

}2.3.

Experiência religiosa e linguagem teológica

Diálogo inter-religioso e a teologia contemporânea

José Pedro Angélico*

«Uma tensão que existe em quase todas as formas de religião situa-se entre a explicação e o mistério, entre a convicção de que algo foi comunicado pelo divino (revelante) e o sentimento de que, ainda assim, Deus está infinitamente mais além da nossa imaginação.»¹

Talvez nunca como hoje se imponha, como árdua e urgente tarefa, o diálogo inter-religioso. O processo acelerado de unificação do mundo², que se consolidou com a queda das grandes ideologias, acentuou, paradoxalmente, as diferenças civilizacionais. O teólogo egípcio Giulio Girardi sustenta a tese de

* Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia do Porto, Centro de Estudos do Pensamento Português.

¹ D. Brown, *God and Mystery in Words. Experience through Metaphor and Drama*, Oxford 2008, 22.

² Cf. Giulio Girardi, *Teología de la Liberación y refundación de la esperanza*, Barcelona 2004, 7.

que, nesse processo, dois projetos civilizacionais se enfrentam. É nesse novo contexto geopolítico e geocultural que se joga o sentido da história moderna.

«O conflito entre dois projetos de civilização, o do império e o dos povos, que marca o processo de globalização neoliberal, é a forma que assume mais claramente hoje em dia o conflito Norte-Sul. É o momento culminante do enfrentamento que atravessa toda a história humana, entre o direito da força e a força do direito.»³

Em 1993, Samuel Huntington trazia à luz uma conferência do ano anterior⁴, na publicação periódica do *Council on Foreign Relations* (New York), que posteriormente, em 1996, desenvolveria numa publicação monográfica mais ampla⁵. Esse artigo tinha como tese fundamental a seguinte hipótese:

«A minha hipótese é que a fonte fundamental de conflito neste novo mundo não será primeiramente ideológica nem económica. As grandes divisões entre a humanidade e a fonte dominante de conflitos serão culturais. Os Estados-nação continuarão a ser os atores mais poderosos em assuntos mundiais, mas os principais conflitos da política global ocorrerão entre países e grupos de diferentes civilizações. O choque de civilizações dominará a política global. As falhas geológicas entre civilizações serão as frentes de combate do futuro.»⁶

Depois de identificar os grandes grupos civilizacionais⁷, que se diferenciam real e estruturalmente por uma «história, linguagem, cultura, tradição e, mais importante, religião»⁸, o académico de Harvard defende que tais diferenças são de tal forma produto de uma cristalização centenária que se torna difícil, ou até mesmo impossível, a sua dissolução. Afirma, porém, que o conflito não é uma inevitabilidade, como tampouco é necessariamente a violência uma consequência sua, mas ainda assim reclamando da memória histórica a

³ *Ibid.*, 8.

⁴ Cf. S. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs* (Summer 1993) 22-49.

⁵ Cf. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the remaking of World Order*, New York 1996.

⁶ S. Huntington, "The Clash of Civilizations", 22.

⁷ «Civilization identity will be increasingly important in the future, and the world will be shaped in large measure by the interactions among seven or eight major civilizations. These include Western, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu, Slavic-Orthodox, Latin American and possibly African civilization. The most important conflicts of the future will occur along the cultural fault lines separating these civilizations from one another» [*Ibid.*, 25].

⁸ *Ibid.*, 25.

afirmação de processos de encontro civilizacionais não raro violentos⁹. E esta seria a primeira razão para postular a nova configuração do conflito.

Em segundo lugar, afirma Samuel Huntington que não só assim será em razão dessas diferenças estruturais, mas também pela potenciação contextual de um já em curso estreitamento do mundo¹⁰. Causa ou efeito dessa contração das distâncias, a facilidade dos movimentos migratórios por todo o globo anuncia a transubstanciação das identidades culturais, que passam a alicerçar-se num sentido de pertença mais religioso do que espacial¹¹. Nesse sentido, quiçá fruto de uma nostalgia do paraíso perdido, o fascínio que o Ocidente exercia sobre outros polos civilizacionais entrou já em processo de retorno, chegando-se a falar por exemplo de *asianização* do Japão¹².

O que nesta tese parece indiscutível, e até um certo ponto razoável, é aquilo que se pode querer dizer com o seguinte raciocínio: «Ainda mais do que a etnia, a religião é fator de discriminação acentuada e exclusiva entre pessoas. Uma pessoa pode ser meio-francesa e meio-árabe, simultaneamente até de dupla cidadania. Mas é mais difícil ser meio-católica e meio-muçulmana»¹³. E o argumento segue assim:

«As falhas geológicas entre civilizações estão a tomar o lugar das fronteiras ideológicas e políticas da Guerra Fria como ignição de crises e derramamento de sangue. A Guerra Fria começou quando a Cortina de Ferro dividiu, política e ideologicamente, a Europa. A Guerra Fria acabou com o fim da Cortina de Ferro. Assim que a divisão ideológica da Europa desapareceu,

⁹ «These differences are the product of centuries. They will not soon disappear. They are far more fundamental than differences among political ideologies and political regimes. Differences do not necessarily mean conflict, and conflict does not necessarily mean violence. Over the centuries, however, differences among civilizations have generated the most prolonged and the most violent conflicts» [*Ibid.*, 25].

¹⁰ «The world is becoming a smaller place» [*Ibid.*, 25].

¹¹ «Third, the processes of economic modernization and social change throughout the world are separating people from longstanding local identities. They also weaken the nation state as a source of identity. In much of the world religion has moved in to fill this gap, often in the form of movements that are labeled "fundamentalist". Such movements are found in Western Christianity, Judaism, Buddhism and Hinduism, as well as in Islam. In most countries and most religions the people active in fundamentalist movements are young, college-educated, middle-class technicians, professional and business persons. The "unsecularization of the world", George Weigel has remarked, "is one of the dominant social facts of life in the late twentieth century". The revival of religion, "la revanche de Dieu", as Gilles Kepel labeled it, provides a basis for identity and commitment that transcends national boundaries and unites civilizations» [*Ibid.*, 26].

¹² Cf. *ibid.*, 26.

¹³ *Ibid.*, 27.

a divisão cultural da Europa entre Cristianismo Ocidental, por um lado, e Ortodoxo e Islão, por outro lado, reemergiu.»¹⁴

Não obstante uma certa razoabilidade na análise estrutural do choque de civilizações, todo o discurso parece encaminhar-se para a única conclusão a que o autor pretende chegar, de tonalidade mais ou menos cruzadística: «O Islão tem fronteiras sangrentas»¹⁵. Todo o capítulo que diz respeito às falhas geológicas entre as civilizações ocupa-se, na sua grande maioria, da sua preocupação fundamental que é a ameaça muçulmana¹⁶. Se com uma outra hipótese¹⁷, de sabor conclusivo, articularmos o recentíssimo apelo de Francisco, no discurso aos membros do Corpo Diplomático acreditado junto da Santa Sé¹⁸, veremos quão fácil seria cair na falácia de considerar toda a argumentação de Samuel Huntington como profecia cumprida.

Na verdade, entre o *Je suis Charlie* e o *Je suis Ahmed*, que se têm vindo a multiplicar por estes dias, há uma questão de fundo que, mal interpretada, parece minar a reflexão do académico de Harvard, por um lado, e da opinião pública, por outro: são as diferenças (religiosas) necessariamente fonte de conflito violento?

Paul Valadier, percebendo um preconceito na base da análise presente em *O Choque das Civilizações*, afirma o seguinte:

«Haveria que admitir que as diferenças religiosas não são fruto do acaso, de superficialidades vazias ou produto de poderes despóticos (de líderes religiosos ou aparatos eclesiásticos), de aberrações intelectuais das quais um espírito ilustrado e externo conheceria as motivações inconfessáveis. Haveria que admitir que têm sentido, sob a condição de que elas mesmas aceitem justificar-se e passar pela pedra da crítica mútua. E haveria que admitir também

¹⁴ *Ibid.*, 29-30.

¹⁵ «Islam has bloody borders» [*ibid.*, 35].

¹⁶ Cf. *ibid.*, 29-35.

¹⁷ «The next world war, if there is one, will be a war between civilizations» [*ibid.*, 39].

¹⁸ «Com amargura, constatamos as consequências dramáticas desta mentalidade da rejeição e da "cultura da servidão" no contínuo alastrar dos conflitos. Como uma verdadeira e própria guerra mundial combatida por pedaços, tais conflitos tocam, embora sob diferentes formas e intensidade, várias áreas do planeta, a começar pela vizinha Ucrânia, tornada dramático teatro de confronto e para a qual almejo que, através do diálogo, se consolidem os esforços em ato para fazer cessar as hostilidades e que as partes envolvidas empreendam o mais rapidamente possível, num renovado espírito de respeito pela legalidade internacional, um sincero caminho feito de confiança mútua e reconciliação fraterna que permita superar a presente crise» [*Discurso do Papa Francisco aos Membros do Corpo Diplomático Acreditado junto da Santa Sé* (12/01/2015), consultado in: www.vatican.va, a 13 de janeiro de 2015, pelas 12h40]. Cf. J. McElwee, "Francis cries out for end to 'true world war fought piecemeal'", *National Catholic Reporter* (jan. 12, 2015).

que essas diferenças são uma riqueza da humanidade, da mesma forma que as diferenças na arte, nas criações culturais de todo o tipo, em sistemas políticos e sociais, tal como nos mostra a antropologia a extraordinária diversidade e riqueza. Com efeito, ao mesmo tempo que há que reconhecer que essas diferenças podem sempre endurecer-se em oposições estéreis, tomarem-se fortaleza de afirmações fundamentalistas, converterem-se em armas protetoras de si de ataque contra o outro.

Mas a percepção desta inevitável ambiguidade reclama atenção; atenção, em primeiro lugar, a si mesmo, aos deslizos da própria religião para o fanatismo e para a agressividade, e com a sua própria forma de entender e viver a crença. Diremos ainda que, não pertencendo desgraçadamente a ninguém o privilégio da violência, a irreligião não constitui uma fortaleza segura contra tais derivas, como o mostrou abundantemente o século XX.»¹⁹

Resgatados, portanto, de uma análise afunilada da violência a que se tem assistido, seria necessário perguntar: como pode o fenómeno religioso, na sua diversidade, contribuir para o que denominaríamos de teologia política de paz? Ou então: como podem as religiões emergir como solução de um problema (aparentemente) por elas originado?

Anselmo Borges considera que «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»²⁰. Ora, creio que onde há verdadeira revolução, há também autêntica evolução. E por evolução entenda-se, aqui, um processo de crescente humanização, que haveria de coincidir com um acolhimento do outro na sua diferença²¹. Por isso, diz Anselmo Borges que «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 as religiões»²².

¹⁹ P. Valadier, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva Alianza entre razón y fe*, Madrid 2001, 212-213.

²⁰ A. Borges, *Religião e Diálogo Inter-Religioso*, Coimbra 2010, 5.

²¹ No contexto de uma difícil articulação entre identidade e diferença, que é o que caracteriza ambiguidade potenciadora de praticamente todas as formas de violência, «(...) entende-se como, por medo, ignorância, designios 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» [*Ibid.*, 12].

²² *Ibid.*, 12.

Não sendo como muçulmano nem como judeu, mas sim como cristão, que creio e penso, não pode contudo esta reflexão funcionar como uma sorte de parametrização do diálogo inter-religioso à católica, mas unicamente como contributo para o encontro de uma assembleia maior que as fronteiras do dogma.

Portanto, somente se legitima aqui uma oferta não impositiva do que por diálogo (inter-religioso) se pode entender a partir da mundividência cristã. Nesse sentido, começaria por perguntar: o que pode impedir o cristianismo de se lançar num diálogo inter-religioso fecundo? Em segundo lugar: que elementos são oferecidos pela revelação cristã para uma compreensão da experiência teologal, em contexto de pluralismo religioso? Por fim: que contributo pode autenticamente o cristianismo oferecer a uma coexistência pacífica entre culturas e religiões?

Revelação e teologia – dificuldades ou obstáculos

Já no início da passada centúria se sentia, em ambiente eclesial e teológico católico, uma certa tensão. Diferentemente do que era para a grande maioria algo inquestionável – desde o literalismo bíblico à fixidez dogmática – redescobriam alguns teólogos, como Alfred Loisy ou George Tyrrell, o que mais tarde viria a ser assumido, ainda que de forma relativamente discreta, pelo próprio II Concílio do Vaticano²³: a revelação é dinâmica e a sua base é de uma tradução histórica da instituição de uma relação teologal. Expressões como as seguintes causavam, por isso, um certo amargo de boca: «A revelação não é um ditado, mas um 'mostrar-se'. Deus fala por atos e não por palavras»²⁴; ou então: «A revelação pertence mais à categoria da intuição do que da expressão»²⁵. Do que se tratava, com efeito, era de uma recusa da compreensão proposicional da revelação. É certo, também, que era essa a doutrina oficial que se vinha arrastando, desde o Concílio de Trento²⁶ (1545-1563) até descansar no I Concílio do Vaticano²⁷ (1869-1870) com os seus anátemas.

²³ Cf. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione *Dei Verbum* [=DV], promulgada a 18 de novembro de 1965 (cf. AAS 57, 978). Cf. J. de Sousa, "A doutrina de G. Tyrrell sobre a revelação e os textos preparados para o Concílio Vaticano II", *Didaskalia* 1 (1971) 107-136.

²⁴ «Revelation is not a statement, but a 'showing'. God speaks by deeds not by words» [G. Tyrrell, *Through Schylla and Charybdis: or, the Old Theology and the New*, London 1907, 287].

²⁵ «Revelation belongs rather to the category of impressions, than to that of expression» [*ibid.*, 280].

²⁶ Cf. Dz., 783-786 [Dz. = H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morus*, Barcelona 1963].

²⁷ Cf. Dz., 1781-1820.

O ambiente não era, portanto, *muito católico* para alguns teólogos, como estes, a quem os documentos do início do século viriam a rotular de modernistas, condenando-os veementemente: *Pascendi* (1907)²⁸, *Lamentabili* (1907)²⁹ e, por fim, o Juramento Anti-Modernista (1910)³⁰. O documento *Lamentabili*, preparado pelo Santo Ofício e promulgado por Pio X, condenava precisamente a afirmação de que a «revelação, objeto constitutivo da fé católica, não tinha acabado com a morte do último apóstolo»³¹.

Apesar de já distante, a ideia de uma revelação acabada e definitiva, entendida tão-somente a partir do seu «processo de progressiva verbalização»³², talvez habite ainda o mais profundo da consciência teológica cristã. Antevejo que possa ser em torno da categoria de revelação que mais obstáculos e dificuldades se ergam e, assim, se impossibilite de raiz um sereno e fecundo diálogo entre o cristianismo e as outras religiões. Seria necessário perceber, em primeiro lugar, que existe uma aporia que atravessa por dentro toda e qualquer afirmação de fé numa determinada revelação. Para uma religião que se crê fundada sobre uma revelação, essa é a definitiva e todas as outras são provisórias ou, até mesmo, falsas. Para o crente numa revelação última e definitiva, todas as outras são penúltimas e provisórias³³. Não podendo aquele que acredita, sob pena de deixar de acreditar, assumir, por falsa modéstia ou débil convicção, a fé do outro, resta tão-somente à teologia tentar perceber, ou repensar, o que entende por Revelação³⁴.

Experiência teologal e linguagem teológica – possibilidades e desafios

Que o ser humano possa fazer a experiência do sagrado, ou com o divino, é algo que não só a história das religiões, mas as mais diversas manifestações da humanidade, desde as representações artísticas à literatura, de alguma forma o comprovam.

Outra coisa bem diferente é que essa experiência possa ser tematizada, do ponto de vista doutrinal e teológico, de forma unívoca. Com tal afirmação

²⁸ Cf. Pius PP. X, *Litterae Encyclicae 'Pascendi Dominici Gregis' de modernistarum doctrinis* [cf. Dz., 2071 ss.]

²⁹ Cf. Pius PP. X, *Syllabus 'Lamentabili Sane Exitu'* [cf. Dz., 2001 ss.].

³⁰ Cf. Pius PP. X, *Motu Proprio 'Sacrorum Antistitum'* [cf. Dz., 2145 ss.].

³¹ Cf. Dz., 2021.

³² Cf. A. Torres Queiruga, *La Revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 38.

³³ Cf. P. Tillich, *Systematic Theology I: Reason and Revelation, Being and God*, Chicago 1951.

³⁴ Cf. D. Lane, *Stepping Stones to Other Religions. A Christian Theology of Inter-Religious Dialogue*, Dublin 2011, 204-234.

não se pretende reduzir o momento proposicional da experiência teologal a uma espécie de niilismo conceptual, como se, em última instância, não fosse de modo algum possível algo dizer dessa experiência. A bem da honestidade intelectual, que bem poderia ser dita em termos de *humildade socrática*, haveria porém que prestar atenção às chamadas de atenção que o processo histórico dos últimos séculos, e particularmente da passada centúria, nos tem vindo a dirigir. O fim do cristianismo pré-moderno³⁵, que se deu fundamentalmente em razão de uma mudança de paradigma quanto à compreensão do real, permitiu que no horizonte se começasse a desenhar uma interrupção, que viria a tomar corpo já no nosso tempo. Não só o encontro multicultural potenciado pela abertura da Europa a novos mundos, como também a nova grelha de interpretação da filosofia moderna, na amplitude dos seus esquemas e sistemas, potenciou que paulatinamente fosse o cristianismo entrando em crise na sua própria autocompreensão: a de uma revelação divina acabada e definitiva.

Chegado ao umbral do terceiro milénio, o cristianismo encontrou-se com o que Lieven Boeve sucintamente caracteriza ser o seu maior desafio: «No contexto pós-moderno, a pretensão de verdade evidente por si mesma vê-se interrompida tanto desde uma perspetiva sociocultural como filosófica»³⁶. Neste sentido, a primeira necessidade da reflexão teológica será a de perceber o contexto em que se encontra:

«Desde uma perspetiva *sociocultural*, o contexto pós-moderno nos países ocidentais caracteriza-se, no que diz respeito ao religioso, pela secularização ou destradicionalização, pela individualização e pela pluralização. Ao longo dos anos, isto mudou o panorama religioso dramaticamente. Até meados do século XX, a pertença e a identidade religiosa cristã eram quase uma obviedade em grandes zonas da Europa. Estruturalmente falando, pertença e identidade são muito mais reflexivas do que antes. Numa medida muito maior do que antes, as pessoas escolhem agora as suas identidades e o modo como vivem as suas afiliações. Simultaneamente produziu-se uma pluralização religiosa, não só pela migração, mas também pela comunicação mundializada. Esta pluralização tornou-se mais visível do que era anteriormente. Devido a estas influências, o contexto europeu pode considerar-se *pós-cristão e pós-secular*.»³⁷

³⁵ Cf. A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000, 17-21.

³⁶ L. Boeve, "La ortodoxia en el contexto posmoderno. La interrupción de la pretensión de verdad del cristianismo", *Concilium* 355 (2014) 83.

³⁷ *Ibid.*, 85.

Do ponto de vista sociocultural, portanto, «interrompeu-se o modo diáfano da construção da identidade cristã individual e comunitária»³⁸, pelo que o cristianismo que se bebia com o *leite da mãe* já não existe ou, na melhor ou na pior das hipóteses, encontra-se em vias de extinção. Tal estado constitui a sua crise maior, talvez somente comparável, historicamente, ao difícil e dolente parto dos primeiros séculos na bacia mediterrânica, ou, espacialmente, às regiões do globo onde, ontem e hoje, não significa mais do que uma minoria sem grande impacto cultural.

Do ponto de vista filosófico, a pós-modernidade caracteriza-se principalmente pela crítica, ou até mesmo recusa, da metafísica e das grandes narrativas. Esta crítica, que encontramos fundamentalmente em autores tão conhecidos como J. Derrida ou J.-F. Lyotard, defende que, frente à violência metafísica da totalidade, que até um certo ponto, e até mesmo nas suas versões modernas como a hegeliana, patrocinaram ideologicamente as atrocidades da passada centúria, é fundamental afirmar a marginalidade, como liminalidade, e a alteridade enquanto modos diferentes de ser. Nesse processo, interrompe-se também a pretensão de verdade do cristianismo entendida como trama sobre a qual se escreve a *Grande Narrativa* da História. Considerando que este processo se opera também por uma saturação da razão tecnocientífica e por um desencanto com as grandes ideologias, pode observar-se simultaneamente um retorno do religioso³⁹. Não se pense, todavia, que se trata de um retorno ao mesmo. O que filosoficamente se postula é a religiosidade mais além, ou mais aquém, da religião, das suas instituições, corpos doutrinários e códigos de linguagem, como bem explica Lieven Boeve:

«Nas suas narrativas, doutrinas, práticas e instituições, as tradições religiosas determinam, domesticam e, assim, esquecem o que está em jogo no "religioso": a abertura radical ao *différend*, à alteridade, ao acontecimento. A linguagem não é considerada como espaço de mediação, mediante o qual se potenciam as relações religiosas com o transcendente. Pelo contrário, a linguagem é considerada como o fracasso radical do modo de tratar adequadamente com o transcendente.»⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, 86.

³⁹ Cf. os seguintes títulos como sugestão de aprofundamento da questão: G. Vattimo – J. D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Barcelona 2010, 49-74 e 75-134; J. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa 2003, 163-206; J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988, 99-119; Id., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander 1999; L. González-Carvajal Santabábara, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander 1992, 176-178.

⁴⁰ L. Boeve, "La ortodoxia en el contexto posmoderno", 88.

Face a esta interrupção, agora de cariz filosófico, da pretensão de verdade do cristianismo, que fere a estrutura da sua autocompreensão enquanto religião da revelação definitiva e acabada, três reações teológicas emergem como possíveis: 1) afirmar a ortodoxia (radical) como contracultura e antídoto para os males do tempo ou, como diz o teólogo flamengo, como «remédio contra os falhanços do contexto»⁴¹; 2) ceder à convicção da impossibilidade de se assumir uma identidade cristã; e, por fim, 3) abrir-se à verdade de uma tradição «e à sua capacidade de construir a identidade, sem absolutizar ou abarcar esta verdade»⁴². Neste sentido, a terceira via, que segundo Lieven Boeve e o nosso próprio juízo é a preferível⁴³, implica assumir uma atitude que tem em conta alguns pressupostos: 1) ser cristão é fundamentalmente uma opção, não só porque agora se encontra potenciada pela interrupção sociocultural imposta pelo contexto, que é de pluralidade religiosa, mas também e principalmente pela sua própria natureza: bastaria uma passagem ligeira pela literatura neo-testamentária para nela perceber a dinâmica de liberdade que implica a opção do seguimento de Jesus de Nazaré; 2) a dinâmica de liberdade implica uma iniciação ampla nos mistérios da fé em ordem à sua apropriação consciente e reflexiva, e nunca reativa ou meramente emotiva; 3) tal apropriação, que se diz teologicamente como *opção fundamental*, tem na sua estrutura interna o momento da autocrítica e da abertura ao transcendente.

É precisamente no coração da experiência que está na base da *opção fundamental*, desde a sua aurora aos seus crepúsculos, que reside o nó do problema teológico. A liberdade de uma opção que compreende a autocrítica e a abertura permanente, como condições suas de possibilidade, implica necessariamente a consciência de uma distância nunca de todo superável, entre a experiência teológica e a linguagem teológica. Por isso, absolutizar a segunda pode significar, de facto, mirar e condicionar a primeira.

Desde a sua estrutura cultural e religiosa plural, Raimon Panikkar ofereceu-nos, em vários momentos da sua vasta obra teológica, elementos sobre estas duas dinâmicas que se tocam, mas nem por isso se podem reduzir uma à outra: o discurso sobre Deus⁴⁴ e a experiência de Deus⁴⁵. Numa dessas obras, de carácter mais espiritual do que académico, começa por dizer:

«A experiência da humanidade, expressa através de inumeráveis tradições – tanto orais como escritas –, chamou ao que costumamos denominar

⁴¹ *Ibid.*, 90.

⁴² *Ibid.*, 93.

⁴³ Cf. *ibid.*, 95.

⁴⁴ Cf. R. Panikkar, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona 1998, 25-40.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 41-79.

"Deus" com muitos nomes e, quase unanimemente, nomeou e entendeu Deus como símbolo, como nome, e não como conceito.

A origem sânscrita da palavra "Deus", *dyau* (dia), sugere o brilho, a luz, a divindade (como em grego *theos*). A luz permite ver e dá a vida. Não sem motivo, Sol é aceite universalmente – também no catolicismo – como um dos símbolos divinos.⁴⁶

Serve o anteriormente citado para deixar claro, tanto quanto possível, que a questão de Deus diz mais respeito à Realidade e à sua experiência do que propriamente à cristalização conceptual ou dogmática do que dela se percebe ou experencia⁴⁷. Nesse sentido, para que «o discurso sobre Deus possa ter sentido e resultar fecundo, para viver uma vida mais plena e livre», o teólogo catalão aponta nove princípios, que quase diríamos como pressupostos metodológicos e epistemológicos, que nos alertam para o cuidado a ter quando se chega ao momento de estabelecer um discurso teológico sobre a experiência teologal:

- (1) Não se pode falar de Deus sem o prévio silêncio interior;
- (2) É um discurso peculiar e irreduzível a qualquer outro discurso;
- (3) É um discurso de todo o nosso ser;
- (4) Não é um discurso sobre nenhuma Igreja, Religião ou Crença;
- (5) É um discurso sempre mediado por alguma crença;
- (6) É um discurso sobre um símbolo e não sobre um conceito;
- (7) É um discurso polissémico que nem analógico pode ser;
- (8) Deus não é o único símbolo do divino;
- (9) É um discurso que volta necessariamente ao silêncio⁴⁸.

Para que não se abata sobre este novenário a desconfiança da ortodoxia sobre o seu potencial de heterodoxia ou sincretismo, relativismo ou ligeireza conceptual e dogmática, ou até mesmo de uma pós-moderna atitude de assimilação mais ou menos acrítica de elementos estranhos à tradição cristã, convidamos do inquestionável dessa mesma tradição discursos que não nos

⁴⁶ *Ibid.*, 27.

⁴⁷ «La cuestión sobre Dios no es primariamente la cuestión sobre un Ente, sino la cuestión sobre la Realidad. Si "la cuestión sobre Dios" deja de ser la cuestión central de la existencia ya no es la cuestión sobre Dios, y ésta se desplaza hacia la problemática que ha ocupado su lugar. No se discute si *existe* un Alguien o un Algo con tales o cuales atributos. Se pregunta por el sentido de la vida, el destino de la tierra, la necesidad o no de un fundamento; se pregunta, sencillamente, por aquello que para cada cual es la última pregunta, o por qué no la hay» [*ibid.*, 28].

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 29-40.

deslegitimam. Tudo se poderia quicá resumir a uma passagem do *Sermão 52* de Santo Agostinho:

«Que coisa pode então dizer-se sobre Deus? Se, com efeito, declaras que podes dar uma definição, essa não será a definição de Deus. Se declaras ter compreendido o que é Deus, significa que compreendeste qualquer outra coisa e que não é Deus. Se declaras tê-lo compreendido com o pensamento, então tal pensamento voltou a enganar-te. Portanto, se compreendeste não é Deus. Porque falais então daquilo que não podeis compreender?»⁴⁹

Consciente da dificuldade de tradução da experiência em discurso, Panikkar afirma que ao silêncio interior prévio corresponde, depois de proferida a palavra, um silêncio no qual esta vai descansar:

«Um Deus puramente transcendente, à parte de qualquer contradição interna de qualquer discurso sobre ele (como falar do puramente transcendente?), converter-se-ia em hipótese supérflua, quando não perversa, e obscureceria a imanência divina destruindo a transcendência humana. O mistério divino é inefável e nenhum dizer o descreve.

(...) O silêncio é a matriz de toda a palavra autêntica. Do silêncio primordial surgiu o *logos*, escreveu Santo Ireneu. O silêncio é a encruzilhada entre o tempo e a eternidade.»⁵⁰

Contudo, a essa «experiência pura, instante vivencial, experiencial, imediato»⁵¹, seguem-se três momentos que se podem distinguir, mas não separar: a sua memória, a sua interpretação e a sua receção num mundo cultural. Assim afirma:

«Este complexo quadridimensional da experiência, que é sempre pessoal, pode comunicar-se por 'contágio' (ressonância), amor, assimilação, educação, ou outros meios que incluam a participação subjetiva; mas não por mera extrapolação de conceitos objetivos como se fosse uma entidade formal. Daí que não possa haver uma *mathesis universalis* das experiências humanas e, por isso, da interculturalidade.

⁴⁹ «Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?» [Augustinus Hipponensis, *Sermo 52, 16*: PL 38, 360].

⁵⁰ R. Panikkar, *Iconos del Misterio*, 40.

⁵¹ *Ibid.*, 46.

Foram, com efeito, as grandes experiências as que forjaram as diversas culturas da humanidade e da sua história. Indiscutivelmente, a receção de uma experiência no contexto de uma determinada tradição condiciona a interpretação que se faz dessa experiência. As grandes tradições surgem, geralmente, a partir de experiências extraordinárias que se recebem amiúde como revelação. A memória permite que a interpretação perdure e se transmita; interpretação que, por seu turno, está condicionada pela cultura em que foi recebida.»⁵²

Percebida esta estrutura dinâmica (e a um tempo complexa) da experiência humana, que é onde a experiência teologal acontece, haveria que reconhecer que «não há religião sem linguagem e a linguagem é já cultura»⁵³. Ora, independentemente da convicção profunda que decorre da credibilidade que nos pode sugerir a revelação cristã, haveria que prestar atenção a uma advertência de Raimon Panikkar:

«Durante dois mil anos, a linguagem cristã foi a linguagem bíblica, recebida e interpretada predominantemente dentro do contexto helénico. Por *linguagem* entendo não somente uma língua, uma estrutura gramatical, mas o horizonte de inteligibilidade que através da linguagem se comunica. Esta linguagem tem de ser compreendida, transmitida e eventualmente traduzida. Há portanto uma tripla mediação que nos impede de absolutizar qualquer afirmação humana.»⁵⁴

Apontamentos teológicos sobre o diálogo inter-religioso

Para uma consciência cristã, a experiência possível de Deus pode traduzir-se com palavras tão densas quanto estas que a literatura neotestamentária nos sugere⁵⁵: «Pois nele vivemos, nos movemos e somos» (Act 17, 28); «A Deus nunca ninguém o viu» (Jo 1, 18); «Para que Deus seja tudo em todos» (1 Cor 15, 28). Tudo isto é sustentado por uma experiência de *revelação universal e irrestrita*⁵⁶, como o formularia Andrés Torres Queiruga. A essa revelação corresponde um amor criador e salvador infinito, fonte de fraternidade universal e impulso para o diálogo:

⁵² *Ibid.*, 46-47.

⁵³ *Ibid.*, 47.

⁵⁴ *Ibid.*, 93.

⁵⁵ Seguimos as sugestões de R. Panikkar: cf. *ibid.*, 100-104.

⁵⁶ Cf. A. Torres Queiruga, *La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas*, Barcelona 2013, 158-159.

«Na universalidade do amor criador e salvador de Deus encontramos a primeira e verdadeira base de um diálogo, marcado pelo respeito, como todos os seres humanos e, de modo particular, com aqueles que pertencem a outras tradições religiosas. A consciência cristã sabe que o Deus anunciado por Jesus é pai de todos os seres humanos, é um Deus que cria por amor e ama todas e cada uma das suas criaturas, pelo que "não houve desde o começo do mundo um só homem ou uma só mulher que não nascessem amparados, habitados ou impulsionados pela sua revelação e pelo seu amor incondicional". As religiões da humanidade fizeram, cada uma a seu modo, esta descoberta e deram-lhe uma configuração social, tornando-se um caminho de encontro com Deus para os que honestamente as praticam.»⁵⁷

Por isso, num contexto de pluralidade ou multiculturalidade, existem algumas condições sem as quais não é possível um verdadeiro e autêntico diálogo entre religiões: (1) respeitar o outro na sua diferença; (2) permanecer fiel à própria identidade; (3) esforçar-se por «encontrar uma base comum, um critério comum, sobre o qual os parceiros possam estar de acordo»⁵⁸. Acreditamos, profundamente, que esse termo comum está mais além e mais aquém de toda a particularidade e, portanto, reveste-se de universalidade. Mas não acreditamos que se dê fora dessa particularidade, pois esta é tão-somente a mediação daquela. E por aquela entendemos essa experiência que o ser humano pode fazer do divino. Assim o formularia de forma mais clara J. Duque:

«Assim, a própria relação dialogante é manifestação dessa verdade que abarca os humanos, no seu processo de inter-pessoalidade e inter-culturalidade. Enquanto, tal, interpela os humanos – se a acolhem como verdade – ao acto dialógico. Neste, torna-se verdade realmente vivida. Isso não impede que seja vivida a partir da perspectiva marcada pela identidade de cada parceiro. Este vive, de facto, na constante tensão entre a fidelidade à sua identidade – a partir da qual, sem excepção, compreende o mundo e, por isso, a verdade, mesmo em sentido transcendente – e a abertura à relação com a identidade do outro, como resposta à interpelação de uma verdade que ambos transcende.»⁵⁹

⁵⁷ J. E. Borges de Pinho, "Fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso", *Humanística e Teologia* 26/3 (2005) 333.

⁵⁸ J. Duque, "Diálogo inter-religioso e encontro de culturas. A propósito de um livro recente", *Theologica* 41/2 (2006) 238.

⁵⁹ *Ibid.*, 239.

No que ao tempo que nos cabe viver diz respeito, termino com as palavras do sábio e atento Leonel Oliveira, presbítero da Igreja do Porto⁶⁰. Afirma este homem livre que «desde aquelas manhãs da história, que muitos teimam em chamar noite dos tempos, até aos crepúsculos nacionalistas, todos de tipo *fascizante*, e que geraram as duas maiores guerras mundiais... a bem ou a mal, os povos, nações, raças e línguas sempre se misturaram e recusaram a teoria dos conjuntos aplicada à Antropologia. Negar a Globalização é ignorar a História»⁶¹.

Portanto, «as Religiões destas multidões que forçam a sua entrada na Europa, e agora em Portugal, vieram para ficar. E com elas, sobre elas, temos de dialogar e... conferir. A gente tem de continuar. Tem de ser. Os Católicos mal formados e mal informados, e os deformados, estão numa situação muito difícil. Já em relação aos Protestantes, de Bíblia na mão, era uma atrapalhão, mas agora com tanta religião que vem aí... Só há duas maneiras de as encarar. Primeiro: com objetividade, para não nos deixarmos enganar. Segundo: acentuando a sua bondade, mais do que os seus erros e as suas carências fundamentais, para podermos dialogar»⁶² sem medo.

Em razão dos medos profundos que o rodeiam, o ser humano tem uma certa tendência para diabolizar o mundo. E diabolizar significa aqui o que a letra, mais basicamente, sugere: separar! Os processos de diabolização correspondem (quase) sempre a processos de reação a uma ameaça real ou em potência. Portanto, na raiz das nossas compartimentações, divisões ou maniqueizações, eis o medo! Assim para o medo que em tudo intui poderes ocultos e forças do maligno, assim para o medo – que denominaríamos sociológico – que tudo procura dividir para minimizar a ameaça do que é diferente e do que não encaixa, quer na ideologia as mais das vezes impositiva dos imperialismos, sejam eles económicos, religiosos ou culturais, quer a na *forma mentis* de um *modus vivendi* para o qual um outro *modus essendi* constitui uma ameaça real.

⁶⁰ Palavras citadas que recolho parcialmente de uma crónica recente: cf. J. P. Angélico, "O medo e os maniqueísmos da história", *Mensageiro de Santo António* 31/2 (2015) 22-23.

⁶¹ L. Oliveira, *Duma só coisa quis saber*, Porto 2013, 152.

⁶² *Ibid.*, 161.