recusando todo e qualquer movimento de transcendimento.

O homem tem uma constituição paradoxal. Por vezes, constata que fez aquilo de que se espanta negativamente, erguendo, perplexo, a pergunta: como foi possível ter feito isso? – aí, não era eu. Há, pois, o “isso” em nós sem nós, de tal modo que fazemos a experiência do infra ou extra-pessoal em nós. Talvez fosse a isso que São Paulo se referia quando escreveu: “Que homem miserável sou eu! É que não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico”. Por outro lado, o homem dá consigo como sendo mais do que o que é: ainda não é o que quer e há-de ser. Ainda não sou o que serei. Uma das raízes da pergunta pelo homem deriva precisamente desta experiência: eu sou eu, portanto, idêntico a mim, mas não completamente idêntico, porque ainda não sou totalmente eu. Então, o que sou?, o que somos?, o que é o homem?

O homem não se contenta com o dado. Quer mais, ser mais, numa abertura sem fim. Expressando esta abertura ilimitada, há uma série de expressões

famosas: *citius, altius, fortius* (mais rápido, mais alto, mais forte), o lema olímpico; o homem é *bestia cupidissima rerum novarum* (animal ansiosíssimo por coisas novas), dizia Santo Agostinho; Max Scheler definiu-o como “o eterno Fausto” e Nietzsche, como “o único animal que pode prometer”; Unamuno escreveu: “mais, mais e cada vez mais; quero ser eu e, sem deixar de sê-lo, ser também os outros.” Mesmo na morte, o homem não está acabado, pois é o animal do transcendimento e sempre inconcluído. Precisamente a inconclusão mostra que a sua temporalidade e o seu ser têm uma estrutura essencialmente aberta.

O homem não pode não transcender, mesmo se, como escreveu o teólogo Leonardo Boff, há o bom e o mau transcender. Exemplos do mau transcender e má transcendência são a droga, o álcool em excesso, a religião enquanto superstição alienante. A vida é exaltante, mas também é terrível por vezes – traz exigências, dificuldades, opções que exigem algo de heróico. E há quem não aguenta. E foge-se, alienado, para a droga, por exemplo, e “viaja-se”. Mas, quando se regressa da “viagem”, os problemas estão lá todos, com

uma agravante: há menos força para enfrentá-los e superá-los, na alegria de crescer e transcender. No bom transcender – no amor, na produção, na investigação, na obra de arte, na contemplação da beleza, na generosidade frente à vida, na religião criadora –, o horizonte alarga-se, há mais vida partilhada, humanidade livre, justa e feliz, criação do novo, esperança que toca o Além.

Permanece, portanto, a pergunta iniludível: qual é o termo da força do transcendimento humano? Por outras palavras: qual é o sentido último da existência? No limite, o autêntico ateísmo coerente seria “o ateísmo silencioso”, como escreve Georges Minois, aquele que não pusesse sequer a questão de Deus. Pergunta-se, porém, se precisamente a questão de Deus enquanto questão, independentemente da resposta positiva ou negativa que se lhe dê, e a questão do sentido último, não são constitutivas do ser humano. Citando G. Gusdorf, G. Minois conclui a sua *História do ateísmo* “com um quadro implacável e lúcido” da humanidade do ano 2000: “vive no Grande Interregno dos valores, condenada a uma travessia do deserto axiológico de que ninguém pode prever o fim”.

Durante muito tempo perseguido, o ateu obteve o direito de cidadania no século XIX e acreditou mesmo poder proclamar a morte de Deus. Mas já no fim do século XX houve a tomada de consciência de que, “ao eclipsar-se, Deus levou consigo o sentido do mundo”. E continua: o futuro é imprevisível, porque o ateísmo e a fé enquanto compreensão global do mundo andaram sempre juntos. A ideia de Deus era um modo de apreender o universo na sua totalidade e dar-lhe, de forma teísta ou atea, um sentido. Assim, a divisão hoje já não está tanto entre crentes e descrentes como entre “aqueles que afirmam a possibilidade de pensar globalmente o mundo, de modo divino ou ateu, e os que se limitam a uma visão fragmentária em que predomina o aqui e agora, o imediato localizado. Se esta segunda atitude prevalecer, isso significa que a humanidade abdica da sua procura de sentido.”

Compreendida de modo amplo, a religião é constitutiva do ser humano. Segundo Raimon Panikkar, um estudo intercultural da realidade descobre o seguinte: a) há em toda a cultura algo que tem a ver com a consciência que o homem dessa cultura

tem de si mesmo. Poderíamos denominar isso x, que é o enigma do homem na sua situação no mundo; b) existe também um ideal, termo ou fim da existência humana, que poderíamos denominar y, que é o que o homem pensa que deve ser e que será; c) há, por outro lado, a convicção de que x é diferente de y e que há um caminho e relação entre os dois. Precisamente este último ponto poderia exprimir-se dizendo que y é função de x: $f(x) = y$, sendo esta função o que se chama religião, portanto, o caminho que leva de x a y.

Assim, religião é “o que os homens *crêem* que exerce esta função, isto é, o que *crêem* que os levará de x, a sua condição humana como a vêem, a y, a finalidade ou o fim da sua própria existência, chame-se-lhe libertação, salvação, sociedade perfeita, justiça, céu ou com outras palavras como *soteria*, *moksha*, *nirvana*, etc.” Por paradoxal que pareça, a própria posição niilista bem como a posição monista extrema não estão fora desta definição, desde que se considere que a única condição necessária para a realidade desta função é que “x seja diferente de y”. Ora, “é esse o caso, mesmo quando se diz que y ‘é’ o nada ou que x

já é em última instância idêntico a y”. De facto, enquanto eu não “souber” que x é igual a y, não realizei essa identidade. Os homens dedicam-se às religiões precisamente porque acreditam que elas realizam esta função: “dar o máximo sentido possível à vida humana.”

Neste quadro, pode dizer-se que a religião é “um transcendental humano” e um existencial inerente ao ser humano enquanto tal. A religião, neste sentido, pode definir-se como “a dimensão de ultimidade do homem. As diferentes formas de entender e interpretar esta dimensão é que constituem as diferentes religiões no seu sentido antropológico e as cristalizações históricas das mesmas, a religião no seu sentido sociológico.”

Etimologia de religião

Em ordem a uma tentativa de definição mais precisa, também pode ajudar um percurso pela etimologia.

Antes do cristianismo, encontramos dois étimos. Um refere *religio* e *religiosus* a *religere*, no sentido

do cumprimento dos deveres de culto. O documento mais antigo seria um verso que Nigidius Figulus (100-45 a. C.) tomou de um cântico para confirmar a etimologia de “religiosus” e que o escritor romano Aulus Gellius (130-170) cita: “religentem esse oportet, religiosus ne fias” (*Noctes Atticae* IV, 9, 1), com o significado de que se deve ser consciencioso, escrupuloso, para se não ser “supersticioso”.

Nigidius Figulus era amigo de Cícero (106-43), que, num texto célebre, apresenta *relegere* como étimo: “As pessoas que passam o dia inteiro a rezar e oferecendo sacrifícios para assegurar que os seus filhos lhes sobrevivam – de *superstes*, sobrevivente – são chamadas ‘supersticiosas’. Por outro lado, os que revêem cuidadosamente e por assim dizer ‘re-lêem’ (*relegerent*) todo o saber ritual são chamados religiosos (*dicti religiosi*)” (*De natura deorum* II, 72). Trata-se, portanto, de superar a superstição, mediante uma atenção cuidadosa, uma consideração conscienciosa, uma releitura (*legere*: ler) constante.

Se, na religião romana, o acento caía na dimensão cultural, com o cristianismo, sublinha-se a ligação com o Deus pessoal. É sintomático que Lactâncio faça derivar religião de *religari*,

rejeitando explicitamente a etimologia de Cícero: “Mediante este vínculo da piedade estamos comprometidos e ligados (*religati*) a Deus” (*Divinae Institutiones* IV, 28, 2). Santo Agostinho, que conhecia as etimologias pré-cristãs, adere à de Lactâncio, pois trata-se de “ligar as nossas almas com Deus” (“*religantes animas nostras*”) (*Retractationes* I, 12, 9), vendo, no entanto, outra possibilidade, derivando-a de *reeligere*, voltar a escolher, reeleger (*Retractationes* 1, 13). De qualquer forma, continua a discutir-se ainda hoje a verdadeira etimologia, apresentando inclusivamente outras hipóteses, ao mesmo tempo que se chama a atenção para o facto de que *religio* e *religiosus* não são termos técnicos da mais antiga ‘religião’ romana – os primeiros documentos encontram-se nas comédias de Plauto (250-184 a. C.) e na linguagem política de Catão (234–149) –, sendo usados ao longo da Idade Média sobretudo para significar as Ordens religiosas e os seus membros, como acontece ainda hoje no Código de Direito Canónico da Igreja Católica.

Na época romana, para lá de *religio*, encontramos outros termos, como *caeremonia*, *cultus*, *ritus*, *sacra*,

mas será *religio* que acabará por impor-se para designar o fenómeno religioso no seu conjunto, ao qual pertencem a relação subjectiva, as representações, as práticas culturais e as instituições que as regulam. A palavra religião foi utilizada ao longo da história do pensamento cristão com múltiplos sentidos: para significar o cristianismo, religião cristã; a relação do homem com Deus e a virtude que lhe permite prestar o culto devido a Deus; alguma instituição concreta: “entrar em religião”. Na época moderna, a palavra – praticamente todas as línguas europeias têm esse conceito a partir do latim – começou a ser utilizada pelas ciências das religiões no plural para designar aquele conjunto de factos humanos, presentes em toda a história da humanidade, diferentes segundo a história e as culturas, mas dotados de “suficientes traços comuns” para receberem o nome com que se designou o cristianismo.

Definições multidimensionais e funcionais

Na tentativa de definir a religião, alguns propõem definições substantivas e outros, definições

funcionais. Dada a sua complexidade, indicaremos aqui, em primeiro lugar e seguindo Johann Figl, que coordenou a obra *Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen* (Ciência da religião. As religiões e os seus temas centrais), as múltiplas dimensões do fenómeno religioso, começando, portanto, por aqueles que preferem as definições ditas multidimensionais.

Segundo É. Durkheim, os fenómenos religiosos poderiam dividir-se de modo natural em “duas categorias: as convicções de fé e os ritos”, estando as duas em conexão com a ideia de comunidade. Assim, dever-se-á considerar três características ou aspectos da religião: as convicções de fé (mitos), as práticas rituais e a comunidade congregada pela confissão da mesma fé e pela prática dos mesmos ritos.

J. Wach distingue igualmente três domínios nos quais se exprime a experiência religiosa: teórico – domínio do pensamento –, prático – domínio da acção, – e social – domínio da comunidade. Também Frederick Spreng distingue três dimensões primárias na religião: a dimensão pessoal, a dimensão cultural-cultural e a de ultimidade –

referência à Ultimidade enquanto Fundamento último e Sentido último.

Com Rodney Stark, Charles Y. Glock distingue cinco dimensões, que, segundo o seu modelo, se encontram presentes em todas as religiões: a ideológica, referente às afirmações de fé; a ritual; a experiencial, referente à vivência religiosa pessoal; a intelectual, relativa à reflexão sobre os conteúdos doutrinários; finalmente, a praxística, referente às consequências práticas da fé na vida concreta, individual e social. Em conexão com Glock, U. Boos-Nünning acrescentou uma sexta dimensão: a ligação à comunidade paroquial.

Ninian Smart começou por apresentar seis dimensões, mas acabou por distinguir sete: a prática e ritual; a experiencial e emocional; a narrativa ou mítica; a doutrinal e filosófica; a ética e jurídica; a social e institucional; a material, incluindo aqui, por exemplo, a arte e os edifícios.

Em síntese, é necessário reconhecer, nas diferentes religiões, pelo menos quatro dimensões essenciais: uma dimensão intelectual-emocional, onde se incluem crenças, doutrinas, a reflexão; uma dimensão ritual-celebrativa, que tem a ver

com o culto e todo o conjunto de rituais e celebrações litúrgicas; uma dimensão praxística, com os aspectos morais, caritativos, de combate pela justiça; uma dimensão comunitária, já que as anteriores dimensões são vividas comunitariamente e estabelecem laços de comunidade. Em síntese: uma dimensão intelectual, uma dimensão ritual, uma dimensão ético-moral.

Não sem razão, N. Smart pensa que as sete dimensões se encontram nas religiões mais significativas, acrescentando que este modelo das sete dimensões é aplicável inclusivamente, de forma mais ou menos estrita, a sistemas seculares, como o marxismo, o nacionalismo, etc., mesmo se se não trata de religiões em sentido próprio.

Faz-se deste modo a ponte para as chamadas definições funcionais de religião, com É. Durkheim à cabeça, com a sua definição clássica na obra *As formas elementares da vida religiosa*: “Uma religião é um sistema solidário de convicções e práticas que se referem a coisas, convicções e práticas sagradas, isto é, separadas e proibidas, que unem todos os seus membros numa e mesma comunidade moral, chamada Igreja.” Neste tipo de

definição, sublinha-se, portanto, a função social da religião, que é mesmo definida a partir da sua função. De facto, segundo Durkheim, a religião é “essencialmente uma questão colectiva”.

Sociólogos como Th. Luckmann e Peter L. Berger caminham por esta via de compreensão da religião. Assim, Luckman escreve: “A religião não é uma grandeza constante, determinada pelo conteúdo. A religião em geral deve antes definir-se pela sua função para o homem, sejam quais forem as formas que possa historicamente assumir”. E, na medida em que vê a religiosidade fundada na força e necessidade de transcender por parte do homem, não pode deixar de concluir: “Compreender a socialização como processo religioso significa definir o homem como ser religioso”.

Neste quadro, acentuando a dinâmica constitutiva humana do transcendimento, vivida em todas as experiências concretas do transcender constante para lá da sua condição biológica, a religião aparece como constitutivo humano inegável, podendo Luckmann afirmar conseqüentemente que “não pode haver nenhuma sociedade sem religião”. Não se deve esquecer que Luckmann distingue

três tipos de transcendência: as “pequenas” transcendências – transcender o espaço e o tempo; as “médias” transcendências referem-se aos outros homens; e as “grandes” transcendências.

Reencontramos deste modo a constatação de cientistas da religião que referem como “religiosos” e “religião” fenómenos que normalmente não são assim considerados. Numa compreensão funcional da religião, mesmo se se não trata de religião no sentido explícito e tradicional, são assim denominadas experiências sociais e existenciais fundamentais: fala-se da arte como “religião”, do desporto como “religião”, da publicidade como “religião”. De facto, trata-se de realidades que têm uma função “análoga” à de uma “religião”.

Definição substantiva

Mas, afinal, se se pensar bem, tanto as definições multidimensionais como as funcionais não são propriamente definições, mas sobretudo descrições do que se entende por religião. No fundo, pressupõem o conhecimento do que é a religião, tanto mais

quanto outros domínios da realidade não religiosa contêm elementos e aspectos que caracterizam a religião: doutrinários, rituais, éticos... Será, pois, necessário perguntar: qual é o critério decisivo para determinar o que é realmente a religião?

Precisamente aqui surgem então as definições ditas substantivas, que querem dizer a essência e as características determinantes da religião. Há hoje acordo entre os especialistas no sentido de verem esse critério na referência e relação com uma realidade última salvífica. São fundamentais estes dois elementos: entrada em contacto com a ultimidade, que se apresenta como dando sentido último e salvação.

Ao contrário da ideia corrente, no domínio religioso, Deus não é figura primeira e determinante a não ser para um determinado tipo de religião: a religião monoteísta. É célebre, neste contexto, a afirmação de Leeuw: “Deus é um fruto tardio na história religiosa”. O conteúdo central da religião é o absoluto, o transcendente, o abrangente, o numinoso.

Quando se procura o que é comum nas diferentes religiões, distinguindo-as do que não

é religioso, encontramos expressões como: a religião é a fé em seres espirituais (Tylor); a religião é “a fé em poderes transcendentos” (Richter); o fundamento da religião não é uma divindade, mas o poder, o poderoso (N. Söderblom); a religião é “vivência de um poder superior” (Leeuw); a religião é “o confronto do homem com um poder misterioso” (Bertholet); a religião dá-se no contexto de hierofanias e na dialéctica do sagrado e do profano (Mircea Eliade); a religião como sentimento da experiência do santo (Rudolf Otto); a religião é “o encontro vivencial com o sagrado e a acção correspondente do homem determinado pelo sagrado” (Mensing).

Assim, para os fenomenólogos da religião, como J. Martín Velasco, por exemplo, o homem religioso é aquele que assume uma determinada atitude face ao Sagrado, entendendo-se por Sagrado aquele âmbito de realidade que se traduz por termos como “o invisível”, “a ultimidade”, “a verdadeira fonte do valor e sentido últimos”, “a realidade autêntica”. A religião não é em primeiro lugar *ordo ad Deum* (relação com Deus), mas *ordo ad Sanctum* (relação com o Sagrado). Antes da sua

configuração como deuses e Deus, o “objecto” da religião é o Sagrado, que também dá pelo nome de Mistério, que é ao mesmo tempo absolutamente transcendente e radicalmente imanente. O homem religioso faz a experiência do Sagrado ou Mistério enquanto *Presença* originante e doadora de toda a realidade. É *Presença* enquanto *Transcendência* radical no centro da realidade e da pessoa e, assim, *Imanência*, isto é, *Presença* mais íntima à realidade e à pessoa do que a sua própria intimidade.

Para o homem religioso, a realidade não se esgota na sua imediatidade empírica: para a sua compreensão adequada, a realidade mesma aparece-lhe como incluindo uma *Presença* que não se vê em si mesma, mas implicada no que se vê. Mediante certas características – a contingência radical, a morte e o protesto contra ela, a exigência de sentido –, a própria realidade se mostra implicando essa *Presença* sagrada, divina, como seu fundamento e sentido últimos.

Neste quadro, é decisiva a experiência da contingência radical do mundo, de cada homem e cada mulher, mas, como escreveu R. Panikkar, precisamente assim: contingência deriva do latim *cum-tangere*, com o sentido de que “tocamos

(*tangere*) os nossos limites” e “o ilimitado toca-nos (*cum-tangere*) tangencialmente”. Hegel, como ficou dito, também o disse: só no Infinito o finito encontra a sua verdade.

Em ordem a uma definição substantiva de religião, não se pode seguir um método apriorístico nem atender apenas a uma tradição religiosa. Como ficou dito, a própria denominação “religião” tem um sabor latino, referindo-se, em primeiro lugar, ao que os romanos entendiam como os deveres para com os deuses, para afastar os males e obter a sua ajuda e protecção, passando depois a designar o cristianismo e, a partir do Iluminismo, por extensão e no plural, um conjunto de factos e comportamentos humanos específicos, presentes em toda a história da humanidade, variados segundo as diferentes culturas, mas dotados de traços comuns, de tal modo que poderiam ser também denominados como religião.

Assim, para lá da religião cristã, começou a falar-se, com o mesmo nome, do hinduísmo, budismo, judaísmo, islão, etc. Evidentemente, é necessário tomar consciência de que a palavra só pode ser utilizada em sentido análogo, pois

outras religiões têm palavras diferentes para se autodesignarem – o hinduísmo compreende-se como *sanatana Dharma*: sistema ou lei eterna, o islão: submissão incondicional a Deus, etc. –, e há que evitar o perigo de colonização cultural. De qualquer modo, o uso ocidental exportou o termo, que se impôs no universo académico, de tal modo que Derrida falará da “mundialatinização” da “religião”.

Consciente da complexidade e dificuldade da questão, a fenomenologia constata, por comparação, que, apesar da variedade inegável das religiões, há características e traços comuns, de tal modo que é possível estabelecer uma estrutura significativa presente e aplicável a todas. A *religião* surge então como termo técnico, descrevendo e compreendendo factos muito variados e diferentes, tradicionalmente estudados pelas ciências das religiões, que podem e exigem ser objecto de reflexão com nome análogo, precisamente por causa dessa estrutura significativa comum.

Esta estrutura comum do fenómeno religioso, presente na variedade das religiões, pode ser resumida nestes termos: um facto humano específico, presente numa pluralidade de manifestações

históricas, que têm em comum: “estar inscritas num âmbito de realidade original designado pelo termo *o Sagrado*; constar de um sistema de mediações organizadas – crenças, práticas, símbolos, lugares, tempos, objectos, sujeitos, etc. –, nas quais se expressa uma experiência humana de reconhecimento, adoração, entrega, referida a uma Realidade transcendente, ao mesmo tempo que imanente, ao homem, e que intervém na sua vida para dar-lhe sentido e salvá-lo.”

A religião enquadra-se na experiência radical de dependência, implicando, portanto, na sua compreensão estrita, um núcleo com dois pólos: um pólo objectivo, constituído pela presença de uma Realidade superior de que se depende, e um pólo subjectivo, que consiste na atitude de reconhecimento dessa realidade por parte do homem. Neste contexto, P. Schebesta apresenta uma definição paradigmática: “A religião é o reconhecimento consciente e operante de uma verdade absoluta (‘sagrada’) da qual o homem sabe que depende a sua existência”. É a partir deste núcleo que se entendem os múltiplos elementos visíveis das religiões: crenças, ritos, instituições, espaços

e tempos sagrados, etc., diferentes segundo as culturas e tempos históricos humanos e unidos pelo facto de constituírem mediações religiosas. Na sua variedade, as diferentes definições de religião têm um elemento comum que as caracteriza e autentica: “apontam para uma entidade metaempírica determinante da atitude humana como base da estrutura da religião. É o último necessário que adopta formas e nomes distintos: o santo, o misterioso, o divino, o sobrenatural. Numa palavra, um *algo outro* que não é coberto inteiramente com os termos que designam as coisas que o homem tem à mão.”

Religioso e Sagrado

Quando se fala de religião, percebe-se então que, como escreve J. de Sahagún Lucas, na obra *Fenomenología y filosofía de la religión*, religioso e Sagrado não se identificam, “não são sinónimos”. Trata-se de realidades distintas, pois religioso refere-se ao pólo subjectivo, isto é, ao movimento de transcendimento e entrega confiada a uma re-

alidade sagrada – o pólo objectivo —, o Sagrado ou Mistério. Embora distintas, diferenciam-se do profano, já que o religioso indica o modo concreto e peculiar de assumir a existência na perspectiva do Sagrado.

As diferentes formas de religião coincidem em que remetem o homem para essa Realidade superior a ele e que, num primeiro momento, se pode caracterizar como um *supra* (acima) e um *prius* (anterior) (U. Bianchi). Na tentativa de explicitar a definição apresentada, J. Martín Velasco, um dos maiores especialistas no domínio da fenomenologia da religião, desenvolve, na sua obra *Introducción a la fenomenología de la religión*, os elementos ou traços essenciais do conteúdo dessa realidade misteriosa.

Em primeiro lugar, deve-se sublinhar a sua “absoluta transcendência” em relação ao homem e ao mundo. Essa transcendência exprime-se nas várias religiões, referindo a sua “outridade”: “totalmente outro”; a sua inacessibilidade: “altíssimo”; invisibilidade: “tu és um Deus escondido”; incognoscibilidade: “superincognoscível”; radical e absoluta diferença: “distinto do conhecido e do

desconhecido”; a inefabilidade: dele só se pode dizer: “não é assim, não é assim”; a sua superioridade absoluta: “superior summo meo”. Por isso, o homem religioso, na sua presença, sente pavor e tremor, indignidade radical. Trata-se do *mysterium tremendum* (mistério terrível), como refere R. Otto, que é ao mesmo tempo *fascinans* (fascinante).

Mas, por paradoxal que pareça, o Mistério compreende simultaneamente “a sua mais perfeita imanência” ao homem e ao mundo. É próximo – o Alcorão diz que Alá é mais próximo ao homem que a sua própria jugular – e íntimo – *interior intimo meo*, diz Santo Agostinho; no interior da transcendência, dá-se a “identidade”: ”tu és isso”, atman é Brahman, “o centro da alma é Deus”. Estes dois traços implicam-se mutuamente. De facto, “só o absolutamente transcendente pode ser imanente de forma absoluta” ou, como diz Nicolau de Cusa, só o totalmente outro é *non aliud*, não outro.

O terceiro traço essencial do Mistério é “a sua condição de sujeito activo”. Ele revela-se, dá-se a conhecer, interpela o homem, atrai-o. A sua presença é anterior à procura do homem, de tal maneira que Pascal pôde, com razão, escrever: “não

me procurarias, se não me tivesses encontrado”. Na sua presença, o homem experiencia que não é por si nem dispõe de si, pois só é verdadeiramente no encontro e na entrega confiada a esse Mistério último. Mas, mais uma vez, paradoxalmente, esta entrega não significa de modo nenhum alienação, autoaniquilamento ou sujeição a uma heteronomia, pois, “devido à abertura radical do ser humano ao Infinito, o consentimento neste Além de si mesmo é a condição da sua realização plena”. No radical descentramento de si, o homem encontra o seu centro e a total realização de si enquanto salvação.

Sagrado e hierofanias

Torna-se, portanto, claro que o encontro com o Sagrado ou o Mistério nunca é directo, mas sempre indirecto e mediado. O Sagrado manifesta-se ao homem. Há algo sagrado que se mostra. Como escreveu Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, “o homem toma conhecimento do sagrado, porque

este *se manifesta*, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”.

Precisamente determinados objectos ou factos da natureza ou da história abrem o homem a outra dimensão para lá do vulgar e quotidiano. Trata-se de realidades mundanas mediante as quais o homem fica ou, melhor, se sente na presença do Mistério. Em última análise, são hierofanias: manifestações do Sagrado, como diz a própria palavra (do grego, *hierós*, sagrado, e *phánein*, manifestar).

Há hierofanias cósmicas, portanto, no próprio cosmos. Exemplos hierofânicos são o céu, os astros, a terra, uma pedra, certas plantas ou locais. Para a pessoa religiosa, é claro que todos esses elementos naturais continuam a ser o que eram, portanto, naturais, mas apontam para outra realidade, para um poder estranho, o Sagrado. É deste modo que aparece a distinção entre o mundo sagrado e o mundo profano (de *profanum*, fora e frente ao templo, ao Sagrado). Neste sentido, escreveu M. Eliade, de modo esclarecedor: “... *algo de sagrado se nos mostra*. (...) A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objecto qualquer,

uma pedra ou uma árvore – e até à hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo acto misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objectos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’.” Mas “a pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore; são-no justamente porque são *hierofanias*, porque ‘mostram’ qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o *sagrado*, o ‘ganz Andere’”(o totalmente Outro).

Exemplo célebre de hierofania é o da sarça ardente, descrita no *Êxodo*. “Moisés estava a apascentar o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madian. Conduziu o rebanho para além do deserto, e chegou à montanha de Deus, ao Horeb. O anjo do Senhor apareceu-lhe numa chama de fogo, no meio da sarça. Ele olhou e viu, e eis que a sarça ardia no fogo mas não era devorada. Moisés disse: ‘Vou adentrar-me para ver esta grande visão: por que razão não se consome a sarça?’ O Senhor viu que ele se adentrava para ver; e Deus chamou-o

do meio da sarça: ‘Moisés! Moisés!’ Ele disse: ‘Eis-me aqui!’ Ele disse: ‘Não te aproximes daqui; tira as tuas sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é uma terra santa.’ E continuou: ‘Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob.’ Moisés escondeu o seu rosto, porque tinha medo de olhar para Deus”. A face de Deus não pode ser vista.

As hierofanias são, pois, “um conjunto de realidades de todo o tipo cuja função consiste em presencializar, tornar presente, diante do homem, o Mistério. Este nem se objectiva nem se mundaniza, mas dá-se a conhecer mediante objectos que remetem o homem para outra espécie de realidade”: o Sagrado, o Mistério, o Divino.

Neste contexto, é evidente que a única linguagem própria do universo religioso é o símbolo em sentido próprio e profundo: “um símbolo é aquilo através do qual se conhece algo distinto dele. Um símbolo serve de intermediário para o conhecimento de algo diferente.” É pela sua estrutura tensa e dinâmica que o símbolo impulsiona o espírito a dirigir-se para e alcançar um significado ulterior que se encontra no próprio símbolo. Mas, como

escreve Roger Haight, “só mediante uma participação activamente comprometida pode a mente humana alcançar um significado mais profundo que o empírico ou mais elevado que o terreno.” Deste modo, numa realidade mundana tem lugar uma transsignificação: pense-se, por exemplo, na Eucaristia cristã, na qual, em relação ao pão e ao vinho, na dinâmica celebrativa, se realiza precisamente uma transsignificação, transvalorização e transfinalização, de tal modo que, na celebração, se entra em contacto com o mistério do Reino que Jesus Cristo anunciou e é.

O símbolo manifesta de modo sensível o Sagrado. Neste contexto, torna-se claro que Jesus é, na perspectiva cristã, o verdadeiro “símbolo de Deus”: “As pessoas encontraram Deus em Jesus, e ainda acontece o mesmo. Jesus é a mediação da presença de Deus para o cristianismo”.

O Sagrado e suas configurações

O Sagrado é o mistério da realidade na sua ultimidade.

Na experiência do Sagrado, o homem está sempre em presença de algo outro e superior, o tremendo e fascinante, o Absoluto, inabarcável, inacessível e inefável.

Esta superioridade do Sagrado manifesta-se em três níveis diferentes: o ontológico – infinita riqueza de ser –, axiológico – realidade sumamente valiosa – e pessoal. “Os três comportam uma ruptura de nível que aponta para a plenitude de ser e realidade por excelência” (J. Sahagún Lucas). Assim, o homem religioso refere-se sempre a essa ultimidade, mas, pela sua própria definição, não pode alcançá-la, menos ainda, dominá-la ou possuí-la. Percebe-se, pois, que o Sagrado seja figurado e representado de múltiplas formas nas diferentes religiões.

Uma das figuras ou representações é a de *Ser supremo*. Aparece, portanto, como o Deus celeste, criador e senhor das criaturas.

Quanto ao *politeísmo*, será necessário compreender que houve quem o interpretasse como uma degenerescência ou queda do monoteísmo. Realmente, o monoteísmo em sentido estrito é recente, o que não significa que haja religiões propriamente

politéístas. O politeísmo é sobretudo a atribuição da Força divina originária a várias divindades, que aparecem como suas “personificações”.

No quadro de tentativas de compreensão do mal, surgiram representações dualistas – pense-se no mazdeísmo, gnosticismo e maniqueísmo. Mas dificilmente se poderá dizer que haja um verdadeiro *dualismo* no sentido de dois princípios simétricos e supremos. Pode é dar-se uma espécie de luta no interior do Uno, com expressão no mundo e na história, que seriam a continuação desse combate a caminho da reconciliação e da vitória do Bem.

O monismo – pense-se em certas formas de hinduísmo e no budismo – acentua a unidade. Este acento no Sagrado como absoluto leva a considerá-lo como realidade única, de que os outros seres, especialmente o homem, não são senão expressões e manifestações. Precisamente a plenitude do Absoluto tenderá, por um lado, a sublinhar a unidade, mas, por outro, a diluir a dimensão pessoal.

O monoteísmo, enquanto figuração do Sagrado como um só Deus, transcendente, pessoal

e criador, é, na história das religiões, bastante recente (séculos VII-VI a. C.), podendo afirmar-se que só alcançou expressão no tempo do exílio na Babilónia. Como escreveu Gómez Caffarena, a experiência negativa de submissão ao Império babilónico, com a destruição (ano 587 a. C.) do templo de Salomão e deportação para a Babilónia, “foi, paradoxalmente, positiva para o monoteísmo javista, que alcançou nesse tempo plena expressão (sobretudo nos escritores ‘deuteronomistas’ e no grande profeta do exílio que anunciou o regresso e cujos textos formam os capítulos 40-55 do livro de Isaías, pelo que se costuma chamar ‘segundo Isaías’). Foi chave a abertura de um *horizonte universal*, exigida logicamente pela *unicidade de Deus* proclamada pelo monoteísmo, que implicava a superação (relativa) do particularismo etnicista inerente às ideias de eleição e ‘aliança”.

Neste contexto, poderá dizer-se que, no panorama da história das religiões, analisando a lógica da sua evolução e o que estruturalmente as une, desde a pré-história até ao presente, as duas opções religiosas fundamentais são, segundo a tese de K.-H. Ohlig, o monismo e o monoteísmo.

Ao mesmo tempo religioso e ateu?

Neste enquadramento, legitima-se uma espécie de *excursus* para reflectir sobre a questão de se poder ser ao mesmo tempo religioso e ateu.

Para tornar a questão mais acessível, poderemos apresentar exemplos, alguns famosos. É sabido que Einstein tinha profunda veneração pela natureza – uma veneração de tipo religioso –, mas não aceitava Deus como pessoal e criador. Ernst Bloch afirmava que onde há esperança há religião: pode esperar-se um salto “sobrenaturante” da natureza, de tal modo que se dê a reconciliação entre a natureza e o homem, no limite imortal, mas afirmava-se ateu, não aceitando o Deus bíblico, transcendente, pessoal e criador. Nesta religião à natureza – natureza naturante, à maneira de Espinosa –, força criadora divina, mas impessoal, há traços de religiosidade quase mística, mas, ao mesmo tempo, não acreditando no Deus transcendente, pessoal, criador, com quem se tem uma relação pessoal, não se presta culto, não se reza, e, sobretudo, não se espera dele a salvação.

No presente, um exemplo mais explícito desta vivência como ateu e religioso é o filósofo A. Comte-Sponville, que se define como “ateu fiel”: “ateu, porque não acredito em nenhum Deus nem em nenhum poder sobrenatural; mas fiel, pois me reconheço numa certa história, numa certa tradição, numa certa comunidade, e especialmente nos valores judeo-cristãos (ou greco-judeo-cristãos) que são os nossos”, e que acaba de escrever, neste sentido, a obra *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*.

Cá está! Quando se pergunta: “Acredita em Deus?”, é necessário sempre perguntar previamente o que é que se entende por Deus. Assim, Comte-Sponville propõe a seguinte definição: “*Entendo por ‘Deus’ um ser eterno, espiritual e transcendente (ao mesmo tempo exterior e superior à natureza), que teria consciente e voluntariamente criado o universo. Supõe-se que é perfeito e plenamente feliz, onisciente e onipotente. É o Ser supremo, criador e incriado (é causa de si), infinitamente bom e justo, de quem tudo depende e que não depende de nada. É o absoluto em acto e em pessoa*”.

Não podemos saber se Deus existe ou não. Deus não é objecto de saber, se entendermos saber como “o resultado comunicável e controlável de uma demonstração ou de uma experiência”. Assim, há quem acredite que há Deus e quem não acredite. Comte-Sponville é ateu, não crê, mas sublinhando que não pretende *saber* que Deus não existe: “*creio* que não existe”. Se alguém disser que sabe que Deus não existe, “não é em primeiro lugar um ateu, mas um imbecil”, do mesmo modo que, se alguém disser que sabe que Deus existe, “é um imbecil que toma a sua fé por um saber”. Cada um com as suas razões, tanto o ateu como o crente, têm fé.

Comte-Sponville faz o elenco das razões que o levam a não crer em Deus, sendo uma das principais a existência do mal: como é que Deus é compatível com tanta maldade e sofrimento no mundo? Mas afirma-se espiritual – prefere a expressão espiritualidade a religiosidade, porque a religião está vinculada em princípio a religiões institucionalizadas –, no quadro de um certo tipo de experiência mística, feito de evidência, de plenitude, silêncio, experiência oceânica,

simplicidade, eternidade... Quando falta Deus, há “a plenitude do que é, que não é um Deus, nem um sujeito”. Há o Todo, pouco importando os nomes: o ilimitado (Anaximandro), o devir (Heraclito), o ser (Parménides), o Tao (Lao-tsé), a natureza (Lucrecio, Espinosa), o mundo (“o conjunto de tudo o que acontece”: Wittgenstein), o real “sem sujeito nem fim” (Althusser), o presente ou o silêncio (Krishnamurti) – “o absoluto em acto e sem pessoa”.

Quando não há Deus que nos salva, que é a espiritualidade? “É a nossa relação finita com o infinito ou a imensidade, a nossa experiência temporal da eternidade, o nosso acesso relativo ao absoluto”. O que faz viver não é a esperança, mas o amor; o que liberta não é a fé, mas a verdade. “Já estamos no Reino: a eternidade é agora”.

Práticas religiosas

Frente ao Sagrado, o homem religioso vive a sua vida na perspectiva da transcendência em ordem a encontrar a plena realização da sua existência

e adota um conjunto de atitudes, apresentadas por J. S. Lucas, na obra citada.

A atitude fundamental é a vivência da própria existência enquanto recebida como dom desse Ser transcendente. Mas ela explicita-se em comportamentos concretos, dos quais o primeiro é certamente a fé enquanto entrega confiada ao Sagrado como fonte de plenitude e salvação.

A fé, por sua vez, requer e traduz-se em práticas religiosas. A oração é certamente a prática mais imediata, não no sentido primeiro de implorar favores, mas de encontro e diálogo com essa realidade que se impõe com uma tríplice superioridade, como se disse: ontológica, axiológica e pessoal – pessoal, no quadro da experiência monoteísta. A oração, que tem também como momento essencial o louvor, alcança o seu cume na experiência mística.

Outras práticas e comportamentos religiosos estão em conexão com categorias religiosas essenciais, como: festas e culto, sacrifícios, pecado, culpa e perdão, morte e imortalidade.

Todas as religiões têm dias especiais nos quais há como que a suspensão do quotidiano e das tarefas normais para dedicar-se a Deus. É sobretudo

nesses dias festivos que se realizam os actos de culto litúrgicos.

Nos sacrifícios, como diz a etimologia – *sacrum facere* (tornar sagrado) –, o homem religioso introduz algo de profano no Sagrado, para aprofundar os seus vínculos com o Sagrado. O homem religioso oferece dons, reconhecendo a sua dependência, expia os pecados, entra em comunhão com o Sagrado, o Divino.

A pessoa religiosa sabe que transgride a ordem da vontade divina. Reconhece-se, pois, pecador e implora perdão, num movimento de arrependimento e conversão.

A experiência da morte abala radicalmente o ser humano, que procura salvação e imortalidade na entrega religiosa confiada. Esta imortalidade é, evidentemente, interpretada de modos diferentes, segundo as várias religiões.

De qualquer forma e em conclusão, compreende-se que, se todas as religiões estão referidas ao Sagrado enquanto Mistério último, que a todas reúne, o diálogo inter-religioso impõe-se não apenas como exigência para a paz, mas pela própria dinâmica religiosa na sua compreensão autêntica e profunda.

(Página deixada propositadamente em branco)

II. O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Como ficou dito, há anos que Hans Küng, referindo-se explicitamente às religiões, se não cansa de repetir que, sem paz entre as religiões, não haverá paz entre as nações, e essa paz supõe o conhecimento e o diálogo entre as religiões.

Para lá das razões apresentadas logo no início, há motivos mais teológicos a exigir esse diálogo, como explicitou o teólogo A. Torres Queiruga, na obra *Diálogo de las religiones*. Como pode hoje uma religião considerar-se a depositária única da salvação, quando se pensa na ampliação do mundo religioso? Pense-se, em primeiro lugar, na ampliação temporal. Era fácil pensar que a Bíblia atingia todos os seres humanos, quando se julgava que a idade da humanidade era de uns seis mil anos. Mas que significado pode ter tido a Bíblia para a maioria, quando se sabe agora que a presença

da humanidade no planeta tem pelo menos um milhão de anos?

Depois, há a ampliação espacial. São Paulo, ao escrever na *Carta aos Romanos* a sua intenção de ir à Hispânia, ainda podia ter a ilusão de chegar aos confins da Terra e de que o Evangelho tinha alcançado todos os homens. Quem poderia pensar isso sobretudo a partir dos Descobrimentos? Pense-se também na explosão demográfica e no significado que uma religião pode ter para as outras religiões da humanidade. Aliás, com o conhecimento mais aprofundado das religiões, percebeu-se que todas elas são tentativas diversas de resposta humana, no contexto de diferentes culturas e formas de vida, ao Divino, Infinito e Transcendente.

A relatividade e seriedade da pertença religiosa pessoal

Qualquer pessoa verdadeiramente religiosa já alguma vez disse para si mesma: se eu tivesse nascido noutra continente, de uma família de outra confissão religiosa, muito provavelmente a

minha pertença religiosa seria outra. Na Índia, seria hindu. Em Marrocos ou na Indonésia, muçulmano. Em Israel, de mãe judaica, seguiria o judaísmo. Na China, seria confucianista ou taoísta. No Japão, xintoísta. Na Europa, em Portugal, cristão católico; na Rússia, cristão ortodoxo; na Suécia, cristão luterano.

É este exercício que precisamente o teólogo católico Hans Küng faz na sua última obra *Was ich glaube* (A minha fé), resultado de uma série de lições dadas, aos 80 anos, na Universidade de Tubinga.

Se tivesse nascido como um dos quase 1.200 milhões de seres humanos na Índia, muito provavelmente seria hindu. Acreditaria no samsara, o ciclo das reencarnações, no quadro de uma compreensão cíclica do tempo, da natureza, dos diferentes períodos cósmicos e da história. Aceitaria que tudo é regido por uma “ordem eterna” (“Sanata dharma”), cósmica e moral e pela qual o ser humano se deve orientar. Importante é agir correctamente. Acreditaria que a minha vida presente resulta da minha acção moral boa ou má na vida anterior (“karma”), como a minha vida

presente determina a vida seguinte. A saída do ciclo das reencarnações dar-se-ia na identificação de atman (eu) com Brahman (o Absoluto, a Realidade última e verdadeira).

Nascido no Sri Lanka, na Tailândia, Burma ou Japão, seria provavelmente um entre as centenas de milhões de budistas, rejeitando a autoridade dos Vedas e, assim, também o domínio dos brâmanes e das castas. A figura que serviria de orientação seria Siddharta Gautama, o “Buda”, que quer dizer o “Desperto”, o “Iluminado”. Desde o século VI a. C., ele responde, através da sua doutrina (“Dharma”), às grandes perguntas humanas. Essa resposta concentra-se nas “Quatro nobres Verdades”. Tudo é sofrimento, também no sentido de que tudo é impermanente. Qual é a origem do sofrimento que atravessa a vida toda? É a “sede de viver”, o desejo, o ódio, a cegueira espiritual. A terceira nobre verdade diz que, através do desapego, é possível superar o sofrimento. Para isso, há a nobre verdade do caminho, com oito braços, que conduz à extinção do sofrimento: a visão perfeita, a resolução perfeita, a linguagem perfeita, a acção perfeita, a vivência perfeita, o esforço perfeito,

o recolhimento perfeito, a concentração perfeita. Procura-se superar o renascimento, alcançando o Nirvana, aquela situação na qual já não há cegueira e todo o desejo é apagado – aquela situação que, já nada tendo a ver com a nossa experiência empírica, carece de toda a figura concreta, e, por isso, é o Nada, não no sentido niilista, mas de paz, imortalidade, felicidade, plenitude.

Nascido na China como um dos 1.500 milhões de chineses, seguiria uma das três tradições religiosas: o budismo, o confucianismo ou o taoísmo.

O confucianismo não é tanto uma religião no sentido ocidental da palavra como sobretudo uma moral, baseada no equilíbrio cósmico e que procura a integração social. O Todo divino da Realidade é simbolizado pelo Céu imutável e os antepassados, que exprimem a permanência da Vida. Foi Confúcio o primeiro a formular na história da humanidade a famosa regra de ouro: “Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”. A sua moral assenta no equilíbrio cósmico, político e familiar, no quadro de um organicismo vital, hierárquico e polar: soberano-súbditos, homem-mulher, pais-filhos, irmãos mais

velhos-irmãos mais novos. Ocupa lugar central o culto dos antepassados, associados ao Céu.

O taoísmo, radicado em Lao-tsé, estrutura-se no quadro de uma concepção da Realidade como harmonia de contrários. É bem conhecido o pictograma do Tao, um círculo e esfera perfeitos que tudo contêm, estando as suas duas metades – uma clara, outra escura, Yang (céu, masculino) e Yin (terra, feminina) – em movimento constante e exprimindo o Todo num equilíbrio de momentos polares.

Quantos cristãos se lembram de que Jesus era judeu e de que os primeiros discípulos também o foram? Apesar das incompreensões, perseguições e de todo o antisemitismo, que teve o seu cume no horror do Holocausto, não se pode esquecer o que há de comum entre judaísmo e cristianismo. Também o cristão acredita em um só Deus, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, criador e consumidor do mundo e da história, em quem o homem pode, com razões, pôr a sua confiança. Também aceita a Bíblia Hebraica (“Antigo Testamento”) e reza os Salmos. Também o cristão está vinculado por uma ética da justiça, da sinceridade e da promoção da paz, na

base do amor de Deus e do próximo. Como disse Thomas Mann, referindo-se aos Dez Mandamentos, eles são “manifestação fundamental e rocha da decência humana”, “o ABC da conduta humana”.

Se tivesse nascido na Indonésia ou na Tunísia, no Usbequistão ou em Moçambique, seria, quase de certeza, um dos 1.300 milhões de muçulmanos, seguindo o Profeta Maomé, que está na base da mais recente religião mundial, o islão. Como muçulmano, acreditaria, como os judeus e os cristãos, num só Deus, o Deus de Abraão, o criador misericordioso, providente e juiz da história. Mas, enquanto para os judeus o centro é constituído por Israel como povo e terra de Deus e para os cristãos central é Jesus Cristo como Messias e Filho de Deus, esse centro para o muçulmano é o Alcorão como palavra e livro de Deus. Ele é o livro vivo e sagrado para os muçulmanos em todo o mundo. Nele, encontram o seu modelo de vida, de que fazem parte os chamados cinco pilares do islão: acreditar que Alá é o único Deus e Maomé o seu profeta; rezar cinco vezes ao dia; auxiliar os pobres; jejuar durante o mês do Ramadão; ir em peregrinação a Meca uma vez na vida.

E o modelo cristão? O fundamento da espiritualidade cristã não se encontra em dogmas por vezes incompreensíveis ou em sublimes mandamentos morais nem numa grande teoria ou num sistema eclesiástico. O modelo de vida cristão é pura e simplesmente Jesus de Nazaré como o Messias, o Cristo, o Ungido e Enviado de Deus. Na vida e na morte, o fundamento da autêntica espiritualidade cristã é Jesus Cristo, um desafio vivo para a nossa relação com os homens e com o próprio Deus, que se tornou orientação e critério para milhões de homens e mulheres em todo o mundo. Cristão é aquele ou aquela que na sua vida e também na morte se esforça por orientar-se na prática por este Jesus Cristo e o seu Evangelho do Reino de Deus. A cruz só se entende à luz da sua vida e dos conflitos que criou. Mas os cristãos são transportados pela convicção de fé de que a sua morte não foi o fim: a ressurreição significa que Jesus está em Deus, que morreu não para o nada, mas para a Realidade mais real, isto é, foi recebido na vida eterna de Deus. Ele é assim, o modelo cristão de vida em pessoa.

Ora, logo a partir desta experiência existencial resulta que nenhuma religião se pode considerar como a única via de salvação. Quem poderia reclamar esse privilégio? Pelo contrário, percebe-se que as religiões, agora do ponto de vista teológico, em vez do confronto precisam de entrar no diálogo, corrigir-se e enriquecer-se mutuamente, colaborar. De qualquer modo, é necessário atender ao plano pessoal, que não se explica na simples instância da teoria abstracta.

Como conclui Küng, podemos aprender uns com os outros, podemos não apenas tolerar-nos, mas cooperar; temos o direito de debater sinceramente sobre a verdade: ninguém tem o monopólio da verdade, embora isso não signifique renunciar à confissão da verdade própria – “diálogo e testemunho não se excluem”; cada um deve seguir o seu caminho comprovado, mas conceder que os outros podem encontrar a salvação através da sua religião; vendo as coisas de fora, há diferentes caminhos de salvação, diversas religiões verdadeiras, mas, a partir de dentro – por exemplo, “para mim como cristão crente”—, só há uma única religião verdadeira: a minha; a atitude ecuménica

significa ao mesmo tempo “firmeza e disposição para o diálogo”: “para mim pessoalmente, manter-me fiel à causa cristã, mas numa abertura sem limites aos outros”.

É preciso entender que não há verdade abstracta. Por um lado, Deus revela-se na história. Por outro, a pessoa religiosa relaciona-se com o Divino pela mediação histórico-concreta de uma tradição religiosa particular: a sua.

QUESTÕES PRÉVIAS AO
DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Antes de entrarmos directa e explicitamente na questão do diálogo inter-religioso, será importante debater alguns pontos prévios, que podemos considerar condições de possibilidade para esse diálogo: religião e violência, a questão do fundamentalismo, a problemática da revelação e da leitura dos livros considerados sagrados, a secularização no sentido da separação da(s) Igreja(s) e do Estado.

Religião e violência

É demasiado complexa a relação entre a religião e a violência, referindo-se aqui apenas a dinâmica profunda que pode explicar a violência religiosa enquanto tal.

Desde que toma consciência de si mesmo, o ser humano vive em sobressalto: independentemente da questão de saber se é mais dominado pela angústia ou pela esperança, está, de modo mais ou menos consciente, pela morte, constitutivamente confrontado com a possibilidade do nada – nunca mais ser. A consciência da morte tem o condão de revelar ao homem de modo brutal e sem apelo a sua radical impotência: não é o seu próprio fundamento, em última análise não pertence a si e está permanentemente sob a ameaça de deixar de ser. Esta consciência provoca angústia, pois o confronto com o nada é simplesmente horrível e laminante.

Se, como viu Espinosa, todo o ser quer por natureza manter-se no ser – é o famoso *conatus sui* –, percebe-se que uma das estratégias mais comuns para superar a angústia da morte, que é angústia do nada, seja o poder e a sua acumulação sem freio: poder económico, poder político, poder sexual, poder religioso – concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, soberba da vida, como diz a Bíblia. Pelo poder enquanto domínio sobre coisas e pessoas – a estratégia é tanto mais eficaz

quanto mais extenso e pleno for o poder, até à tentação do poder total, e não se pode esquecer que pela sua própria dinâmica o poder quer ser total –, tem-se a ilusão, consciente ou inconsciente, de dominar a morte. De dominado pela angústia da morte passa-se então a seu senhor. O poder pode aparecer como bênção de imortalidade: na embriaguez do poder, aninha-se a ilusão de matar a morte.

Aqui, essencialmente, radica o vínculo fundamental entre religião, poder e, conseqüentemente, violência. Observa-se, de facto, na história das religiões, uma luta permanente no sentido de saber qual delas tem o Deus mais poderoso. Na sua elaboração filosófica, Deus surge com o atributo da onipotência, entendida até frequentemente de modo infantil: Deus pode tudo, até o que é contraditório, de tal modo que os crentes se sentem perplexos e perturbados, se lhes perguntam se Deus também pode – era o famoso paradoxo medieval – criar uma pedra tão grande e pesada com a qual depois não possa, fazer com que dois mais dois sejam cinco ou cometer suicídio... Para que é que serviria um Deus que não fosse

“o Deus dos exércitos” e a própria Omnipotência? Mas, depois, quando o crente julga ter do seu lado o Deus onipotente, o que vai ou não vai fazer com ele ou, pelo menos, em seu nome?

Está aqui presente o perigo do horror bruto da ligação entre religião e violência. Julgando apoderar-se de Deus infinito e onipotente, o homem finito e mortal encontra finalmente a segurança: nada pode abalá-lo, e, por isso, está feliz. Mas, depois, no encontro com outras crenças, outras formas de religião, modos outros de conceber e relacionar-se com o mesmo Deus infinito e onipotente – em última análise, o Sagrado, como vimos –, é como se as estruturas de segurança desabassem outra vez: como é que Deus pode apresentar-se a outros de modo diferente? As outras religiões surgem, pois, como ameaça radical: roído pela dúvida na relação com o Infinito, o crente vê-se outra vez mortal, inseguro e infeliz. É intolerável que Deus se revele de muitos modos, quando cada um o considera propriedade exclusiva. Neste domínio, a dúvida é devoradora: o confronto com a alteridade religiosa repõe o medo e a desorientação. A guerra religiosa tem

aqui a sua base, se é que há guerras exclusivamente religiosas.

De qualquer modo, é neste sentido que se pode dizer que a intolerância deriva da angústia de poder não ter razão. Mas, no limite, é preciso perceber que totalitarismo e niilismo são a dupla face da mesma realidade. A pretensa *posse* do Absoluto desemboca no fundamentalismo, mas *nenhuma referência* ao Absoluto leva ao niilismo, que, por causa dos mecanismos de segurança, prepara o caminho para fundamentalismos totalitários.

Fundamentalismos

Numa primeira leitura, a guerra religiosa justifica-se em nome da verdade. Mas é necessário acrescentar que com esse interesse pela “verdade” andam misturadas muitas outras camadas de interesses outros: segurança individual e colectiva, legitimação social, conquista de territórios e mercados, histórias de ajuste de contas, numa palavra, o poder. Insere-se aqui a questão do fundamentalismo.

De modo geral, quando se fala em fundamentalismo, é no fundamentalismo religioso que se pensa. Há, porém, outras formas de fundamentalismo: o fundamentalismo político, o fundamentalismo cultural, o fundamentalismo económico, por exemplo. Joseph Stiglitz, Prémio Nobel da Economia, referindo-se à política económica seguida pelo FMI no quadro da globalização, fala de “fundamentalismo neoliberal”.

Quando se refere o fundamentalismo religioso, pensa-se essencialmente no islão – utiliza-se o termo islão, para distinguir de islamismo, que significa a atitude de quem se serve do islão de modo fundamentalista. Mas, de facto, as palavras “fundamentalismo” e “fundamentalista” nasceram nos Estados Unidos, nos princípios do século xx e no contexto do protestantismo. Com o objectivo de preservar e defender os pontos considerados fundamentais da fé cristã, protestantes evangélicos norte-americanos de várias denominações escreveram artigos teológicos que foram reunidos e publicados entre 1910 e 1915, em doze fascículos com o título *The Fundamentals: a Testimony to Truth*, numa edição de três milhões de exemplares.

Em 1919, foi criada a World's Christian Fundamentals Association, na convicção de que a regeneração do protestantismo implicava o combate ao liberalismo teológico. Foi em 1920 que o termo passou à opinião pública através de um artigo de Curtis Lee Laws, no qual se lia: “Sugerimos que aqueles que ainda continuam firmemente apegados aos grandes fundamentos (*Fundamentals*) e que estão decididos a combater a sério por esses fundamentos sejam chamados *Fundamentalists*”, devendo, portanto, o termo ser considerado “um elogio e não um insulto”.

Um dos fundamentos inquestionáveis era o da inspiração verbal da Bíblia, seguindo-se daí a sua infalibilidade e inerrância. O texto bíblico devia ser assumido à letra e a sua autoridade estendia-se não só ao domínio religioso mas também a todos os campos do saber: científico, histórico, filosófico. Foi neste contexto que em 1925 teve lugar em Dayton o famoso “caso Scopes”: um jovem professor de biologia, John T. Scopes, foi julgado e condenado por ensinar aos alunos a teoria da evolução das espécies de Darwin. Esse debate à volta do ensino do evolucionismo e da narração

bíblica da criação nas escolas continua ainda hoje nos Estados Unidos, como pode ver-se em J. J. Tamayo, *Fundamentalismos*.

Há várias explicações para o fundamentalismo, que cultiva o pensamento único e a intolerância. Portanto, o fundamentalismo aparece ligado à violência.

Quando se não suporta viver na perplexidade e na interrogação, surge a tentação de absolutizar as próprias crenças, excluindo e perseguindo quem as não partilha.

Em toda a história foi permanente a utilização da religião para fins que não são os seus: alcançar o poder, servir os próprios interesses económicos, políticos, culturais, impor hegemonicamente o próprio domínio.

Em última análise, na base está uma determinada concepção de verdade, que se confunde com a posse do Fundamento. Mas, precisamente aqui, é preciso perguntar: quem é o homem, um ser finito, para considerar-se senhor do Fundamento? Ele não possui o Fundamento ou o Absoluto, é o Fundamento que o possui a ele. Afinal, só por ignorância ou estupidez se pode ser fundamentalista.

Isto não é relativismo, mas perspectivismo: vamos ao encontro da realidade sempre numa determinada perspectiva. Por isso, no domínio religioso, há que reconhecer que há mais verdade nas religiões todas do que numa só, e dessa verdade faz também parte a pergunta pelo ateísmo.

A revelação e os livros sagrados

A questão do fundamentalismo religioso acaba por desembocar na problemática da revelação e dos livros considerados sagrados.

Lê-se em *Josué*, um dos livros da Bíblia, capítulo 10, versículos 12-13: “No dia em que o Senhor entregou os amorreus nas mãos dos filhos de Israel, Josué falou ao Senhor e disse, na presença dos israelitas: ‘Detém-te, ó Sol, sobre Guibeon’. E o Sol parou no meio do céu e não se apressou a pôr-se durante quase um dia inteiro.”

Este é o passo famoso que deu origem à oposição dos representantes da Igreja a Galileu e à ciência. Como podia ser a Terra a girar, se a Bíblia diz que o Sol parou? Mas já na altura Galileu

foi mais avisado do que os seus opositores, quando contrapôs que a Bíblia não nos diz como é o céu mas como se vai para o Céu.

Que a leitura dos livros sagrados não pode ser literal mostra-se inclusivamente pelo facto de eles conterem erros científicos no domínio da física, da astronomia, da história. Pense-se, por exemplo, em todos os debates cegos à volta do *Génesis* e concretamente do mito da criação, quando se não percebe que não se trata de informação científica de física ou biologia, mas de uma mensagem religiosa em linguagem mítica: James Usher, arcebispo de Armagh e primaz de toda a Irlanda (1581-1656) pretendeu saber a data da criação da Terra – 23 de Outubro de 4004 a. C. –, tendo Bertrand Russell observado corrosivamente que esse dia caiu numa Sexta-Feira, já que Deus descansou no Sábado! Há também o caso risível de um teólogo de Münster que, no século XIX, pretendeu apresentar uma prova “científica” da existência do inferno no interior da Terra, argumentando com os vulcões! É claro que teologias ridículas como estas só podem contribuir para o aumento do número dos ateus.

Os livros sagrados não estão sequer imunes a imoralidades. Não é preciso ser especialmente piedoso para considerar particularmente impiedosa esta impetração bíblica, no Salmo 137: “Cidade da Babilônia devastadora, feliz de quem te retribuir com o mesmo mal que nos fizeste! Feliz de quem agarrar nas tuas crianças e as esmagar contra as rochas!” Como atribuir a Deus o que não conseguimos pensar de um ser humano bom e decente? O exegeta N. Lohfink assevera que o Antigo Testamento “é um dos livros mais cheios de sangue da literatura mundial”. Quanto ao Alcorão, não será necessário referir a famosa *jihad* e a compreensão terrorista enquanto guerra santa que dela têm os islamistas radicais.

Aqui, coloca-se, portanto, um outro problema, decisivo para o diálogo inter-religioso e a paz no mundo, precisamente o da revelação, categoria essencial no domínio religioso, pois todas as religiões se entendem a si mesmas como reveladas. A pergunta é: como sabem os crentes que Deus falou?

Em certos debates sobre a fé e a ciência, pode-se penosamente constatar que os cientistas

têm frequentemente a ideia de que a fé tem a ver com umas crenças indiscutíveis, porque cegas, em coisas e “verdades” abstrusas, de tal modo que quanto mais abstrusas mais religiosas e a fé seria tanto maior quanto mais cega.

A culpa nem sempre é deles, mas dos crentes que passam essa ideia. Pensa-se, de facto, de modo geral, que as religiões caem do céu, havendo até quem julgue que Deus revelou directamente verdades nas quais é preciso acreditar sem razões.

Ora, não é assim nem pode ser. Tudo o que é autenticamente religioso é resposta humana a questões e perguntas profunda e radicalmente humanas. Resposta verdadeiramente humana. A sua especificidade reside no facto de estar relacionada com Deus. Assim, um texto religioso tem sempre na sua base uma interpretação humana da realidade, da única realidade que há, comum a crentes e a não crentes. O que se passa é que, como já ficou dito, o crente tem a convicção de que a realidade se não esgota na sua imediatidade empírica, e essa convicção não surge porque é crente, mas porque a realidade mesma, para a sua adequada compreensão, lhe aparece como

incluindo uma Presença divina, que não se vê em si mesma, mas implicada no que se vê. Essa Presença não é projectada pelo sujeito religioso. É preciso estar atento para se não cair no espehismo, como chamaram a atenção os “mestres da suspeita”. Realmente, não se trata de projecção, porque é a própria realidade que, mediante certas características, como a contingência radical, a consciência da finitude, concretamente na morte e no movimento para transcendê-la, a exigência de sentido último e pleno, se mostra como implicando essa Presença divina como seu Fundamento e Sentido últimos.

Assim, como escreve A. Torres Queiruga, na estrutura íntima do processo religioso, *“não se interpreta o mundo de uma determinada maneira porque se é crente ou ateu, mas é-se crente ou ateu porque a fé ou a não crença aparecem ao crente e ao ateu, respectivamente, como a melhor maneira de interpretar o mundo comum”*.

A fé, no seu nível próprio, tem razões, de tal modo que está sujeita à verificação. Há Teologia, precisamente porque a fé exige o debate público. Aí, o agnóstico dirá que não vê razões para poder

decidir-se. O ateu julga que as razões contrárias são mais fortes e, por isso, não crê. Para o crente, a “hipótese religiosa” é a que melhor esclarece as experiências e questões radicais postas pela realidade e pela existência: a contingência, as perguntas últimas pela vida e pela morte, a esperança, a exigência ética, o sentido da história.

A partir de uma experiência religiosa de fundo por parte do profeta ou do fundador religioso, desencadeia-se um processo vivo de aprofundamento, depuração e tentativas de maior compreensão da relação com o Divino, que dá origem a tradições religiosas ou religiões que acabam por sedimentar ou cristalizar em livros sagrados, considerados “revelados”.

Esse carácter “revelado” dos textos aparece de facto mais tarde, quando, mediante a reflexão, as gerações seguintes concluem que afinal aquela descoberta da presença de Deus na realidade foi possível porque o próprio Deus estava desde sempre a manifestar-se nela e a tentar dar-se a conhecer. O profeta ou o fundador descobriram o que Deus quer revelar a todos.

Assim, os novos crentes não aceitam a verdade da fé por via autoritária. Eles próprios a com-

provam. Paradoxalmente, é o que acontece no domínio científico: todos tinham visto as maçãs a cair, mas só Newton “caiu na conta” da lei da gravidade; porém, uma vez descoberta, todos a aceitam, não por causa de Newton, mas porque todos podem comprová-la.

Torres Queiruga, o teólogo que de modo mais penetrante tentou esclarecer esta questão, chamou a esta compreensão “maiêutica histórica”. Sócrates chamou maiêutica ao seu método de descoberta da verdade: como a sua mãe, que era parteira, ajudava a dar à luz os bebés, assim ele ajudava os seres humanos a dar à luz a verdade de que estavam grávidos. Na verdade religiosa, há os profetas e os fundadores das religiões, que foram os primeiros a tomar consciência da verdade. Mas, após essa descoberta, ouvindo-os e acompanhando-os, outros se podem dar conta por si mesmos da mesma verdade.

Portanto, Deus manifesta-se, mas nunca directamente, sempre e só indirectamente. Jamais alguém viu ou falou directamente com Deus. Por isso, os livros sagrados não são um ditado divino – são Palavra de Deus em palavras humanas. Quer

os seus autores quer os seus leitores escreveram e lêem com uma pré-compreensão, isto é, no quadro de pressupostos históricos e culturais, interesses e expectativas. Portanto, a sua leitura nunca pode ser literal, pois implica sempre uma interpretação.

Torna-se, pois, claro que os livros sagrados – a Bíblia, o Alcorão e todos os outros – não são ditados divinos e precisam, por isso, de uma mediação hermenêutica, não podendo de modo nenhum – exige-o o respeito para com o próprio Deus – ser engolidos na sua totalidade de modo acrítico.

Um dos contributos decisivos da modernidade consistiu na leitura histórico-crítica dos livros sagrados. Albert Schweitzer, teólogo, filósofo, médico, músico, Prémio Nobel da Paz, tinha razão ao escrever que o empreendimento da crítica bíblica representa “a coisa mais poderosa que alguma vez a reflexão religiosa ousou e realizou”. É esperável que a abertura a uma hermenêutica histórica e crítica do Alcorão, a partir de uma longa tradição no islão, que faz apelo à *ijtihad* – um princípio permanente de interpretação –, possa começar

a abrir caminho também no mundo muçulmano, concretamente com “os novos pensadores do islão”. Evidentemente, nesta história da leitura crítica dos livros sagrados, não podem ser esquecidos os grandes iniciadores como Averróis, pelo lado islâmico, e Espinosa, pelo lado hebraico.

Nos livros sagrados – daí, o seu valor –, condensam-se respostas à pergunta decisiva do homem, que é a questão do fim, do sentido e finalidade últimos da existência e do mundo. Mas torna-se evidente a urgência em ir ao seu encontro de modo crítico e saudável.

A verdade de qualquer livro sagrado só pode acontecer na compreensão de que o seu horizonte é a salvação. Os livros sagrados são livros religiosos voltados para a oferta da salvação.

Se toda a religião tem como ponto de partida e de “definição” esta pergunta essencial: *o quê ou quem traz libertação e salvação?*, então a libertação-salvação total é que constitui o fio hermenêutico decisivo para a interpretação correcta dos livros sagrados na sua verdade final. Pergunta, para responder afirmativamente, Torres Queiruga: “Que são as religiões senão modos de configurar

socialmente a descoberta do divino como esperança contra a dor, o pecado e a própria morte?”

Só a esta luz é que eles são verdadeiros. A sua leitura nunca pode ser fragmentada, já que só no seu todo é que se reclamam da verdade. Em tudo quanto neles se encontra de menos humano ou até de desumano revela-se o que Deus não é.

À luz da libertação final, que implica uma antropologia e uma teologia negativas, os livros sagrados são também a história da tomada de consciência por parte dos seres humanos do que Deus, o Sagrado, não é e do que eles, para se tornarem verdadeiramente humanos, não devem ser.

Secularização e secularismo

Precisamente neste contexto, sem deixar de interrogar-se, como faz J. J. Tamayo, sobre se “o Ocidente pode dar lições de direitos humanos e de tolerância ao islão”, é preciso perguntar se também nos Estados muçulmanos são possíveis a separação da religião e do Estado, a interpretação crítica do Alcorão, a autonomia das realidades

temporais em relação à tutela religiosa, o respeito pela liberdade de consciência, de pensamento, de expressão, de reunião, de associação, “o direito à crítica da religião”, à mudança de religião e à não crença, a igualdade dos sexos e dos seus direitos, “a distinção entre ética civil e ética religiosa”.

De facto, seja qual for o juízo que se faça sobre a modernidade e a sua crise, é necessário reconhecer conquistas suas irrenunciáveis: precisamente a leitura histórico-crítica dos textos sagrados, a separação das Igrejas e do Estado, da religião e da política, os direitos humanos, a ciência e a razão crítica, a autonomia das realidades terrestres. Apesar das constantes tentações restauracionistas e até pró-fundamentalistas, são valores que também a Igreja Católica reconheceu no Concílio Vaticano II (1962-1965), superando, no essencial, os conflitos que durante trezentos anos manteve com os tempos modernos.

“Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, foi programaticamente declarado por Jesus Cristo. Esta separação do político e do religioso não tinha sentido na Grécia, que não separava o cívico e o cultural, nem para o judaísmo,

que unificava nação e religião. Como escreveu Régis Debray, em Jerusalém, Atenas e Roma, “o ritual cívico é religioso, e o ritual religioso é cívico”. Para as três culturas que estão na base da nossa, alguém que estivesse fora da religião estava fora da Cidade ou do Povo. “Foi o cristianismo que inventou a religião como coisa à parte” .

Contra o preceito de Cristo que delimitou campos de poder, Constantino, apesar da sua “conversão” ao cristianismo, não esqueceu a divinização imperial e intrometeu-se nas questões da Igreja, convocando concílios, condicionando ou mesmo determinando as suas decisões. O Papa Bonifácio VIII formulou a teoria das duas espadas, segundo a qual o Papa detém o poder espiritual e o temporal, mas, se exerce o primeiro directamente, delega o segundo nos príncipes, que o exercem em representação do Papa. Para se defenderem dos Papas, os monarcas reivindicaram o direito divino dos reis. Mesmo Lutero afirmou o carácter divino de toda a autoridade estabelecida.

A modernidade impôs a secularização, pondo fim a equívocos próprios da Cristandade e de Césaropapismos. Mesmo que se não esteja

completamente de acordo com autores que sustentam que a secularização é um fenómeno produzido pela fé cristã, é necessário afirmar que, ainda que, de facto, tenha tido de impor-se contra a Igreja oficial, a secularização, no sentido da autonomia das realidades terrestres e concretamente da separação da Igreja e do Estado, tem raízes bíblicas.

O monoteísmo desdivinizou a política e os detentores do poder político. O profeta Ezequiel advertiu o rei de Tiro: “Tu és um homem e não um deus”. Jesus deixou aquela palavra decisiva sobre Deus e César. Por isso, os cristãos opuseram-se frontalmente à divinização do imperador, proclamando que “só Deus é o Senhor” e recebendo em troca a acusação de ateísmo.

Em ordem à dessacralização da política e à conseqüente separação da Igreja e do Estado, foram decisivas as guerras de religião na Europa. De facto, só mediante essa separação, que significava a neutralidade religiosa do Estado, era possível a garantia da liberdade religiosa de todos os cidadãos, sem discriminação. Com a desconfessionalização do Estado, os cidadãos tornaram-se livres de terem esta ou aquela religião ou nenhuma.

É, porém, importante perceber que essa exigência não deriva apenas da necessidade do estabelecimento da paz política e civil, mas da natureza do cristianismo. A própria fé impõe essa separação. De facto, sem ela, espreita constantemente o perigo de idolatria, isto é, de confusão ou até de identificação entre Deus e a política.

Um Estado confessional põe em causa a transcendência divina. Por outro lado, acaba por impor politicamente o que só pode ser objecto de opção livre. Por exemplo, ninguém nasce cristão, mas as pessoas podem livremente escolher o cristianismo. Só homens e mulheres verdadeiramente livres podem aderir à fé religiosa e a Deus.

Assim, a secularização no sentido da emancipação da razão autónoma e das esferas temporais tem fundamentos bíblicos e pertence à dinâmica adulta do cristianismo. É, no entanto, preciso tornar claro que secularização não tem que nem pode de modo nenhum confundir-se com secularismo, termo criado pela Londoner Secular Society, fundada por G. J. Holyoake, em Londres, em 1846, cujo programa consistia resumidamente em conceber e organizar a vida prescindindo

de Deus e da religião e até combatendo-os. Embora o secularismo e o laicismo tenham pretendido (ainda pretendem?) tornar-se uma espécie de nova religião, substituindo o cristianismo, de facto, o crente maior de idade, ao mesmo tempo que pressupõe e quer uma razão e um mundo adultos, também sabe que a secularização não elimina o Mistério, pois a finitude não é secularizável.

Neste contexto, o Tratado de Lisboa afirma que, reconhecendo a identidade e o contributo específico das Igrejas e associações ou comunidades religiosas, a União mantém com elas “um diálogo aberto, transparente e regular”.

Se, por um lado, a secularização enquanto separação da(s) Igreja(s) e do Estado constitui um avanço civilizacional fundamental em ordem à não discriminação dos cidadãos e à salvaguarda da paz, por outro, ela não significa indiferença mútua. Pelo contrário, a separação pode e deve conviver de modo saudável com o reconhecimento do papel público das religiões, traduzido em múltiplas formas de colaboração entre as Igrejas e o Estado.

Na situação actual, não foi apenas a “transcendência religiosa” que perdeu vigor, também

a “transcendência política” está em crise. Por isso, as sociedades liberais vêm-se a braços com a dificuldade de fundamentação dos valores e estabelecer vínculos de cidadania. Nesta linha, não faltam pensadores que fazem apelo à religião no seu papel espiritual, ético, cultural. Respeitando as autonomias individuais e o pluralismo democrático, as religiões podem dar um contributo positivo com os seus “recursos simbólicos”(J.-P. Willaime).

Precisamente face aos enormes desafios éticos com que o nosso tempo se vê confrontado, o filósofo Jürgen Habermas, agnóstico, manifesta “interesse por uma aproximação respeitosa das tradições religiosas que se distinguem pela capacidade superior que têm de articular a nossa sensibilidade moral”, aproximação que ofereceria “o exemplo de uma secularização que salva em vez de aniquilar”. Para ele, nesta conjuntura, as vozes religiosas têm tanto direito a pronunciar-se como as visões laicizadas do mundo, pelo menos se aceitarem “traduzir a sua mensagem em linguagens públicas e universalmente acessíveis”. No contexto de “um caminho para uma compreensão dialéctica da secularização cultural”, escreve:

“Garantir liberdades éticas iguais para todos requer a secularização do poder do Estado, mas proíbe a excessiva generalização política da concepção secularista do mundo. Os cidadãos secularizados, no exercício do seu papel de cidadãos do Estado, não podem negar liminarmente um potencial de verdade às imagens religiosas do mundo nem pôr em causa o direito de os seus concidadãos crentes contribuírem, na linguagem que lhes é própria, para as discussões públicas. A cultura política liberal pode inclusive esperar dos cidadãos secularizados que tomem parte nos esforços para traduzir da linguagem religiosa para outra linguagem publicamente acessível contributos que sejam relevantes”.

Não se pode de modo nenhum esquecer que o Estado é laico, mas as sociedades são pluralistas. Por isso, há múltiplas possibilidades no arranjo jurídico das relações entre a(s) Igreja(s) e o Estado, como disse, em 2004, o então Presidente da Alemanha, Johannes Rau, referindo-se à União Europeia: “As relações Igreja-Estado são reguladas de modo muito diverso na Europa, indo das Igrejas de Estado na Escandinávia ao laicismo

francês. Nós, na Alemanha, escolhemos outro caminho, impregnado pelo conceito de ‘secularidade esclarecida’, do bispo W. Huber. Se o Estado e as Igrejas estão claramente separadas na Alemanha, trabalham, no entanto, conjuntamente em muitos domínios e no interesse de toda a sociedade. Feitas bem as contas, considero esta via justa e não vejo qualquer razão para nos associarmos ao laicismo dos nossos vizinhos e amigos franceses.”

A religião na escola pública

É neste quadro também que se insere a necessidade da presença do estudo do facto religioso nas escolas públicas. Para superar tanto a ignorância mútua como a irracionalidade e o fundamentalismo.

Quantos cristãos saberão, por exemplo, que, se Adão e Eva fossem figuras reais e nossos contemporâneos, precisariam, para viajar para o estrangeiro, de um passaporte iraquiano? Quantos se lembram de que Abraão, que está na base das três religiões monoteístas – judaísmo, cristianismo, islão –, possuiria igualmente nacionalidade

iraquiana? Quantos se lembram de que os primeiros capítulos do *Génesis*, referentes ao mito da criação e da queda, se passam na Mesopotâmia, onde mergulham algumas das nossas raízes culturais? Há guerras em curso, também por causa da divisão entre xiitas, sunitas e jihadistas. Mas quem conhece essas divisões e a sua origem e importância históricas? Qual é a relação entre religião e violência, religião e política, religião e desenvolvimento económico?

Há já alguns anos, Umberto Eco, agnóstico, lamentava-se: “Nas escolas italianas, Homero é obrigatório, César é obrigatório, Pitágoras é obrigatório, só Deus é facultativo. Se o ensino religioso se identificar com o do catecismo católico, no espírito da Constituição italiana deve ser facultativo. Só lamento que não exista um ensino da história das religiões. Um jovem termina os seus estudos e sabe quem era Poséidon e Vulcano, mas tem ideias confusas acerca do Espírito Santo, pensando que Maomé é o deus dos muçulmanos e que os quacres são personagens de Walt Disney...”.

Paul Ricoeur também escreveu: “Acho completamente inacreditável que, no ensino público,

a pretexto da laicidade de abstenção própria do Estado, nunca seja verdadeiramente apresentada, em profundidade, a significação das grandes figuras do judaísmo e do cristianismo. Chega-se ao seguinte paradoxo: as crianças conhecem muito melhor o panteão grego, romano ou egípcio do que os profetas de Israel ou as parábolas de Jesus; sabem tudo acerca dos amores de Zeus, conhecem as aventuras de Ulisses, mas nunca ouviram falar da *Carta aos Romanos* nem dos *Salmos*. De facto, estes textos fundaram a nossa cultura muito mais do que a mitologia grega”.

Ernst Bloch, o filósofo marxista heterodoxo e ateu religioso, sublinhou que o desconhecimento da Bíblia constitui uma “situação insustentável”, pois produz bárbaros, que, por exemplo, perante a “Paixão segundo São Mateus”, de Bach, ficam como bois a olhar para palácios. Sem a Bíblia, “não se pode compreender o gótico, a Idade Média, Dante, Rembrandt, Händel, Bach (...) nem a Missa solemnis de Beethoven, um Requiem, nada”.

É um facto que não é possível ensinar literatura, história, filosofia, artes, sem uma cultura religiosa mínima. Por outro lado, vivemos num

mundo cada vez mais multicultural e multi-religioso. O diálogo inter-religioso é condição para a paz, mas ele pressupõe o conhecimento das religiões.

Neste quadro, em 2002, a pedido do ministro francês da Educação Nacional, o filósofo agnóstico Régis Debray apresentou o Relatório sobre “O ensino do facto religioso na escola laica”. O ministro Jack Lang escreve no Prefácio: se “a escola autêntica e serenamente laica deve dar acesso à compreensão do mundo”, as religiões enquanto “factos de civilização” e “elementos marcantes e, em larga medida, estruturantes da história da humanidade” têm de estar presentes, e os professores, sem privilegiarem esta ou aquela opção espiritual, devem dar o justo lugar ao seu conhecimento nas várias disciplinas escolares.

R. Debray sublinha que “a história das religiões não é a recolha das lembranças da infância da humanidade”. Mesmo se as religiões não têm o monopólio do sentido, integram o universo simbólico, como o direito, a moral, a história da arte ou o mito, sendo dever da escola aprofundar a sua inteligência reflexiva e crítica. Este esforço impõe-se tanto mais quanto o paradigma

da economia, da gestão e das novas tecnologias não pode constituir “o horizonte único e último”. É preciso reconhecer também que relegar o facto religioso para fora dos circuitos da transmissão racional, portanto, escolar, não é o melhor remédio para enfrentar “a vaga esotérica e irracionalista” bem como o fundamentalismo.

Uma vez que se trata da escola laica, deve tornar-se claro que “o ensino *do* religioso *não* é um ensino religioso”. Por outras palavras, não se pode confundir informação histórica e crítica e catequese. Aqui, não se faz catecismo, pois o objectivo é uma “aproximação descritiva, factual e nocional das religiões em presença, na sua pluralidade, sem privilegiar nenhuma”. De qualquer forma, a perspectiva “objectivante” não colide com a perspectiva “confessante”, desde que as duas possam “existir e prosperar simultaneamente”. São duas ópticas não concorrentes: a da fé e a da cultura.

É a laicidade que torna possível a coexistência das várias opções espirituais. Mas “a faculdade de aceder à globalidade da experiência humana, inerente a todos os indivíduos dotados de razão,

implica a luta contra o analfabetismo religioso e o estudo dos sistemas de crenças existentes”, sendo preciso passar de “uma laicidade de incompetência” – a religião não nos diria respeito – a uma “laicidade de inteligência” – é nosso dever compreendê-la.

O princípio a manter no ensino do facto religioso na escola pública foi formulado pelo filósofo Hegel: não se trata de tornar os crentes descrentes nem os descrentes crentes, mas contribuir para que todos se tornem lúcidos.

Modelos da teologia das religiões

Dentro da problemática do diálogo inter-religioso propriamente dito, mas pressupondo os pontos anteriores, é fundamental passar pelos principais modelos da teologia das religiões: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo.

O exclusivismo sustenta que há uma só religião verdadeira, a única depositária da revelação autêntica de Deus e, por isso, detentora exclusiva da verdade. As outras religiões, não possuindo

a revelação sobrenatural de Deus, são consideradas falsas ou simplesmente naturais. Nelas, não se encontra a salvação.

Esta é a concepção que, de uma forma ou outra, tem estado presente em todas as religiões históricas. Na perspectiva católica, por exemplo, lembre-se o famoso princípio: “extra ecclesiam nulla salus” (fora da Igreja – que é, evidentemente, a Igreja católica – não há salvação).

O inclusivismo também afirma que, em última análise, só há uma religião verdadeira, detentora da verdade e da salvação. No entanto, reconhece que as outras religiões participam dessa verdade e salvação. Têm elementos dessa verdade e salvação, mas, de qualquer forma, sempre de modo imperfeito e inacabado, pois a plenitude dos meios de salvação reside apenas na única religião verdadeira. Estão, dessa maneira, incluídas nela.

Neste contexto e dando mais uma vez o exemplo da Igreja católica, afirma-se que a plenitude da salvação de Deus por intermédio de Jesus Cristo reside na Igreja católica, embora os não cristãos também se possam salvar. Participam da salvação trazida por Cristo “de um modo só de

Deus conhecido”, “apesar da” sua religião e não “através dela”.

Uma teologia do pluralismo religioso afirma não só a pluralidade de religiões, mas que essa pluralidade é salvífica, isto é, todas as religiões participam de modo autêntico da salvação de Deus. Assim, nenhuma delas ocupa o centro, que é ocupado só por Deus, de tal modo que todas são revelação de Deus e caminho para Deus. Todas as religiões estão referidas ao único centro, que é o Mistério de Deus. É um pluralismo teocêntrico.

No quadro do cristianismo, esta posição é muito recente e não bem aceite pelo Magistério. De qualquer modo, ela supera tanto o exclusivismo como o inclusivismo, que se exprimiam também por outras categorias, respectivamente, o eclesiocentrismo e o cristocentrismo. O exclusivismo radicava precisamente no eclesiocentrismo, isto é, na afirmação de que na Igreja se encontra de modo exclusivo a salvação de Deus. O cristocentrismo era a base do inclusivismo, no sentido de que os elementos de verdade e salvação presentes nas religiões não cristãs remetem para Cristo, único salvador.

(Página deixada propositadamente em branco)

PILARES DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

O autêntico diálogo inter-religioso só pode dar-se no quadro do pluralismo, e, sintetizando, ele assenta em vários pilares.

Verdade e revelação em todas as religiões

Primeiro pilar: todas as religiões, desde que não só não se oponham ao *Humanum*, mas, pelo contrário, o afirmem e promovam, são reveladas e verdadeiras.

Como ficou dito, a revelação tem de entender-se no sentido, já explicado, de “maiêutica histórica”. Aliás, todas as religiões se consideram, com razão, reveladas. Sem essa revelação, isto é, sem a manifestação de encontro do Mistério com o homem e do homem com o Mistério – se se quiser, depois da explicação já dada, Mistério

a que, nas religiões monoteístas, se dá o nome de Deus –, como poderiam nascer as religiões?

Desde sempre Deus procura manifestar-se e comunicar-se a todos os seres humanos, a todos os povos. Assim, em todas as religiões há presença de revelação e, portanto, de verdade e santidade. Precisamente porque todas são reveladas, todas são também simultaneamente verdadeiras e falsas. Então, como escreveu Torres Queiruga, se há “verdade e santidade” nas religiões, “isso significa directa e imediatamente que os homens e as mulheres que as praticam se salvam *nelas e por elas*, e não a simples título individual nem, ainda menos, à margem nem apesar delas”. Deus “está a revelar-se e a exercer a sua salvação *em todas e cada uma das religiões*, sem que *alguma vez* algum homem ou mulher tenham estado privados da oferta da sua presença amorosa”.

Perspectivismo das religiões

Segundo pilar: as religiões são manifestações e encarnações da relação de Deus com o homem

e do homem com Deus. Todas são relativas, no duplo sentido de relativo, que é dito já no próprio étimo latino: o verbo irregular *refero*, donde vem referir, referência, *retuli, relatum*, donde provém relativo e relação. Elas são relativas, na medida em que, uma vez que não caem do céu, estão inevitavelmente inseridas num determinado contexto histórico-social. Elas são relativas num segundo sentido: estão referidas, isto é, em relação com o Absoluto, mas elas próprias não são o Absoluto.

O Absoluto não pode ser possuído ou dominado pelo homem. Mesmo em relação a Jesus, não se pode esquecer a dupla afirmação do Evangelho. Por um lado, Jesus diz: “Eu e o Pai somos um, quem me vê a mim vê o Pai”, mas, por outro, afirma: “O Pai é maior do que eu”. Quando o homem fala de Deus, está sempre a falar do Deus dito por ele e não, embora referido a ele, do Deus em si mesmo.

Como disse A. Peteiro Freire, “não podemos pretender que uma religião tenha a verdade totalmente nem encerrar Deus numa determinada religião. Temos de ‘deixar Deus ser Deus’, por cima das nossas categorias e definições. Porque

na medida em que renunciarmos a possuí-lo, encontrá-lo-emos como Deus verdadeiro. O verdadeiro Deus nunca é ‘à nossa medida’. Ninguém possui a verdade completa. Só Deus”. O Cardeal Carlo Martini também disse: “Não podes fazer Deus católico. Deus está para lá das fronteiras e delimitações que construímos. Ele não se deixa dominar nem domesticar”.

O místico budista Nagarjuna foi radical. Segundo ele, o homem, a caminho da verdade suprema, religioso-mística, não pode ficar na dialéctica comum, tendo mesmo de ir além da dialéctica hegeliana (ser, não ser e devir), para atingir a dialéctica que nega as quatro possibilidades – afirmação (é), negação (não é), afirmação e negação (é e não é), dupla negação (nem é nem não é). No termo, é o Silêncio.

Segue-se daqui que o que se chamou missão, no sentido de converter outro a uma religião, tem de ser repensada. Já não se trata, de facto, por exemplo, de o cristão converter o budista ao cristianismo ou o budista converter o cristão ao budismo, mas de ambos se converterem ao Mistério que os envolve aos dois, o que, paradoxalmente,

fará com que o cristão se tornará mais e menos cristão e o budista mais e menos budista. De facto, nessa conversão ao Mistério, serão obrigados a criticar tudo o que de negativo existe na religião de cada um e a aprofundar mais na compreensão da sua religião e a vivê-la melhor.

É assim que o jesuíta Juan Masiá, em diálogo com o budista Kotaró Suzuki, mostra, na obra comum *O Dharma e o Espírito*, que «é necessário reinterpretar a noção de missão: viver a missão como encontro e caminho em vez de como indocinação, proselitismo e colonização. Além disso, não me cansarei de repetir uma e outra vez que é preciso colocar o desafio de uma nova missão: a que levam a cabo as religiões juntas para ajudar o mundo a despertar para a sua humanidade e para a religiosidade ou espiritualidade. Também é necessário reinterpretar a noção de conversão. Não é minha missão converter o budista ao cristianismo, mas ajudarmo-nos mutuamente a convertermo-nos ambos ao Mistério que nos transcende: ‘X’ – designemos assim o Mistério da Origem amorosa da Vida – está para lá da imagem que ambos temos de Buda e de Deus. Como resultado dos encontros

interculturais e inter-religiosos, ambas as partes saem com mais e menos identidade cultural, mais e menos crentes que antes. Por exemplo, o budista sai mais e melhor – ou, noutro sentido, menos – budista que antes, e o cristão mais e melhor – ou, noutro sentido, menos – cristão que antes».

Complementaridade das religiões

Assim, o segundo pilar exige o terceiro: se as religiões não são o Absoluto, embora referidas a ele – deste modo se supera o relativismo, pois aqui do que se trata é de perspectivismo: as diferentes religiões são perspectivas sobre e vivências do Absoluto; as religiões também não são todas iguais, pois, como escreve Torres Queiruga, deve-se falar de “universalismo assimétrico”, já que “é impossível ignorar o facto das diferenças *reais* nos êxitos das diferentes religiões: não porque Deus discrimine, mas porque *por parte do homem* a desigualdade acaba por ser inevitável –, as pessoas religiosas devem dialogar para melhor se aproximarem do Mistério divino absoluto,

já presente em cada religião, mas sempre transcendente a cada uma e a todas.

Não se trata, portanto, de mera tolerância, que supõe ainda uma superioridade de quem tolera o outro considerado inferior. É o próprio Mistério infinito de Deus que exige o diálogo para que os crentes se enriqueçam mutuamente sempre a caminho do Mistério que se revela e ao mesmo tempo se oculta, e do qual o ser humano não pode apoderar-se nem dominar. Como escreveu E. Schillebeeckx, “podemos e devemos dizer que há mais verdade (religiosa) em todas as religiões juntas do que numa só, e isto é válido também para o cristianismo”.

Precisamente porque nenhuma religião – nem todas juntas – possui o Mistério na sua ultimidade e porque são ao mesmo tempo verdadeiras e imperfeitas, podem e devem aprender umas das outras e complementar-se.

Como escreveu P. Knitter, a título de exemplo e concretizando este aspecto, “a doutrina cristã da Trindade *precisa* do acento islâmico no mono-teísmo; o vazio impessoal do budismo precisa da experiência cristã do Tu divino; o ensinamento

cristão sobre a distinção entre o absoluto e o finito precisa da visão hindu sobre a não dualidade de Brahman e atman; o conteúdo profético-prático da tradição judaico-cristã precisa da tradição do Oriente que acentua a contemplação pessoal e a acção sem perseguir a eficácia. ‘Estas polaridades contrastantes não se anulam umas às outras, como o dia não suprime a noite nem a noite o dia. É por isso que as religiões devem dar testemunho umas às outras, na sua diversidade, pois só assim podem alcançar o seu sentido pleno’.

Neste contexto, é preciso evitar, porque não tem sentido, falar em “eleição” e “povo eleito”, expressão que tem sido usada e abusada, com consequências nefastas. Deus não tem mais amor por um povo do que por outro e o que um povo alcançou da revelação é para todos e deve estar ao serviço de todos.

O encontro inter-religioso só será autêntico, se levar à autocrítica, à conversão e, desse modo, ao mútuo enriquecimento. Assim, explicitando mais, no encontro com o budismo, o cristianismo aprofundará a dimensão mística e o desapego do eu, enquanto o budismo reflectirá sobre a pessoa.

Afinal, o que é o eu, o que é a pessoa, que algumas concepções budistas parecem rejeitar, negando mesmo a sua existência? Não se trata de uma substância fixa, rígida, coisificada, que esquece a relação e a que nos agarramos egocentricamente. Para dar um exemplo e para aprofundar uma concepção não coisificada de pessoa, veja-se como, numa sala de concertos, ouvindo uma grande música, ficamos de tal modo enlevados, em êxtase, que nos esquecemos de nós e, no entanto, é aí que somos verdadeiramente nós, de tal maneira que seria aí que quereríamos ficar sempre, nessa experiência de eternidade, quando o tempo é tangido pelo eterno. Outro exemplo: numa rede, há múltiplos nós. Ora, os nós, que significam a identidade própria, só existem precisamente na rede, de tal modo que não há rede sem os nós nem os nós sem a rede.

E, voltando ao islão, a Igreja católica mostrará a dificuldade que foi para ela, em lutas de séculos, aceitar a leitura histórico-crítica dos textos sagrados e a separação da Igreja e do Estado, apesar de os cristãos nunca terem falado da Bíblia como ditado de Deus e de Jesus ter mandado

dar a César o que é de César. O islão terá maior dificuldade ainda, pois muitos falam do Alcorão ditado por Deus e Maomé foi ao mesmo tempo líder religioso, político e militar. Mas, por sua vez, o islão, com o acento no monoteísmo, advertirá para a verdadeira compreensão de Jesus. Não se pode esquecer que a dogmática cristológica dos primeiros grandes concílios, todos convocados por imperadores, foi elaborada no quadro do helenismo e mais a partir de interesses político-imperiais do que do Evangelho. Como sublinha Hans Küng, os primeiros cristãos não teriam subscrito a fórmula conciliar “consustancial ao Pai”. O Novo Testamento apresenta Jesus como o Enviado de Deus, o Representante de Deus, o Filho de Deus e não como o Deus (*bó theós*), a quem Jesus se dirigia como Abba, Pai.

Neste contexto de mútuo enriquecimento, Torres Queiruga apresenta o conceito de “inreligiosa-ção”, para significar o enriquecimento mútuo das diferentes religiões: “como na ‘inculturação’ uma cultura assume riquezas doutras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante sucede no plano religioso”, primando de tal modo entre as grandes

religiões “a simbiose e o enriquecimento” que em certos casos excepcionais há pessoas que se sentem “pertencendo identicamente a duas religiões: tal é o caso dos que, como Raimon Panikkar ou Henri le Saux, se consideram a si mesmos hindus-cristãos”.

Deus pessoal ou impessoal?

O diálogo inter-religioso não é fácil. E. Schillebeckx, por exemplo, apontou claramente para a diferença entre as aproximações ocidental e oriental à questão do Deus pessoal: “As duas aproximações exprimem-se, no que se refere à transcendência, no quadro de uma teologia negativa. Quanto ao sentido da existência humana, distinguem-se segundo duas atitudes de vida diferentes; de um lado, uma espécie de transcendência do vazio (em sânscrito: *shûnyatta*; em Páli: *sunnatâ*), do outro, nas três religiões monoteístas, uma transcendência que transcende o ser humano por superabundância, uma transcendência que, além disso, não pode ser atingida pela razão humana.

É uma transcendência de plenitude na qual ou, mais justamente, em *Quem* tudo o que vive e se move pode existir. As duas experiências diferem, mas essas diferenças são expressas em conceitos ou imagens que não fazem plenamente jus às duas experiências. Há um excesso não expressável. As visões monoteístas – judaísmo, cristianismo e islão – exprimem Deus como ‘pessoal’; eu não digo ‘como pessoa’, porque só conhecemos o ser humano como pessoa. Nestas religiões, a oração é também possível: Deus é abordável e podemos dirigir-nos a ele. O silêncio de Deus, quando nos dirigimos a ele, leva os crentes que têm confiança em Deus a respostas humanas numa interpretação. As religiões não monoteístas falam de *nirvana*, vazio, e mesmo de *nothingness* (‘nada’). Neste plano, diálogos directos são possíveis entre cristãos ocidentais e hindus ou budistas orientais ou representantes de outras religiões asiáticas. Mas com a condição de todos os parceiros perceberem bem que as imagens do ser humano e do mundo de todas as religiões diferem entre si. (...) Um diálogo inter-religioso é assim bem mais difícil do que muitos pensam, mas faz parte integrante da nossa tarefa teológica.”

Neste domínio, a pergunta fundamental é: pode ou não atribuir-se a Deus carácter pessoal? Não há, de facto, o perigo de assim finitizar Deus? A pessoa parece limitativa: eu não sou tu. Mas, por outro lado, um Deus ao qual o homem religioso não pudesse de algum modo dirigir-se como tu pessoal, poderia salvar alguém precisamente enquanto pessoa? Ainda seria um Deus salvador?

As religiões místicas da Ásia põem o acento na unidade e há correntes que negam a pessoa. Por isso, como faz notar Hans Küng, referindo o Dalai Lama, os budistas rejeitam o conceito de Deus. Mas aceitam uma Realidade última e suprema espiritual (Ultimate Reality), que reconhecem como “Grande Ser” (Great Being) ou “Poder do Transcendente” (Power of the Transcendent), falando também do Nirvana, sentido do caminho da salvação, ou do Dharmakaya (Corpo da doutrina), a Lei que determina o cosmos e o homem.

É evidente que Deus não pode ser conhecido à maneira de objecto: “se compreendes, não é Deus”, como viu Santo Agostinho. O Concílio de Latrão IV chamou a atenção para o facto de entre o Criador e a criatura, dentro da semelhança,

a dissemelhança ser sempre maior. Mas, por outro lado, se Deus se apresenta como o Incomensurável, o Inabarcável, o Inefável, o Insondável, a Realidade Primeiríssima e Ultimíssima, não estamos já a fazer afirmações sobre ele, dizendo que ele é o que está para lá de todo o dizível, ‘conhecendo-o’, portanto, como o incognoscível?

A união mística com Deus não implica precisamente a alteridade pessoal de Deus? O que os místicos vivem é na sua radicalidade o Mistério e Presença divina enquanto Origem criadora do real e, assim, Alteridade. Deus nem se identifica com o mundo nem é separado do mundo: no mundo, é transcendente ao mundo. Como disse Santo Agostinho: Deus é “intimior intimo meo, superior summo meo” (mais íntimo que a minha intimidade mais radical, mais alto que a minha mais elevada altura). Sem essa alteridade, como seria possível a experiência mais funda da religião precisamente enquanto religião, união mística?

Na gaguez quase muda, de Deus só se pode balbuciar algo por cifras, imagens, metáforas, símbolos, afirmando e depois negando. Como se passa do finito ao Infinito? Mas o decisivo, aqui,

é se Deus é invocável ou não, Alguém a quem o crente se pode dirigir. Então, é evidente que Deus não é pessoa à maneira das pessoas humanas, um Super-objecto ou um Super-homem. Mas Deus também não é um Isso, uma Coisa. Como escreve Hans K ung, “Deus, que possibilita o devir da pessoa, transcende o conceito do impessoal: não   menos do que pessoa”. Sem esquecer que Deus   e permanece o Inabarcável e Indefin vel, pode dizer-se que   “transpessoal”.

Não há incompatibilidade entre a soberania absoluta de Deus e a autonomia das criaturas. Transcendência divina criadora e liberdade humana implicam-se mutuamente.   que, como escreveu S ren Kierkegaard, “s  a onnipot ncia pode retomar-se a si mesma enquanto se dá, e esta rela o constitui precisamente a independência de quem recebe.”

Os ateus no diálogo inter-religioso

Por paradoxal que pareça, há um outro pilar, o que afirma que do diálogo inter-religioso fazem

parte também os ateus, pois o que, antes de mais, nos vincula a todos é a humanidade comum, concluindo-se que os ateus são aqueles que, por estarem “de fora”, talvez melhor possam aperceber-se da inumanidade, superstição e idolatria, que tantas vezes afectam as religiões.

Quando se pensa na coragem heróica necessária para, em tempos de hegemonia religiosa confessional e sabendo que se corria o risco da prisão, da morte no cadafalso ou na fogueira e da “certeza” do inferno, ousar, em nome da dignidade humana, do respeito para com Deus, das exigências mínimas da razão, lutar contra a superstição, contra o ridículo clerical-elesiástico, contra a opressão e a guerra em nome de Deus, surge-nos do mais íntimo e fundo de nós o sentimento de veneração e de reconhecimento de “santidade” em relação a muitos daqueles que, a maior parte das vezes em sentido pejorativo, ficaram na história como críticos da religião e até ateus. Esses não são santos de nenhuma Igreja, mas “santos” da humanidade.

Se Deus é o Mistério que tudo penetra e a todos envolve, o respeito pelos outros crentes, pelos outros homens e mulheres, por todas

as criaturas, não é algo acrescentado à fé religiosa, mas exigido pelo próprio dinamismo dessa fé. Acreditar em Deus implica em si mesmo acreditar no ser humano, em todo o ser humano. Pelo menos segundo o cristianismo, Deus, que criou e cria continuamente, não por necessidade, mas livremente e por amor, revelou-se e revela-se não por causa de si, mas por causa do interesse do ser humano. O seu interesse não é ele mesmo. Como disse Santo Ireneu, “Gloria Dei homo vivens”, a glória de Deus é o homem vivo, no sentido de plenamente realizado, que vai tão longe quanto possível na realização harmónica de todas as suas possibilidades. O resultado da criação por Deus transcendente, que cria o mundo, não por necessidade, mas por generosidade livre e amorosa, só podem ser criaturas autónomas, homens e mulheres livres. Isto significa que Deus, ao contrário do que habitualmente se afirma, não criou o mundo para a sua maior glória, pois isto seria egoísmo divino, mas para a felicidade das criaturas. Assim, para Deus, é bom o que é realmente bom para o homem, isto é, o que realiza verdadeiramente o ser humano.

Torres Queiruga viu bem esta exigência de autonomia na ética. A exigência moral não nasce de facto de se ser crente ou ateu, mas “da condição simplesmente humana de querer ser pessoa autêntica e cabal”. Se se pensar a sério e desde que ambos queiram ser honestos, “não existe nada que a nível moral deva fazer um crente e não um ateu” (o seu desacordo em muitas opções será, em rigor de termos, por motivos morais e não propriamente religiosos). A pessoa humana, ao reconhecer-se como criatura de Deus, sabe que “a lei do seu ser e a vontade de Deus sobre ela são uma e a mesma coisa, pois Deus quer única e exclusivamente que a criatura se realize”, de tal modo que dizer “quero realizar o meu ser” e dizer “quero cumprir a vontade de Deus” se identificam. É neste sentido que a teonomia se não opõe à autonomia; pelo contrário, está na sua raiz, funda-a.

Ética e mística

É, pois, claro que se pode ser moral sem ser crente religioso, embora se possa perguntar o que

é que isso quer dizer exactamente. Por outro lado, a religião, sem o compromisso com os outros, concretizado também no amor político, incluindo o empenho ecológico na salvaguarda da criação, é pura ilusão. O filósofo H. Bergson sublinhou que “o misticismo completo é acção”: o místico autêntico, através de Deus, por Deus, “ama a humanidade inteira com um amor divino”. Na sua Primeira Carta, São João disse-o de modo pregnante: “Aquele que tiver bens deste mundo e vir o seu irmão sofrer necessidade, mas lhe fechar o seu coração, como estará nele o amor de Deus?”; “Se alguém disser: ‘eu amo Deus’, mas odiar o seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama o seu irmão, que vê, como ama Deus, que não vê?” São Tiago não foi menos explícito: “A religião pura e sem mácula diante de Deus nosso Pai é esta: Visitar os órfãos e as viúvas nas tribulações”; “De que aproveitará, irmãos, a alguém dizer que tem fé, se não tiver obras? Acaso essa fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou irmã estiverem nus e precisarem de alimento quotidiano, e um de vós lhes disser: Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos, sem lhes dar o que é necessário ao corpo, de que

lhes aproveitará? Assim também a fé: Se ela não tiver obras, é morta em si mesma”.

O Evangelho deixa, neste contexto, qualquer leitor perplexo. De facto, referindo-se ao Juízo Final, portanto, à revelação definitiva do que é a realidade verdadeira na sua ultimidade, de quem é Deus para o homem e de quem é o homem para Deus, não se pergunta ao homem, em ordem à sua salvação, se praticou actos religiosos de culto. A salvação depende antes de dar de comer aos famintos, de beber aos que têm sede, de vestir os nus, de visitar os presos e os doentes, de acolher os abandonados. Lá, no Juízo Final, como se lê no célebre capítulo 25 do *Evangelho segundo S. Mateus*, é tal a perplexidade de todos que perguntam a Cristo: “quando te vimos com fome e te demos ou não demos de comer, com sede e te demos ou não demos de beber, quando te acolhemos ou não, quando te vestimos ou não, quando te visitámos na prisão e hospital ou não te fomos visitar?” Afinal, os homens e mulheres, sem que o soubessem, foi ao próprio Cristo que visitaram ou não, que vestiram ou não, que deram de comer e de beber ou não. Propõe-se, pois, como único

critério de juízo sobre a história a *humanitariedade*, o interesse real pelo ser humano necessitado, na unidade do amor de Deus e do próximo.

Daí, o texto famoso de Mestre Eckhardt: “Se alguém estivesse num êxtase como S. Paulo e soubesse que um enfermo precisava que lhe levasse um pouco de sopa, eu consideraria muito melhor que por amor abandonasse o êxtase, servindo o necessitado com um amor maior.” Ruysbroek disse algo semelhante: “Se estás em êxtase e o teu irmão precisa de um remédio, deixa o êxtase e vai levar o remédio ao teu irmão; o Deus que deixas é menos seguro que o Deus que encontras.” Também Buda, depois de ter lavado e tratado de um monge doente e abandonado, disse aos seus monges: “Quem quiser cuidar de mim cuide dos doentes.” Na acusação do processo inquisitorial contra Mestre Eckhardt, encontra-se a seguinte afirmação: “Quem ama mais a Deus do que ao próximo ama-o de maneira boa, mas não perfeita.” São João da Cruz tem aquela expressão famosa: “Ao entardecer da vida, examinar-te-ão no amor.”

A mística autêntica, embora a palavra venha do grego *myein* (fechar a boca e os olhos), é aquela

que os teólogos Karl Rahner e Johann Baptist Metz chamaram “mística de olhos abertos”: “A experiência bíblica de Deus não é uma mística de olhos fechados, mas uma mística de olhos abertos; não é uma percepção relacionada unicamente consigo mesmo, mas uma percepção intensificada da dor alheia” e, conseqüentemente, a compaixão activa. Na perspectiva cristã, concretamente, a fé em Deus não é desvinculável do Reino de Deus, pois Deus não existe sem o seu Reino, e este Reino é, como escreveu Jürgen Moltmann, o futuro de Deus enquanto o horizonte mais abrangente de esperança para o mundo em todos os domínios da vida, incluindo, portanto, a política, a cultura, a economia, a ecologia.

O amor verdadeiro ao ser humano é, pois, virtude teologal, como mostrou Karl Rahner num artigo famoso: “Sobre a unidade do amor de Deus e do amor ao próximo”. Não se ama o ser humano por amor de Deus, mas por si mesmo. O que se passa é que no mesmo acto com que se ama o homem ama-se a Deus como Criador transcendente e amoroso que continuamente o está a criar. Assim, como escreveu Torres Queiruga, Deus e o meu próximo

não fazem “dois” adicionados: “amar o meu próximo significa amá-lo na sua verdade, e esta inclui Deus: amar a Deus significa amá-lo a ele, mas nele como Criador está já também incluído o próximo.” Aí está a razão por que E. Schillebeeckx, frente ao axioma tradicional “fora da Igreja não há salvação”, escreveu: “fora do mundo não há salvação”.

É assim natural que a “Declaração para uma Ética Mundial”, do Parlamento das Religiões Mundiais, como documento humanista, proclame programaticamente: “Frente a toda a inumanidade, as nossas convicções religiosas e éticas exigem que *cada ser humano deve ser tratado humanamente*. Isto significa que cada ser humano – sem distinção de idade, sexo, raça, cor da pele, capacidades físicas ou espirituais, língua ou religião, consideração política, origem nacional ou social – possui uma *dignidade inalienável e inviolável*. Todos – tanto o indivíduo como o Estado – têm de respeitar esta dignidade e garantir a sua defesa efectiva”. Os direitos e os deveres humanos é aqui que assentam.

Este *princípio fundamental de humanidade* determina-se mais proximamente pela regra de

ouro – o princípio da reciprocidade –, que constitui o segundo princípio de uma ética comum à humanidade: “Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti” ou, formulado positivamente: “Faz aos outros o que queres que te façam a ti”, e explicita-se em quatro directrizes ou orientações antiquíssimas e inalteráveis, que aparecem na maioria das religiões do mundo: compromisso e responsabilidade por uma cultura da não-violência e do respeito por toda a vida, compromisso e responsabilidade por uma cultura da solidariedade e uma ordem económica justa, compromisso e responsabilidade por uma cultura da tolerância e uma vida vivida com verdade e veracidade, compromisso e responsabilidade por uma cultura da igualdade de direitos e companheirismo de homens e mulheres.

CONCLUSÃO:
A PARÁBOLA DOS TRÊS ANÉIS,
ULISSES E ABRAÃO

Juan Masiá, no âmbito da sua experiência de encontros inter-religiosos, resumiu em cinco pontos o quadro em que a sua prática se deve desenrolar, no que é acompanhado pelo seu interlocutor budista Kotaró Suzuki: “1. Antes de mais, começar por nos conhecermos mutuamente e pôr sobre a mesa elementos comuns. 2. A seguir, na base de partilhar não só conversa e mesa, mas também vida e acção social, crescer em confiança para pôr sobre a mesa as diferenças: o que não temos em comum e inclusive nos parece, por vezes, incompatível. 3. Em terceiro lugar, que cada religião faça autocrítica publicamente, reconhecendo o lastro da história que transportamos, uma trajectória com riquezas e penúrias, em que por vezes atraí-

çoámos a tradição fundacional de cada religião. 4. Em quarto lugar, com base nos três passos anteriores, que não se dão num dia nem num mês, começar a construir um horizonte comum de linguagem e diálogo, não para elaborar forçada e sincreticamente uma espécie de esperanto das religiões, mas para nos deixarmos mutuamente transformar. 5. Finalmente, todo este processo ficaria incompleto, se não partilhasse a fundo o elemento que podemos chamar, se se não interpretar mal a palavra, mistério ou místico. Não partilhar apenas a mesa, a acção e o diálogo, mas o silêncio: poder estar em comunhão no silêncio contemplativo, para que o mistério que penetra, envolve e transcende todas as religiões nos conduza a uma espiritualidade, que está para lá delas todas”.

A causa de Deus é, pois, a causa do homem. Por isso, a ortopraxis tem prevalência sobre a ortodoxia. Isso foi visto concretamente por Gotthold Ephraim Lessing na sua obra clássica *Nathan, o Sábio*, que apareceu em 1779, sendo representada pela primeira vez em Berlim em 1783 e que constitui, segundo H. Schmidinger, “um dos textos

determinantes de toda a história espiritual e cultural que deu origem à ideia europeia de tolerância”.

É uma parábola que ali se representa. O sultão Saladino perguntou ao judeu Melquisedech qual das três Leis ou religiões – a judaica, a islâmica, a cristã – julgava ser a verdadeira. O judeu respondeu precisamente com a parábola dos três anéis.

Houve uma vez um homem grande e rico que entre as jóias preciosas do seu tesouro possuía um anel belíssimo e ultraprecioso, que precisamente por isso deveria ficar para sempre na posse dos seus descendentes, e aquele dos filhos em cujo poder se encontrasse deveria ser honrado e reverenciado como o maior.

O descendente imediato ordenou o mesmo, e o anel passou de mão em mão a muitos sucessores, até que por último chegou a um que tinha três filhos tão bons e virtuosos e obedientes ao pai que este os amava com amor igual. Os três, desejosos cada um de ser o mais honrado e venerado, pediam como melhor sabiam ao pai já velho que, quando chegasse a hora derradeira da morte, lhes deixasse o anel.

O pai, porque os amava a todos por igual e não sabia a qual deixá-lo, quis satisfazer os três e,

para isso, secretamente encarregou um grande mestre ourives que fizesse mais dois anéis tão semelhantes ao primeiro que nem ele próprio fosse capaz de distingui-los e saber qual era o verdadeiro.

Ao chegar a hora, entregou a cada um dos filhos, secretamente e sem que os outros dois soubessem, um anel.

Querendo, pois, cada um tomar posse da herança e da honra de ser o maior, os três exibiram os anéis. Mas eles eram realmente tão parecidos que era impossível saber qual era o verdadeiro.

Deste modo, concluiu o judeu Melquisedech, “a questão ficou pendente, e assim continuou até hoje, sem se poder determinar quem é o verdadeiro herdeiro do pai. E assim, senhor meu, digo-vos acerca das três Leis (ou religiões) dadas por Deus Pai aos três povos: cada um crê possuir e observar a sua herança, a sua verdadeira Lei e os seus mandamentos rectamente. Mas quem seja o que objectivamente a tem, isso é, como quanto aos anéis, questão em suspenso”.

Confrontado com a questão dos três anéis, símbolo das três religiões monoteístas, – podemos, no

entanto, estender a parábola às outras religiões –, não se é capaz de decidir qual é o verdadeiro. Mas fica a mensagem para os filhos de que acabem com todo o conflito, pois o Pai ama de igual modo os três. Decisivo é que mostrem a verdade da fé mediante as boas obras e o amor. Critério essencial da verdade de uma religião é o seu compromisso com os direitos humanos e a realização plena do homem.

Afinal, antes, havia só um anel e, agora, há três, e isso constitui um enriquecimento. Que haja multiplicidade de religiões é também uma riqueza. As religiões são caminhos de Deus para o homem e do homem para Deus. Os caminhos são muitos, e todos, desde que sejam a favor do ser humano, levam a Deus. As religiões são apenas mediações, e só na plenitude da consumação da história se manifestará a verdade toda.

Entretanto, enquanto não chega a plenitude, impõe-se o respeito mútuo, o diálogo sincero e sobretudo o combate comum pela dignidade, pela justiça e pela paz a favor de todos dos homens e mulheres, irmãos e irmãs. É uma vergonha para a humanidade e para as religiões que os homens

continuem a humilhar-se e a matar-se em nome de Deus.

A identidade não é dada à partida. Ela é mais ponto de chegada do que de partida. Neste sentido, pode discutir-se, mas é sugestiva, a comparação feita pelo célebre filósofo E. Lévinas entre Ulisses e Abraão como figuras paradigmáticas da relação com o outro.

Ulisses, depois da Guerra de Tróia, de volta a casa, vive a aventura de encontros múltiplos com outros, experiências variadas. Travou combates, enfrentou obstáculos sem fim, conheceu o diferente. Coberto de vitórias e glória, regressa. Mas, chegado a casa, mesmo disfarçado, “diferente” do Ulisses que partira, é ainda o “mesmo”, que o seu cão, pelo faro, e Penélope, pelo amor, reconhecem. Ulisses representa o herói do regresso, que contactou com o diferente apenas para, num mundo domesticado e assimilado, reduzi-lo ao mesmo.

Abraão ouviu uma voz que o chamava, e partiu da sua terra, para nunca mais voltar. A sua viagem vai na direcção do novo, do não familiar, do diferente, do Outro. Ninguém o espera num regresso ao ponto de partida. Há só uma palavra

de promessa que o chama para um futuro sempre mais adiante. Abraão ouve, caminha, transcende. A sua identidade transfigura-se a cada passo, é processual, histórica. Rompe com o passado, e o seu êxodo vai no sentido de um futuro imprevisível e novo.

A identidade não é estática, fixa, determinada de uma vez para sempre. Num mundo global cada vez mais multicultural e multi-religioso, é urgente repensar a identidade sempre a caminho, no quadro de múltiplas pertenças, e, para lá do multiculturalismo e do multi-religioso, que sublinham o “multi”, avançar para o diálogo inter-cultural e inter-religioso, sublinhando o prefixo “inter”, que implica um caminho de interacções múltiplas, sendo a identidade mais uma meta do que um ponto de partida, num horizonte que sempre se desloca na medida em que se marcha para ele. O seu símbolo é mais Abraão do que Ulisses.

Há sempre quem tenha receio de, no diálogo, perder a identidade. Trata-se de um puro erro antropológico. De facto, a identidade é sempre mediada pela alteridade em reciprocidade. No diálogo, só a identidade narcisista é destruída;

a identidade autêntica sai enriquecida. Esta, como escreve Torres Queiruga, “não está nunca no passado morto, mas à frente, no futuro de Deus, que é sempre apelo à conversão e promessa de uma maior plenitude”.

OBRAS DE REFERÊNCIA

- A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2006.
- A. Torres Queiruga, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander 2005.
- Hans Küng, *Was ich glaube*, Munique 2009.
- Johann Figl (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003.
- Juan J. Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, 2004.
- J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 2006.
- J. de Sahagún Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid 1999.

Estado da Arte

8

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2010

