

A falta de crenças que aglutinem os homens e as consequências culturais deste facto são hoje tanta importante a estudar e desenvolver.

Finalmente, uma terceira reflexão sobre o problema do retorno do religioso no homem actual ou no pensamento actual, que tem merecido ampla reflexão ²¹ por parte de pensadores tão importantes, como Eugénio Trias, Habermas, Vattimo, ou as críticas ao cartesianismo, por parte de Michel Henry ou Jean Luc Marion.

Retorno do religioso perspectivado em todos eles como atenção ao místico, ou à natureza kenótica da sua aparição.

A situação cultural do Ocidente e a má memória que este tem dum passado marcado pelas guerras da religião e pela intolerância, além da presença sempre persistente do laicismo, que a cada passo se aproveita para destronar a laicidade, coloca o ensino e o testemunho do religioso num patamar que quanto a nós reveste as seguintes características:

1. Uma maior dificuldade em entender numa escola pública, um ensino do religioso sem uma forte componente antropológica e uma forte abertura à fenomenologia do religioso. Ao trazermos à colação estes dois modelos, temos oportunidade de reflectir sobre isto: o modelo espanhol constitui, sem dúvida, um modelo confessional, mas ele também apresenta uma forte componente antropológica. Quanto ao modelo francês, ele é sem dúvida marcado pela positividade do fenómeno religioso para a constituição da cultura (contra o laicismo), mas não dá grande acesso a uma revelação positiva.

2. Uma abertura cada vez maior em países que não tiveram a experiência de fortes comunidades protestantes ou judias (como é o caso da Alsácia ou da Alemanha) ao diálogo inter-religioso numa época de globalização, em que, de facto, as convicções ou se esbatem (ou se identificam) a partir de raízes civilizacionais e menos a partir duma revelação positiva.

3. Em terceiro lugar, a afirmação duma complementaridade entre o ensino do religioso na escola pública e o ensino do confessional na escola da catequese, paroquial, ou outra, o que exigiria também, uma cada vez maior integração das duas vertentes do ensino religioso, em secretariados de educação cristã, que pudessem unificar, e ao mesmo tempo, colocar a marca da diversidade nestes dois tipos de ensino.

ARNALDO CARDOSO DE PINHO

²¹ Uma boa síntese em José Maria Mardones – *Sintomas de un retorno, La religión en el pensamiento actual*. Santander, 1999.

O Cristianismo e as Religiões Orientais: entre o diálogo e a diferença

O diálogo inter-religioso já teve dias mais auspiciosos. Muitos de nós recordam com saudade as Jornadas de Assis, ainda nos anos 80, sobretudo pela esperança de um novo entendimento entre as religiões e entre os povos que elas anunciavam.

Nas últimas duas décadas o mundo mudou drasticamente, e um dos aspectos mais marcantes dessa mudança consiste na difusão e na crescente influência do fundamentalismo quer ao nível religioso, quer ao nível social, ou mesmo ao nível político.

Se o rosto mais visível do fundamentalismo é, sem dúvida, árabe e islâmico, não podemos ignorar que, como por efeito de contágio, esse rosto convocou outros, de outros credos e religiões, que desse modo se foram fechando sobre si mesmos, endureceram as suas especificidades teológicas ou filosóficas, fecharam-se na sua linguagem própria, arremesaram entre si os seus símbolos e as seus códigos identitários.

E mesmo a globalização, uniformizadora e aparentemente propiciadora de pontes e convergências, parece dirigir-se mais ao efémero dos mecanismos competitivos da sobrevivência do que aos factores de cultura e civilização. Estes, como se fossem ameaçados por esta omnipresença tentacular, ou simplesmente, por esta confusão, fecham-se também muitas vezes sobre si mesmos, para sobreviver.

Dizia Baudelaire que as religiões são o que de mais interessante existe no mundo. À sua maneira talvez quizesse significar que neste complexo teatro que são as relações interpessoais e a relação do homem consigo mesmo e com tudo o que o transcende, as religiões exprimem e

condensam o mais elevado nível de dramaticidade, de tensão interior, esforço humano e mistério. *

Ora nessa peça universal e quase eterna, regida pelas leis da identidade e da diferença, da atracção e da rejeição, da tradição e da renovação, o cristianismo e as religiões orientais apresentam uma relação mútua e formas de aproximação insubstituíveis.

Longe estamos da descoberta cultural do Oriente que terá atingido o seu esplendor no século XIX e a sua maior difusão nas décadas de 60 e 70 do século XX. Essa distância talvez evite a atracção superficial do Oriente exótico, ou, simetricamente, uma displicência etnocêntrica fundada na ignorância e na desconfiança.

Por isso mesmo, o diálogo com a religiosidade oriental é hoje mais exigente, forçosamente conhecedor e respeitador da especificidade de cada credo. As diferenças e as eventuais contradições não podem ser dissimuladas e a eventual aproximação ou mesmo comunhão só se pode efectivar a partir de um esforço de compreensão e simpatia interior.

A própria noção de diálogo inter-religioso vê-se assim confrontada com uma exigência que ultrapassa a simples curiosidade erudita. Na expressão de Whaling:

*“Conhecer a religião do outro significa algo mais do que estar informado sobre a sua tradição religiosa. Implica entrar na pele do outro, caminhar junto aos seus pés, ver o mundo como o outro o vê, colocar as perguntas que o outro coloca, penetrar no sentido que para o outro tem o facto de ser hindu, muçulmano, hebreu, budista ou outro”*¹.

Ao que poderíamos acrescentar: ver como o outro nos vê, interrogarmo-nos sobre o que significa ser cristão na perspectiva de outras confissões.

Será um esforço nesse duplo sentido que aqui farei, tendo como referência principal a relação entre cristianismo e hinduismo. A tradição hindu é matricial em relação a muitas tradições religiosas ou sapienciais do Oriente, particularmente o Budismo. Eis o motivo dessa escolha, neste contexto, que inevitavelmente é um espaço de concisão e de síntese².

¹ F. Whaling – *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*. London: Marshall Pickering, 1986, p. 130-131.

² Esta breve texto sobre um tema tão vasto como o da relação entre Cristianismo e Religiões Orientais muito deve, entre outros, ao trabalho de Jacques Dupuis, S.J. – “La Fede Cristiana in Gesù Cristo e le Religioni Asiatiche”. *Gregorianum* 75, 2 (1994), de que, em vários aspectos, procura ser a síntese.

Um dos aspectos essenciais para caracterizar a fé cristã é o significado universal do evento Jesus Cristo na história do mundo. Paralelamente, podemos comparar o conceito cristão com o conceito hindu de *avatara*.

A doutrina hindu do *avatara*, cujo fundamento principal é o *Bhagavadgita*, pressupõe uma manifestação terrena do absoluto sob forma humana, mas é totalmente distinta de um inserimento pessoal do Deus na história dos homens, do modo como o cristianismo entende a encarnação do filho de Deus. *Krishna* não nasce no meio de nós, nem é filho da família humana; não sofre pela nossa salvação. É homem em aparência, mas não na realidade; a sua manifestação humana é um travestimento, como se ele quizesse parecer aquilo que a sua transcendência realmente não lhe permite. Em termos cristãos a doutrina do *avatara* tem elementos de doctismo e gnosticismo. Falta-lhe o realismo e a historicidade que o conceito cristão de encarnação implica.

Por contraste, a encarnação representa a inserção pessoal do Filho de Deus na história da humanidade. O Verbo de Deus, feito homem, é-o autenticamente e verdadeiramente. Tornou-se membro da família humana, viveu uma vida humana e morreu para nossa salvação.

Tal evento representa uma intervenção decisiva de Deus na história da salvação. Compreende-se assim porque é que o hinduismo conhece uma multiplicidade e uma recorrência sucessiva de encarnações, vulgarmente designada por teoria da reencarnação, enquanto o cristianismo afirma a unicidade e o carácter universal da encarnação histórica do Filho de Deus.

No entanto, quando nos referimos à unicidade de Jesus Cristo e da sua mensagem, não entendemos por isso a unicidade relativa que na análise comparada das religiões podemos atribuir a cada uma das tradições religiosas tendo em vista as suas especificidades, singularidades e diferenças recíprocas.

A unicidade de Cristo na ordem da salvação, é uma unicidade *absoluta*: Jesus Cristo é necessariamente constitutivo da salvação de todo o ser humano, ele é o salvador universal. A unicidade a que nos referimos significa portanto que a autorevelação e doação divina de Cristo é decisiva e, nesse sentido, *final e central*.

É importante considerar sempre em conjunto *universalidade e unidade*. Sem universalidade a unidade poderia conduzir a uma posição “exclusivista”, segundo a qual a revelação divina em Jesus Cristo representaria a única manifestação divina na história humana; separada da unicidade

a universalidade poderia conduzir-nos a pensar que todas as manifestações religiosas têm o mesmo valor*, quer enquanto manifestações do divino quer em ordem à salvação.

No entanto, não podemos negligenciar que a afirmação de Jesus Cristo como o Filho Unigénito de Deus é algo que decorre de um acto de fé. Não é o resultado de um raciocínio indutivo ou dedutivo a partir do estudo comparativo das religiões humanas. Este facto adverte-nos também para um carácter essencial do diálogo interreligioso. Embora ele deva mobilizar todas as faculdades positivas e construtivas da razão humana, não se esgota na diplomacia argumentativa, nos *jogos de razão*, ou no exercício dialéctico. Pressupõe antes uma razão disponível a exceder-se na comunhão de espírito, e uma fé aberta a distender-se no *logos* dialogal.

Coloca-se agora uma questão decisiva: será que a mensagem cristã se pode adaptar a qualquer cultura? Ou existirão nas culturas, particularmente nas orientais, elementos irreduzíveis, categorias mentais impenetráveis ao cristianismo?

No caso do hinduísmo, e à semelhança do que encontramos também no budismo, a noção de história, do devir humano, merece uma atenção particular.

Para o Cristianismo a História tem uma direcção, uma finalidade que lhe foi atribuída por Deus. Essa finalidade, que é também o seu sentido consiste na realização do Reino de Deus. Portanto, apesar do carácter eventualmente fortuito das suas inúmeras contingências, a História dirige-se para um fim transcendente: a plenitude do Reino de Deus. O conceito cristão de História é, deste modo, essencialmente positivo e optimista, embora na sua linearidade e unidireccionalidade, nem todos os acontecimentos se revelem positivos e construtivos. Logo, nas múltiplas e controversas veredas traçadas pela liberdade humana, nós caminhamos ainda com a certeza sustida pela fé de que um dia o reino de Deus se cumprirá na sua plenitude. Podemos hesitar no percurso, ficar desconcertados com as surpresas da viagem, ou mesmo arrepiar caminho, mas sabemos para onde nos dirigimos.

Esta noção linear da História, contrasta com o conceito circular e cíclico característico quer da cultura grega, quer do hinduísmo e do budismo.

O conceito hindu do Tempo divide a História do universo e da humanidade em diferentes ciclos (*Kalpa*), que por sua vez são compostos por diferentes períodos (*Yuga*). Todo o ciclo começa por um período de criação (*Krtayuga*) e termina com um período de destruição (*Kaliyuga*).

Esta sucessão de ciclos é infinita e a ordem constante *criação-destruição*, confere-lhe um carácter de retorno constante, como se fosse um movimento em espiral, onde cada acontecimento tem um análogo ou correspondente quer no passado, quer no previsível futuro.

Nesta concepção a História não tem um fim último e decisivo, um sentido escatológico. No limite apenas podemos falar de uma libertação do ciclo da reencarnações, após sucessivas vidas de aperfeiçoamento individual e ascético. A uma concepção de história cíclica e determinista, corresponde uma antropologia que não sendo totalmente pessimista, pois perspectiva um horizonte de libertação, não deixa de considerar a vida na história e no mundo como uma etapa a superar, e o *humano* como um paradigma que pode e deve ser transcendido.

A partir destas permissas podemos retirar algumas conclusões.

Se é verdade que, em teoria, a mensagem cristã está aberta a todas as culturas e é chamada a exprimir-se em cada uma delas, isso não significa que, à partida, se possa adaptar a todos os elementos dessas culturas e a tudo o que encontra nas tradições religiosas da humanidade. As culturas podem conter elementos não assimiláveis pela mensagem cristã, categorias filosófico-teológicas geralmente assentes em factores de mentalidade incompatíveis com o universo mental do cristianismo. É difícil entrever como uma concepção cíclica ou em espiral da história possa coabitar com o valor decisivo e irreversível que o cristianismo coloca no evento Jesus Cristo, um evento histórico e particular que todavia representa o empenho definitivo de Deus em relação à humanidade. O cristianismo coloca esse evento no centro da história da humanidade. Num sentido não só cronológico, mas também salvífico e escatológico. É em torno dele que gira não só a história da humanidade, mas também a história do diálogo de Deus com o homem, revelando-se simultaneamente, “centro e fim de toda a história humana”³.

Neste sentido, uma concepção linear da história é conatural em relação à mensagem cristã, já que é desse modo que podemos interpretar a própria relação de Deus com a humanidade, enquanto lhe propõe um desígnio de realização plena e de salvação. No entanto, devemos assinalar que este facto pressupõe uma certa visão do mundo e da realidade, fora da qual a própria mensagem cristã dificilmente será inteligível.

³ Gs,10.

Outra das questões onde se revela uma diferença essencial entre o cristianismo e o hinduísmo, ou mesmo o budismo, tem a ver com a consciência da relação interpessoal entre o homem e Deus, a consciência da união entre o espírito individual finito e o espírito absoluto que caracteriza o divino. No cristianismo, essa experiência atinge a sua plenitude e o seu limite na relação de Jesus Cristo com o Pai, enquanto no hinduísmo a união entre *atman* (o espírito individual) e *Brahman* (o espírito universal) se reúnem paradigmaticamente no deus *Krishna*, numa experiência que os hindus designam *advaita*, que significa fusão, união, não-dualidade. Curiosamente são os próprios hindus a interpretar a experiência de Jesus como um *advaita*, isto é, a experiência de uma alma auto-realizada, enquanto plenamente consciente da sua própria identidade com o *Brahman*. O próprio evangelho de João o testemunharia: “Eu e o Pai somos um só”⁴. No entanto, mais uma vez estamos perante um deslocamento de uma noção teológica e vivencial para um contexto cultural completamente diverso.

A consciência de Jesus é essencialmente filial. Este Deus a que Jesus chama *Pai* é o mesmo Jahvé a da tradição religiosa hebraica, o Deus da Aliança. Mas na consciência de Jesus, a paternidade de Jahvé adquire uma dimensão e um significado totalmente novos. A sua relação filial diante de Deus é única no seu género e até então inexistente em qualquer tradição religiosas. Jesus é o Filho (Mc, 3,11), o próprio Filho de Deus (Mc,12,6), o Unigénito (João,1,14). Nada o revela melhor que o termo *Abba*, com que Jesus se dirigia ao Pai, segundo o testemunho evangélico⁵. Nesse termo se exprime uma intimidade e uma familiaridade, fruto da consciência da filiação única e inalienável de Jesus, e que nunca até então tinha surgido em qualquer religião ou cultura.

No hinduísmo, a experiência do *advaita*, ocupa um lugar central, paralelo ao do *nirvana* no budismo, ou da *consciência filial de Jesus* no cristianismo. A experiência do *advaita* pode ser descrita como o ingresso, melhor, a assunção na consciência que o Absoluto tem de si mesmo, logo, como a visão do ser sob o ponto de vista do Absoluto. A partir desta consciência toda a dualidade (*dvaita*) desaparece perante a omnipresença e a unidade do Absoluto. Deste ponto de vista, o universo e a história não têm nem podem aceder a um significado absoluto; a sua existência pertence à esfera do *relativo*, ao jogo da criação (*lilia*) de Deus. Ao surgir a consciência do *advaita*, esvanece-se e desaparece mesmo a consciência ontológica

⁴ João,10,30.

⁵ Mc,14,36.

daquele que vê, enquanto ser finito. Ao despertar a consciência do Absoluto não fica espaço para uma consciência subjectiva de si, enquanto sujeito finito da consciência. Aquilo que resta é a consciência do Eu do Absoluto, que terá o seu paralelo no *Eu-Sou* judaico cristão, mas que ocorre no epifenómeno do corpo (*sariram*). No processo de iluminação hindu o *humano* praticamente desaparece para poder dar lugar ao *divino*.

A palavra de Jesus exprime a consciência de uma distinção na unidade. A experiência de uma relação interpessoal cujos polos (distinção-unidade) são elementos constitutivos indissociáveis: Jesus não é o Pai, mas é uno com Ele. O *Upanishad* pelo contrário exprime a consciência de uma identidade absoluta na qual toda a distinção desaparece. Ao surgir a auto-realização resta apenas a consciência do *aham* absoluto, da identidade *atman-Brahman*.

Após ter salientado estas diferenças essenciais, importa considerar o modo como a fé cristã se poderá posicionar perante as religiões orientais a fim de o diálogo ser frutuoso ou, pelo menos, efectivo.

Independente de uma posição *exclusivista*, que não concede legitimidade teológica às outras religiões, ou uma posição *pluralista*, que atribui a todas as religiões, incluindo o cristianismo, o mesmo valor teológico e salvífico, podemos considerar que a atitude mais fecunda se centrará no que se poderia designar por um *crístocentrismo inclusivo*. Segundo esta perspectiva, e embora se reconheça a manifestação divina nas outras religiões, Jesus Cristo apresenta-se na história da salvação como o cume e o centro da autocomunicação divina à humanidade.

No entanto, mesmo neste *crístocentrismo inclusivo* encontramos diferentes posicionamentos, e um diferente valor atribuído às partes em diálogo. Também aqui podemos distinguir uma *teoria do cristianismo como finalidade última* e uma *teoria da presença do mistério de Cristo* em todas as tradições religiosas.

Na perspectiva do *cristianismo como finalidade última*, reconhece-se que todas as religiões representam na história uma *preparação evangélica*. Todavia, uma vez manifestada a revelação de Jesus Cristo, as outras religiões perdem o seu valor preparatório. A salvação, definitivamente, só se atinge em Jesus Cristo e na Igreja por ele estabelecida, que se apresenta como a única via válida para a salvação. Todos podem ser salvos em Jesus Cristo, através da sua fé implícita, mas as tradições religiosas não-cristãs a que cada um pertence pouco ou nada contam no mistério da sua salvação. São salvos mais “apesar” das suas religiões do que “através” delas.

Esta posição é sustentada por autores como Jean Daniélou, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac e⁶ o próprio Papa Paulo VI ao exprimir na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* o respeito e estima pelas outras religiões não deixou de escrever:

“Diante das expressões religiosas naturais mais dignas de estima, a Igreja fundamenta-se(...) no facto de que a religião de Jesus, que anuncia através da evangelização, coloca objectivamente o homem na relação com o plano de Deus, com a sua presença viva, com a sua acção; ela (a Igreja) permite encontrar deste modo o mistério da Paternidade divina que se debruça sobre a humanidade; noutros termos, a nossa religião instaura efectivamente com Deus uma relação autêntica e viva, que as outras religiões não conseguem atingir embora tenham, por assim dizer, os seus braços dirigidos para o Céu.”⁶

Numa perspectiva de maior abertura, a teoria da *presença do mistério de Cristo*, considera que as outras religiões não se limitam a uma *preparação evangélica* da mensagem cristã. Mesmo depois do evento Jesus Cristo, elas desempenham um papel positivo em ordem à salvação dos seus membros. E isto porque o mistério de Cristo é operante mesmo fora do cristianismo, não só na vida de fé de cada um mas também nas diversas tradições religiosas. Os membros das outras religiões são salvos não *apesar* das suas tradições, mas *através* da sua prática sincera. Neste sentido as outras religiões também são instrumentos de salvação para os seus membros. E aqui encontramos autores como Karl Rahner e R. Panikkar, entre outros. E entre as muitas exortações ao diálogo inter-religioso não podemos deixar de citar o Documento Pontifício “Diálogo e Anunciação: Reflexões e Orientações sobre o diálogo inter-religioso e a anunciação do evangelho de Jesus Cristo”. Após ter afirmado que a salvação apenas é ontologicamente real através de Jesus Cristo, acrescenta:

“É através da prática do que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência, que os membros das outras religiões respondem positivamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, mesmo que não o reconheçam como seu Salvador”⁷.

⁶ AAS 68 (1976) 42.

⁷ Texto em Buletim, *Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones*, n° 77, 26 (1991)

No alvor deste novo milénio João Paulo II apontava-nos o gesto interior que dá continuidade a esta atitude de espírito. Referindo-se à relação entre cristãos, budistas e hindus escrevia:

“À comunidade budista, que reflecte numerosas tradições tanto asiáticas como americanas, gostaria de manifestar respeitosamente a minha admiração pelo seu estilo de vida baseado na compaixão, na bondade cheia de amor e de harmonia para com todos os seres vivos. Assim pudéssemos todos nós testemunhar uma tal compaixão e uma tal bondade plena de amor, para promover o verdadeiro bem da humanidade” (...)

“Com a comunidade hindu, partilho plenamente a preocupação com a paz interior e a paz no mundo, fundada não sobre considerações políticas puramente mecanicistas ou materialistas, mas sobre a auto-purificação, sobre o altruísmo, sobre o amor e a compreensão de todos. Possam todas as mentalidades de todos os povos ficar impregnadas desse amor e dessa compaixão”⁸.

Apesar de algumas crispações ou incompreensões que povoam os nossos dias, fruto do tempo difícil e conflituoso em que vivemos, creio que este último será o melhor caminho para acolher os nossos passos.

Ao fazê-lo colocamo-nos junto à acção iluminadora de João Paulo II, e somos o eco contemporâneo de um humanismo cristão ancestral assente nos valores da paz, da tolerância e da universalidade.

JOSÉ ACÁCIO CASTRO

⁸ João Paulo II – *Reflexões para o ano 2000*. Lisboa: Livros do Brasil, 1994, p. 211-212.