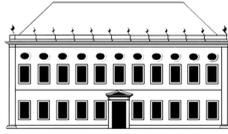


AS
RÊS
RELIGIÕES
DO LIVRO

Anselmo Borges
João Gouveia Monteiro
COORDENAÇÃO

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
2012

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimpresa.com>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

INFOGRAFIA DA CAPA

Carlos Costa

PRÉ-IMPRESSÃO

Mickael Silva

REVISÃO

Maria da Graça Pericão

EXECUÇÃO GRÁFICA

Tipografia Lousanense

ISBN

978-989-26-0147-2

ISBN Digital

978-989-26-0310-0

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0310-0>

DEPÓSITO LEGAL

341412/12

T AS
RÊS
RELIGIÕES
DO LIVRO

Anselmo Borges
João Gouveia Monteiro
COORDENAÇÃO

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
2012

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

Anselmo Borges

Pilares do diálogo inter-religioso..... 7

João Gouveia Monteiro

À volta das “Três Religiões do Livro”17

Juan José Tamayo

Las Religiones del libro. Monoteísmo(s) y Fundamentalismo(s)23

Esther Mucznik

O monoteísmo conduz ao fundamentalismo?.....39

Isabel Allegro de Magalhães

Monoteísmo(s) e Fundamentalismo(s)47

Adriano Moreira

Estado e Igreja depois do 25 de Abril.....63

Juan Masiá Clavel

Criticar las religiones para bien de la “Religación”71

Carlos João Correia

Religiões Proféticas e Religiões Místicas.....81

José Mattoso

As Três Religiões do Livro87

Jorge Sampaio

Encerramento do Colóquio “As Três Religiões do Livro”95

Apêndice101

Rui de Figueiredo Marcos

Palavras de apresentação do livro

“Doutoramento *Honoris Causa*. Jorge Sampaio”103

PILARES DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

No dia 18 de Novembro de 2010, teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra um Colóquio Internacional subordinado ao tema “As Três Religiões do Livro”. Por iniciativa do Prof. Doutor João Gouveia Monteiro, então Director da Imprensa da mesma Universidade de Coimbra, que quis associar-me à sua organização.

O elevado número de participantes, mais de 300, veio mostrar que o facto religioso continua a despertar grande interesse, a que a Universidade, concretamente na sua Faculdade de Letras, melhor, Faculdade de Ciências Humanas, não pode estar alheia. Como escreveu Régis Debray no Relatório sobre “O ensino do facto religioso na escola laica”, a pedido do ministro Jack Lang — este afirmou no prefácio que, 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 privilegiar esta ou aquela opção espiritual, devem dar o justo lugar ao seu conhecimento —, é preciso passar de uma “laicidade de incompetência”: a religião não nos diz respeito, para uma “laicidade de inteligência”: é nosso dever compreendê-la.

Evidentemente, tratando-se da escola laica, “o ensino *do* religioso *não* é um ensino religioso”. Mas, por outro lado, “a história das religiões não é a recolha das lembranças da infância da humanidade”. O paradigma da economia, das novas tecnologias e das referências à empresa e à gestão não pode constituir “o horizonte único e último”. E relegar o facto religioso

¹ Professor de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

para fora dos circuitos da transmissão racional não é o melhor remédio para “a vaga esotérica e irracionalista” nem para os fundamentalismos.

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”.

O título do Colóquio poderia ser enganador. De facto, todas as grandes religiões mundiais estiveram representadas, como o leitor pode verificar nesta publicação. Apesar dos insistentes pedidos ao Prof. Doutor Abdoolkarim A. Vakil, do King’s College de Londres, lamentamos que o texto da sua intervenção, referente ao Islão, não nos tenha sido enviado.

Foi neste Colóquio que o Doutor Jorge Sampaio, Alto Representante da ONU para a Aliança de Civilizações, falou pela primeira vez da Semana Mundial da Harmonia Inter-religiosa, a realizar na primeira semana de Fevereiro de cada ano, na sequência de uma resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas, tomada por unanimidade no dia 20 de Outubro de 2010, proclamando a primeira semana de Fevereiro de cada ano como “World Interfaith Harmony Week”, semana da harmonia entre todas as religiões, fés e crenças.

Assim, embora Ludwig Wittgenstein tenha razão quando escreve que “o perigo de um prefácio longo é o de que o espírito de um livro tem de se mostrar no próprio livro e não pode ser descrito”, seja-me permitido deixar algumas notas sobre o diálogo inter-religioso e os seus pressupostos.

A. *Quanto aos pressupostos*, apresento essencialmente quatro: perceber a diferença entre religioso e Sagrado, o que se entende por revelação, a leitura histórico-crítica dos livros sagrados e a separação da(s) Igreja(s) e do Estado.

1. *Diferença entre religioso e Sagrado*, respondendo à pergunta: qual é o critério decisivo para determinar o que é realmente a 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: o Mistério último e a entrada em contacto com ele, enquanto doador de sentido último e salvação.

Assim, ao contrário da ideia corrente, no domínio religioso, Deus não é figura primeira e determinante, a não ser para um determinado tipo de religião: as religiões monoteístas. O conteúdo central da religião é o Absoluto, o Sagrado.

Para os fenomenólogos da religião, como, por exemplo, Juan Martín Velasco, 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 e salvadora”. A religião não é em primeiro lugar *ordo ad Deum*, mas *ordo ad Sanctum*. 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.

Quando se fala de religião, é necessário perceber então que religioso e Sagrado não se identificam. Trata-se de realidades distintas, na medida em que religioso diz respeito ao pólo subjectivo, isto é, ao movimento de transcendimento e entrega confiada por parte da pessoa religiosa ao pólo objectivo, o Sagrado ou Mistério. Todas as religiões estão referidas a esse Sagrado ou Mistério, que configuram de modo diferente. No contexto destas diferentes figurações, pode inclusivamente chegar-se ao que parece paradoxal: alguém poder considerar-se ao mesmo tempo religioso e ateu: por exemplo, Einstein tinha profunda veneração pela natureza — uma veneração de tipo religioso —, mas não aceitava Deus como pessoal, criador e providente, e Ernst Bloch reconhecia, com traços de religiosidade quase mística, a natureza como força geradora divina impessoal, mas não acreditava no Deus transcendente, pessoal, criador, com quem se tem uma relação pessoal e de quem se espera a salvação. Aí está uma religiosidade atea.

2. *Que se entende por revelação?*

Questão decisiva para o diálogo inter-religioso e a paz no mundo é a 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?

Pensa-se, frequentemente, 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. Há uma única realidade, comum a crentes e a não crentes. O que se passa é que 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 compreensão adequada, lhe aparece incluindo uma Presença que não se vê em si mesma, mas implicada no que se vê. Mediante certas características — por exemplo, a contingência radical, a morte e o protesto contra ela, a esperança para lá da morte, a exigência de sentido último —, a própria realidade se mostra implicando essa Presença divina como seu fundamento e sentido últimos.

Assim, como escreve Andrés 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. 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: repetindo, a contingência, as perguntas últimas pela vida e pela morte, a esperança, a exigência ética incondicional, o sentido da existência humana e 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 e que acaba por ganhar expressão e sedimentar 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 comprovam. 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.

Andrés Torres Queiruga, o teólogo que de modo mais penetrante tentou esclarecer esta questão, chamou a esta compreensão “maiêutica histórica”.

3. Leitura histórico-crítica dos livros sagrados.

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.

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. Assim, 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. 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.

4. Condição essencial para a paz é a *separação da(s) Igreja(s) e do Estado*. De facto, só mediante essa separação, que significa a neutralidade religiosa do Estado, é possível a garantia da liberdade religiosa de todos os cidadãos, sem discriminação. Com a desconfessionalização do Estado, os cidadãos tornam-se livres de terem esta ou aquela religião, nenhuma, ou mudarem de religião.

É, porém, importante perceber que essa exigência não deriva apenas da necessidade do estabelecimento da paz política e civil, mas da natureza da própria religião: é ela que impõe essa separação. De facto, sem ela, espreita constantemente o perigo de idolatria, isto é, de confusão ou até de identificação entre o Sagrado 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. Só homens e mulheres livres podem aderir à fé religiosa e a Deus. Mas, evidentemente, a laicidade não pode ser confundida com laicismo nem a secularização 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. Esta seria remetida exclusivamente para o foro privado.

Neste contexto, note-se que o Tratado de Lisboa, no artigo consagrado ao “estatuto das Igrejas e organizações não confessionais”, prevê “um diálogo aberto, transparente e regular com estas Igrejas e organizações”.

B. *Pilares do diálogo intra e inter-religioso.*

Dentro da problemática do diálogo inter-religioso propriamente dito, seria fundamental passar pelos principais modelos da teologia das religiões — exclusivismo, inclusivismo e pluralismo —, para perceber que, para ser autêntico, ele só pode dar-se no quadro do pluralismo. Sintetizando, assenta em quatro pilares fundamentais.

1. *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 Andrés 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 ou 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”.

2. *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. 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.

Ninguém possui a verdade completa. Só Deus. O Cardeal Carlo Martini, por exemplo, disse: “Não podes fazer Deus católico. Deus está para lá

das fronteiras e delimitações que construímos. Ele não se deixa dominar nem domesticar”.

14

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, como escreveu o jesuíta Juan Masiá, também presente no Colóquio, 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 e a aprofundar e viver o melhor: “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 crenças que antes. Por exemplo, o budista sai mais e melhor — ou, noutra sentido, menos — budista que antes, e o cristão mais e melhor — ou, noutra sentido, menos — cristão que antes”.

3. 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 Andrés 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” —, os homens e as mulheres religiosos 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 Edward 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 com as outras e complementar-se. Neste contexto, deve evitar-se falar em “eleição” e “povo eleito”.

4. Por paradoxal que pareça, *o quarto pilar* afirma que do diálogo inter-religioso fazem parte também os agnósticos e os ateus, pois o que, antes de mais, nos vincula a todos é a humanidade, concluindo-se, assim, que os agnósticos e 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 históricas. Antes de sermos crentes ou não crentes, estamos unidos pela humanidade comum e é pela sua realização plena em todos os homens e mulheres que devemos estar unidos. Por isso, quando o papa Bento XVI, em Outubro de 2011, lembrando o acontecimento histórico que foi o encontro entre 130 líderes religiosos mundiais, há 25 anos, a convite do papa João Paulo II, juntou, de novo em Assis, 300 líderes das principais religiões, de mais de 50 países — havia shintoístas, sikhs, budistas, confucianos, hindus, taoístas, jainistas, baha’is, zoroastrianos, iorubas, animistas, judeus, muçulmanos, católicos, ortodoxos, luteranos, anglicanos,

baptistas... —, numa jornada de reflexão, diálogo e oração pela paz e justiça no mundo, fez também questão de convidar agnósticos e ateus. Um dos quatro intelectuais agnósticos, o filósofo G. Hurtado, sublinhou que “estão comprometidos na busca da verdade e dispuseram-se a participar na jornada como um sinal do seu desejo de trabalhar juntos para construir um mundo melhor”. E Julia Kristeva lembrou que as palavras de João Paulo II — “não tenhais medo” — não foram dirigidas só a crentes, mas a todos, e insistiu na necessidade de procurar cumplicidades entre o humanismo cristão e o que surgiu do Iluminismo e da Revolução Francesa. “Para que o humanismo possa desenvolver-se e refundar-se, chegou o momento de retomar os códigos morais do curso da História, renovando-os para as novas situações.”

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 intrinsecamente acreditar no ser humano, em todo o ser humano. Pelo menos segundo o cristianismo, Deus criou e cria continuamente, revelou-se e revela-se 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 ser humano vivo, no sentido de plenamente realizado, que vai tão longe quanto possível na realização harmônica de todas as suas possibilidades.

A causa de Deus é, pois, a causa do ser humano. Por isso, a *ortopraxis* tem prevalência sobre a ortodoxia. Critério essencial da verdade de uma religião é o seu compromisso com os direitos humanos e a realização plena do ser humano. O respeito pelo outro, crente ou ateu, e a salvaguarda da criação, não são algo acrescentado à religião, mas suas exigências intrínsecas.

Este quarto pilar reforça a afirmação de Hans Küng: “Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais. Não haverá sobrevivência do nosso globo sem um *ethos* global, um *ethos* mundial”.

À VOLTA DAS “TRÊS RELIGIÕES DO LIVRO”

Palavras simples as minhas, desde logo para contextualizar a realização deste colóquio, promovido pela Imprensa da Universidade de Coimbra e pela Associação Portuguesa de Editoras do Ensino Superior (uma rede que aglutina já dezena e meia de editoras universitárias portuguesas e a que a IUC actualmente preside).

O nosso mundo é o mundo do livro. E da mesma maneira que (em colaboração com o Centro de Literatura Portuguesa e com a Biblioteca Geral) temos promovido a realização de tertúlias em torno da escrita e da leitura (está, p.ex., em curso a iniciativa “10 Paixões em Forma de Romance”), pensámos que seria interessante organizar um dia de reflexão inspirado por três dos livros mais relevantes (i.é, mais editados, mais traduzidos e mais lidos) que a mão humana já escreveu: a *Tora*, a *Bíblia* e o *Corão*. Não para os analisar de forma individualizada, mas para os pôr em perspectiva e, com isso, abrir caminho a uma discussão enriquecedora sobre a importância do diálogo inter-religioso no mundo contemporâneo.

De facto, temos para nós que, em virtude da gravidade dos conflitos civilizacionais que agitam a nossa época, o diálogo inter-religioso se tornou num processo da maior importância. Recordando as palavras de Hans Küng, teólogo notável e autor primeiro da “Declaração de uma Ética Mundial” aprovada pelo Parlamento Mundial das Religiões em Chicago, no ano de 1993, “não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá

² Director da Imprensa da Universidade de Coimbra entre Março de 2009 e Maio de 2011. Presidente da Associação Portuguesa de Editoras do Ensino Superior no mesmo período.

paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais”.

Ora, nada disso nascerá por geração espontânea. Implicará disponibilidade para ouvir, curiosidade para estudar e informar, lucidez para perceber que, face às enormes transformações que ocorrem diariamente no nosso Mundo, face ao desabar de tantas crenças e costumes que julgávamos inabaláveis, face à extraordinária mobilidade a que assistimos no seio da nossa “aldeia global”, é imprescindível reforçar a consciência de ‘quem somos’ e de ‘para onde vamos’. E isso implica conhecer melhor o ‘outro’, pois como bem explica o nosso querido amigo Padre Anselmo Borges (que conosco pensou desde o primeiro dia este colóquio), “o outro é vivido sempre como fascinante e como ameaça. Porque o outro é outro como eu, outro eu, e, simultaneamente, um eu outro, outro que não eu”, tanto podendo ser idealizado como diabolizado.

Queremos, através da diversidade religiosa que aquelas três grandes obras sustentaram através dos séculos, redescobrir a unidade essencial que é própria da identidade humana em permanente construção. Tal como propõe Juan Masiá Clavel (um dos nossos ilustres convidados) queremos ajudar à partilha daquilo que é comum e daquilo que é diferente (e, por isso, enriquecedor), queremos superar pelo diálogo aberto e público aquilo que foram os erros e as contradições históricas de todos, queremos semear e ajudar a construir um horizonte comum de linguagem e de diálogo onde haja espaço, quer para a palavra, quer para o silêncio, esse silêncio contemplativo que permite que o mistério penetre, envolva e transcenda todas as religiões e nos conduza a uma espiritualidade que está para além de todas elas.

Dir-se-á que é estranho fazermos este exercício em ambiente universitário. Não estou de acordo. Os livros que inspiram o nosso colóquio são, por si sós, criações culturais da maior relevância. Como disse Robert Alter, a Bíblia é “uma espécie de micro-cosmos de toda a experiência poética e literária do Ocidente”. Por isso, o seu conhecimento não é matéria que possa escapar à cultura universitária. De resto, como tenho afirmado noutras ocasiões, as universidades (a começar pela de Coimbra) só teriam a ganhar com a valorização no seu interior dos chamados Estudos Religiosos. Não se

trata de regressar à velha faculdade de Teologia, mas sim de reconhecer que as religiões não provêm necessariamente da superstição e que os Estudos Religiosos, com estatuto de unidade de investigação digna e bem dotada, têm inteiro cabimento no *curriculum* universitário. Numa perspectiva interdisciplinar, não confessional, dialogante, virada para o conhecimento das grandes tradições religiosas (não só as abraâmicas, mas também as orientais, que serão igualmente consideradas neste colóquio), devidamente inseridas nos seus contextos civilizacionais.

Universidade é conhecimento, é enriquecimento, é crescimento, é articulação (connosco, com o outro e com a comunidade), tal como “religião” pôde ser entendida (desde logo por Lactâncio ou por Santo Agostinho) como “religari” (i.é., como voltar a ligar: as nossas almas entre si e com Deus). Sobre a universidade deve pairar o espírito do conhecimento, que é também o espírito da tolerância e da partilha. Como no Livro da Profecia de Isaías (Antigo Testamento), em cujo capítulo XI podemos ler (logo no início e seguindo a bela tradução seiscentista de João Annes d’Almeida, fixada modernamente por José Tolentino Mendonça):

“Porque sairá uma vara do já cortado tronco de Jessé: e um renovo crescerá de suas raízes. E repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o Espírito de sabedoria e de inteligência, o Espírito de conselho e de fortaleza, o Espírito de conhecimento e de temor do Senhor”.

E, logo, adiante:

“Porque justiça será o cinto de seus lombos, e verdade o cinto de seus rins. E morará o lobo com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito se deitará; e o bezerro e o filho do leão, e o animal cevado andarão juntos, e um menino pequeno os guiará. A vaca e a urso pastarão juntas, seus filhos se deitarão juntos; e o leão comerá palha como boi. E brincará o menino de mama sobre o buraco da áspide; e o já destêtado meterá a sua mão na cova do basilisco. Não se fará mal nem dano algum em nenhuma parte de todo o monte de minha santidade: porque a terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem o fundo do mar”.

Como defendia Hegel, a quem a universidade continua, naturalmente, a dedicar a sua atenção (a IUC publicou, aliás, recentemente, a obra “Still Reading Hegel”, coordenada por Edmundo Balsemão Pires), na maioria dos tempos e lugares a religião tem sido uma força reconciliadora na sociedade, não uma força divisora. E a representação de Deus, qualquer que seja a forma concreta que possa assumir, constitui (nas palavras de Hegel) “o fundamento geral de um povo”. Por isso a religião interessa também, sobremaneira, aos historiadores. O belíssimo texto que José Mattoso nos enviou e que será lido durante a sessão de encerramento deste colóquio, é uma prova eloquente disso mesmo.

Realizamos este evento em tempo de angústias várias, mas também de esperança. No meio de um certo desmoronamento da civilização ocidental e da crise de valores que vivemos, percebe-se uma inesperada renovação dos temas espirituais e a Igreja mostra-se mais capaz de falar uma linguagem do nosso tempo. E isso constitui um grande sinal de esperança, que incentiva o desenvolvimento dos estudos de antropologia religiosa, sem medo de a História Comparada das Religiões aparecer como caminho para o indiferentismo e o relativismo religioso.

Neste colóquio, vamos começar por tentar perceber se existe uma relação directa entre o monoteísmo (que as três religiões abraâmicas professam) e o fundamentalismo religioso dos nossos tempos. Juan José Tamayo Acosta, pensador respeitado e escritor prolífero, guiar-nos-á no arranque dessa reflexão, que constituirá também o tema da mesa-redonda desta manhã. Aqui tomarão assento, sob a sábia moderação de António Barbosa de Melo, membros das três comunidades religiosas abraâmicas: Esther Mucznik, Isabel Allegro de Magalhães e Abdoolkarim Vakil. Com eles, à volta do Judaísmo, do Cristianismo e do Islão, respectivamente, estaremos também à volta dos livros e da leitura. Como no Livro da Profecia de Jeremias (Antigo Testamento), quando, (cap. XXXVI), no ano quarto de Joaquim, Rei de Judá, veio esta palavra a Jeremias do Senhor, dizendo:

“Toma-te um volume de livro, e escreve nele todas as palavras, que te falei de ti de Israel, e de Judá, e de todas as gentes, desde o dia que te falei a ti, desde os dias de Josias até aos dias de hoje. (...) Então Jeremias

chamou a Baruch, filho de Nérias; e Baruch escreveu da boca de Jeremias todas as palavras do Senhor, que lhe falara em um volume de livro. (...) Leu depois Baruch naquele livro as palavras de Jeremias em a Casa do Senhor (...), a ouvidos de todo o povo. (...) E disse-lhes Baruch: De sua boca ditava-me [Jeremias] todas estas palavras; e eu escrevia no livro com tinta”.

Mas não queremos discutir apenas as palavras destes livros, mas também as experiências, as acções, os projectos e os sonhos a que elas deram lugar. Queremos desfazer equívocos, facilitar entendimentos. Perguntaremos: será o Deus único das religiões monoteístas sinónimo de opressão, de totalitarismo, de intolerância? Serão estas três religiões (monoteístas, abraâmicas) caminhos distintos de um mesmo caminho?

Da parte da tarde, as ‘religiões do livro’ (religiões de profetas) entrarão em diálogo com as chamadas ‘religiões místicas’. Anselmo Borges (ele próprio autor recente de um livrinho maravilhoso editado pela IUC, intitulado “Religião e Diálogo Inter-Religioso”) dar-nos-á o prazer de guiar esse debate, que decerto nos levará até ao Oriente, à descoberta das tradições e da matriz cultural dos Hindus e dos Budistas, auxiliados pelas reflexões presenciais de Adriano Moreira e de Juan Masiá, mas também por um pequeno mas muito estimulante texto enviado por Carlos João Correia.

A encerrar, teremos então oportunidade de escutar a reflexão de José Mattoso (que foi à História da Idade Média peninsular buscar testemunhos muito concretos da relação entre cristãos, muçulmanos e judeus) e, claro, a presença de Jorge Sampaio, que intervirá na sua qualidade de Alto Representante da ONU para a Aliança de Civilizações. Jorge Sampaio que, como sabem, foi recentemente doutorado *honoris causa* na Universidade de Coimbra, cerimónia relevante e que iremos recordar também, através da apresentação (por Rui de Figueiredo Marcos) do livro alusivo que a IUC, com o precioso apoio da Fundação Eng.º António de Almeida, preparou para a ocasião.

Bem-hajam todos aqueles que nos ajudaram a montar este programa ao longo de mais de meio-ano. Os protagonistas (que vieram de Lisboa, de Madrid, de Londres, até de Tóquio) para connosco partilharem a sua imensa sabedoria sobre estes temas. Os moderadores das mesas-redondas.

A Faculdade de Letras, que acolheu generosamente este evento. A Reitoria da Universidade e o Clube dos Empresários de Coimbra (aqui representado pelo seu ilustre Presidente, Dr. Pedro Vaz Serra), que o viabilizaram financeiramente. O Diário de Coimbra, que o ajudou a divulgar na nossa região. E, obviamente, a pequena equipa da Imprensa da Universidade de Coimbra (em especial a sua Directora-Adjunta, Dra. Maria João Padez, e a Técnica Superior, Dra. Carla Rosa), que comigo o produziram e organizaram. A todos, muito obrigado. A quem nos deu o benefício da sua confiança e aqui acorreu em grande número para assistir ao que para vós preparámos carinhosamente, estou também muito grato pelo interesse e pelo estímulo que assim nos quiseram dispensar.

LAS RELIGIONES DEL LIBRO MONOTEÍSMO(S) Y FUNDAMENTALISMO(S)

Deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad de Coimbra por la invitación a participar en el Coloquio “Las Tres Religiones del Libro”, con la conferencia de apertura “Monoteísmo(s) y fundamentalismos(s)”, que personalizo en el Profesor Dr. João Gouveia Monteiro y en la Dra. Carla Rosa. La invitación es para mí un honor personal, una responsabilidad y un desafío intelectual dada la relevancia del tema, el lugar donde se celebra, la Universidad de Coimbra, una universidad pública de prestigio internacional, y la presidencia del mismo. Me parece un tema central en el actual debate sobre la religión o, por mejor decir, sobre las religiones en el marco de la Alianza de las Civilizaciones. Estamos tocando uno de los núcleos fundamentales de las religiones y uno de sus nervios más sensibles. Se trata de un tema de gran calado teórico, que ha de abordarse con la profundidad académica que requiere, atendiendo a las consecuencias prácticas ineludibles en el terreno del diálogo entre civilizaciones, culturas, religiones y cosmovisiones. Un tema estudiado en una universidad pública desde una perspectiva laica. Quiero tener un recuerdo especial para mi entrañable amigo el Profesor Dr. Boaventura de Sousa Santos, que me ha expresado sus excusas por no poder estar presente en este Coloquio y en esta conferencia.

Siguiendo la metodología interrogativa, comienzo esta conferencia con una serie de preguntas que, adelanto desde el principio, no tienen fácil respuesta: ¿Son todas las religiones fundamentalistas? ¿Remiten directa o indirectamente al fundamentalismo? ¿Pertenece el fundamentalismo a la naturaleza de las

³ Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones. Universidad Carlos III (Madrid).

religiones monoteístas o es sólo una patología de las mismas, quizá la más visible, la más peligrosa y la de consecuencias más funestas para las propias religiones y para la sociedad? ¿La fe monoteísta genera fanatismo? ¿Es fuente de violencia e intolerancia? ¿El Dios universal de las religiones monoteístas excluye de su horizonte de salvación a los creyentes de otras religiones y a los no creyentes? ¿El monoteísmo implica la posesión única de la verdad? ¿Es el Dios monoteísta tan celoso de sí mismo que exija la eliminación de otros dioses calificados como “ídolos”? Si los textos sagrados de esas religiones son palabra de Dios, si ésta es palabra eterna, inalterable e inerrante, si refleja la voluntad de Dios válida en todo tiempo, lugar y contexto cultural, ¿no es éste el principio o la base de todo fundamentalismo religioso? En otras palabras, ¿son los textos sagrados fundamentalistas o lo es la lectura que se hace de ellos?

Y una última pregunta. Vivimos en un escenario mundial, regional y local caracterizado por la diversidad cultural, el pluriverso religioso, las diferentes cosmovisiones y las plurales propuestas éticas. ¿Respetar el monoteísmo el pluralismo, facilita la convivencia entre los seres humanos y los colectivos sociales diferentes (religiosa, étnica y culturalmente), o constituye su negación o al menos una dificultad no pequeña?

1. El monoteísmo en las religiones del Libro

Buena parte de los filósofos, teólogos e historiadores de las religiones coinciden en defender la evolución del politeísmo al monoteísmo, o del animismo al monoteísmo – como B. Taylor –, a quien consideran un avance sobre otras formas religiosas anteriores y un momento de racionalización de los diferentes sistemas de creencias.

Las tradiciones religiosas monoteístas nacieron de la predicación y la actividad de un reformador religioso o de un fundador que crea una nueva religión en lucha contra el entorno politeísta. El monoteísmo judío surge primero en lucha contra los politeísmos sirio-palestinos (Éx 20,3; Dt 33,17) y, en su época tardía, se desarrolla en confrontación política y cultural con el politeísmo helenístico. El monoteísmo cristiano está en continuidad con el judío y se afirma en un debate ideológico con el politeísmo heleno-

-romano (Jn 17,3; 1Cor 8,4.10). El monoteísmo islámico se afirma contra el politeísmo y el animismo de la Península Arábiga.

Las tres religiones reconocen a Dios identidad personal, afirman su exclusiva soberanía y rechazan la asociación de cualquier realidad humana o cósmica con él. El artículo fundamental de los tres credos es la fe en Dios y su exclusiva y única adoración⁴. Su formulación es similar. La Semá judía dice: “Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza (Dt 6,4). La unicidad divina es ratificada en el Yigdal, himno litúrgico que se inspira directamente en los “Trece artículos de Maimónides”: “Grande es el Dios vivo y ensalzado; existe y no tiene límites de tiempo. Es uno en su unicidad única, oculto e infinito en su unidad”.

La profesión de fe del cristianismo expresada por Jesús de Nazaret está en continuidad con el judaísmo, A la pregunta de un escriba por el primer mandamiento de la ley de Dios, Jesús responde con la Semá (Dt 5,4-5; Mc 12,29-34), que el propio escriba ratifica: “Muy bien, Maestro, tienes razón al decir que él es el único y que no hay otro fuera de él”. La *Biblia* cristiana ratifica así el monoteísmo de la *Biblia* judía. No se puede colocar a ídolo alguno junto a Dios, como tampoco puede ponerse a su mismo nivel autoridad alguna de este mundo ni compararse a Dios con las potencias cósmicas. El Dios de Jesús de Nazaret es el de Abraham, Isaac y Jacob (Mc 12,26-27).

El islam es la religión monoteísta por excelencia, cuya confesión de fe del islam es la siguiente: “Di: ‘Él es Dios, Uno, Dios, el eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par’ (112,1-4). Ella constituye la piedra de bóveda del monoteísmo puro y constituye la mejor expresión de la unicidad de Dios. Es el núcleo central del credo islámico y la columna vertebral de la teología musulmana. Parece que la revelación de esta azorra tuvo lugar durante el primer periodo de la Meca como reacción crítica contra los árabes politeístas que “atribuyen hijas a Dios y a sí mismos se atribuyen lo que desean” (16,57; cf. 37,149-153). Después fue utilizada contra los cristianos, que consideraban a Jesús de Nazaret hijo de Dios (9,30).

⁴ Cf. José Luis Sánchez Nogales, “La unidad de la ley revelada. La Torá y el Corán”: *Concilium* 332 (septiembre 2009), pp. 35-44; Juan José Tamayo, *Islam. Cultura, religión y política*, Trotta, Madrid, 3ª ed., 2010, especialmente el capítulo 9: “En la senda del monoteísmo”, pp. 177-199.

En las tres religiones, el pecado mayor contra la fe es la idolatría o la asociación de cualquier ser creado con Dios su creador. En el islam es la adoración a la estatuilla del Becerro de Oro, en el cristianismo la adoración al Oro del Becerro, es decir, al oro convertido en ídolo; en el islam, la asociación de Dios con realidades humanas y naturales.

2. Diferencias entre los tres monoteísmos

Aun perteneciendo a la misma familia, las tres religiones monoteístas del Libro, existen diferencias en puntos importantes sobre Dios. Veamos algunas de las más significativas.

Aun cuando Yahvé es un Dios universal, en la religión hebrea, al menos en sus orígenes, aparece como un Dios étnico. El Dios del islam, sin embargo, está más allá de toda connotación étnica. Yahvé es un Dios masculino. La mayoría de los nombres o atributos que se le aplican en el judaísmo llevan la marca patriarcal y androcéntrica: el Dios de los padres, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Campeón de Jacob, el pastor y Piedra de Israel, el Saddai (Todopoderoso), el Dios Rey, Yahvé Sebaot (Señor de los Ejércitos), el Carnero divino, el Pastor, el Padre, etc. Son nombres todos ellos que tienen una presencia omnímoda en la teología, en el lenguaje de la predicación, y en el imaginario religioso y social de los judíos y de los cristianos. Hay, con todo, algunos textos de la Biblia hebrea que presentan a Yahvé con rasgos femeninos, por ejemplo, el profeta Isaías, que habla de las entrañas maternas de Dios. Al-lah, sin embargo, está más allá de todo género, masculino o femenino.

La diferencia del monoteísmo cristiano con el judío y el musulmán radica en la *doctrina de la Trinidad*. Aun cuando el dogma trinitario afirma la existencia de tres personas distintas y un solo Dios verdadero, los teólogos musulmanes creen que se trata de tres dioses. Objeción especial plantean el judaísmo y el islam a la divinidad de Cristo, ya que constituye, a su juicio, una crasa negación de la unicidad de Dios. El islam reconoce a Jesús como Palabra y Mesías, pero no como hijo de Dios. Afirmar que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre transgrede, a juicio de los teólogos de ambas religiones, el principio de contradicción, según el cual una misma

proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez. Para los musulmanes, el cristianismo sacrifica la lógica para mantener la fe trinitaria. Además, un Dios trascendente no puede encarnarse en un cuerpo humano. En consecuencia, el islam no acepta ni la encarnación de Dios en Cristo, ni la redención de Cristo, y acusa al cristianismo de religión idolátrica.

Las tres religiones del libro atribuyen carácter personal a Dios, que impide su reificación, y subrayan, como vimos anteriormente, la soberanía absoluta de Dios. Pero en cada una tiene matices peculiares. El judaísmo acentúa la dimensión ética; el cristianismo subraya el amor a los enemigos; el islam destaca la obediencia a Dios. El cristianismo llama a Dios Padre. Era la forma habitual de dirigirse a Dios y la manera como recomienda a hacerlo a sus seguidores. La Biblia cristiana llama a los cristianos hijos de Dios, si bien diferenciando su filiación de la de Jesús. El judaísmo utiliza pocas veces la imagen de Padre referida a Dios y los judíos no se dirigen a Dios con ella. El Corán no la utiliza nunca.

3. La crisis del monoteísmo, entre Scila y Caribdis, entre el nuevo ateísmo y el politeísmo

No corren buenos tiempos para el monoteísmo que, considerado durante siglos la creencia religiosa más racional, vive hoy horas bajas, ha entrado en crisis, una de las profundas de su ya larga historia y cuenta con adversarios por doquier tanto dentro como fuera del mundo religioso, e incluso entre los propios creyentes monoteístas. Cuatro son los los ámbitos intelectuales desde donde le llegan las más severas, y a veces más despiadadas, críticas: el nuevo ateísmo, el politeísmo, la posmodernidad y determinados teólogos.

El nuevo ateísmo

El ateísmo clásico y el agnosticismo han perdido fuerza intelectual, e incluso popularidad durante las últimas décadas, y han sido sustituidos por el “nuevo ateísmo”, que algunos llaman, entre el desdén y la minusvaloración

intelectual, “ateísmo de superventas”, porque los libros en los que los autores exponen sus teorías han llegado a un público muy amplio y se han convertido en verdaderos *best sellers*. Me refiero a científicos y filósofos como Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennett, Michel Onfray, Piergiorgio Oddifredi y, más recientemente, Hawkins⁵. Es ésta una corriente que no se queda recluida en los debates académicos y en los libros, sino que ha saltado a los medios de comunicación y ha ocupado incluso los anuncios de los autobuses. Como reacción frente a campañas cristianas hechas en los autobuses que anunciaban la pena del infierno para los no creyentes, diferentes asociaciones de ateos reaccionaron, primero en Londres y luego en otras grandes urbes, con una campaña similar con el slogan “Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta de la vida”. De nuevo se ha radicalizado con motivo del bicentenario del nacimiento de Darwin y del ciento cincuenta aniversario de la publicación de *El origen de las especies*.

Lo que ha alarmado a los nuevos ateos es la pervivencia de la religión e incluso su nuevo despertar en el espacio público en contra de los pronósticos de los sociólogos de la religión del siglo xx, que anunciaron su desaparición o, al menos, su reclusión en la esfera privada, dando lugar a la “religión invisible”. Con motivo de la celebración del 30º aniversario de la publicación de *El gen egoísta*, de Richard Dawkins, el escritor McEwan defendió la necesidad de que la religión volviera a su lugar natural, el pensamiento o ámbito privado de las personas retrasadas⁶.

Estas obras son alegatos contra la religión, contra las religiones, a las que no reconocen elemento positivo alguno y califican en su conjunto de intrínsecamente perniciosas y malignas. Su objetivo es la liberación de la humanidad del influjo de la religión como condición necesaria para conseguir un mundo más seguro y feliz. El “nuevo ateísmo” apela a las ciencias de la naturaleza como único fundamento de verdad fiable para, a su vez, rechazar toda fe

⁵ Cf. Christopher Hitchens, *Dios no es bueno: alegato contra la religión*, Debate, Barcelona, 2008; Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, 1993; *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid, 2007; Sam Harris, *El fin de la fe*, Paradigma, 2007; *Carta a una Nación cristiana*, Paradigma, 2007; Piergiorgio Oddifredi, *¿Por qué no podemos ser cristianos*, RBA, 2008; id., *Elogio de la impertinencia*, RBA, Barcelona, 2010; Michel Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.

⁶ Cf. AA. VV., ¿Ateos de qué Dios?: *Concilium* 337 (septiembre 2010).

religiosa a la que califica de superstición carente de pruebas. Se incurre, así, en el cientificismo o fundamentalismo científico. Ciencia y religión nunca pueden dialogar, y menos aún colaborar. Son irreconciliables en sus métodos, en sus contenidos y en sus formas de verificación. ¡La ciencia como arma contra la religión! Ése es su grito de guerra.

A la ciencia le corresponde la explicación, mientras que la religión, por principio, es incapaz de explicar nada porque es irracional. Todo lo contrario, lo único que hace es ocultar los avances científicos y ir en contra del progreso social. Ahora bien, la religión sí puede explicarse desde la perspectiva evolucionista como un “subproducto o consecuencia accidental” o como “un fallo de algo útil”.

Los científicos del “nuevo ateísmo” excluyen de las ciencias naturales todo compromiso metafísico, sobre todo el de naturaleza religiosa. En buena lógica ese principio debería mantener a dichos científicos neutrales en materia de creencias religiosas y de ateísmo y no refutar, como tampoco defender, la religión ni el ateísmo. Sin embargo, no proceden así e incurren en una contradicción al utilizar la ciencia contra la religión y defender el ateísmo como científico.

Los “nuevos ateos” lanzan sus dardos contra los monoteísmos judío, cristiano y musulmán y contra la Trascendencia en cualquiera de sus modalidades religiosas, aunque con matices. La crítica de Richard Dawkins contra el monoteísmo judío y el islámico, es especialmente agrio y radical. El judaísmo, la más antigua de las tres religiones abrahámicas y el ancestro del cristianismo y del islam, es, para él, “en su origen un culto tribal hacia un fiero y desagradable Dios, mórbidamente obsesionado con las restricciones sexuales, con el olor de la sangre chamuscada, con su propia superioridad sobre dioses rivales y con la exclusividad de la tribu del desierto de su elección”. Considera menos despiadado y exclusivista al cristianismo “fundado por Pablo de Tarso”. Mahoma y sus seguidores retornaron al inflexible y original monoteísmo de los judíos y crearon el islam con base en el Corán “añadiendo una poderosa ideología de conquista militar para diseminar la fe”⁷.

⁷ Richard Dawkins, *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid, 2007, p. 46.

El retorno del politeísmo⁸

30

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber ya anunció el regreso, en plena modernidad racionalista, de los dioses del politeísmo para atormentarnos. En su obra *Moisés, el egipcio*, Assmann, hace suyas algunas de las intuiciones de Sigmund Freud en *Moisés y el monoteísmo*, presenta a Moisés no como hebreo, sino como miembro de la nobleza egipcia, seguidor y defensor entusiasta de la instauración del monoteísmo del faraón Amenofis IV, que lo convierte en religión de Estado, reelaborada en la figura simbólica de Moisés del libro bíblico del Éxodo. A la muerte de Amenofis IV, Egipto vuelve al politeísmo en su modalidad de “cosmoteísmo” (divinización de las fuerzas de la naturaleza), pero el Moisés bíblico mantiene el monoteísmo riguroso, estableciendo lo que Assmann llama “diferencia mosaica” entre lo verdadero y lo falso, desconocida en el politeísmo. Este monoteísmo se impone en Occidente.

La base de la teoría de Assmann es la contraposición entre politeísmo y monoteísmo y la diferente caracterización de ambos. El politeísmo se presenta como religión natural y como *fenómeno plural* ya que diviniza las diversas fuerzas de la naturaleza. Sus dioses podían ser compartidos por diferentes culturas. El politeísmo no consideraba falsos ni ficticios a los dioses de las religiones extranjeras. Inherentes al politeísmo son el respeto al pluralismo, el inclusivismo, el optimismo moral – no conoce el concepto de pecado – y su carácter mundano, valores todos ellos a potenciar. Assmann llega a afirmar que “en el ámbito del derecho de gentes, llegó a formarse una especie de teología intercultural” (citado por Rosino Gibellini).

El monoteísmo del Moisés del Éxodo, sin embargo, introduce la noción de pecado en el mundo y establece la diferencia entre lo verdadero y lo falso, estigmatiza al politeísmo, al que califica de paganismo, idolatría, religión falsa, y apela a la violencia religiosa. Se convierte así en religión intolerante y violenta.

⁸ Jan Assmann, *La distinción mosaica, El precio del monoteísmo*, Madrid, 2006; *Moisés, el egipcio*, Oberon, Madrid, 2003 (original: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1997; posteriormente apareció una edición revisada en alemán: *Moses der Ägypter. Entzifferung eines Gedächtnisspur*, Hanser Verlag, 1998). Excelente síntesis en Rosino Gibellini, “El monoteísmo y el lenguaje de la violencia”: *Concilium* 337, pp. 123 ss.

Hoy hay una tendencia a valorar el politeísmo como modelo de tolerancia, pluralismo y respeto a las diferencias, desconociendo o pasando por alto el punto de vista de Hume, que reconoce igual intolerancia al politeísmo que a las religiones monoteístas: “La intolerancia de casi todas las religiones que afirman la unidad de Dios es tan notable como el principio opuesto de los politeísmos” (*Historia natural de la religión*).

Crítica interna del monoteísmo

Hay teólogos que no ocultan sus críticas al monoteísmo y que dicen experimentar “una secreta atracción por el politeísmo”, al que consideran más satisfactorio desde el punto de vista intelectual que el monoteísmo. A qué se debe tal distanciamiento de la fe que ellos mismos profesan. A que, a su juicio, crea tantos problemas como soluciones aporta, “si es que realmente llega a dar soluciones”. Ésta es la opinión del exegeta y teólogo dominico francés Hervé Tremblay, quien expresa sus sospechas sobre el politeísmo en estos términos: “Pues si sólo existe un único Dios, eterno y poderoso, debemos explicitar su relación con el mundo, debemos justificar el mal bajo todas sus formas y explicar por qué los sucesos del mundo están tan en desacuerdo con su plan benevolente. A la inteligencia le satisface más pensar en dioses buenos y dioses malos que luchan constantemente entre sí, que pensar en un dios que puede explicarlo todo...”⁹.

Desde la posmodernidad

Las objeciones al monoteísmo proceden también de la posmodernidad, que cuestionan la idea de unidad de la Ilustración y de unidad de Dios que están en la base de las religiones monoteístas. La unidad, según el razona-

⁹ Hervé Tremblay, “Yahvé contra Baal? Ou plutôt Yahvé à la place de Baal? Jalons pour la naissance d’ un monothéisme II. Le conflit entre Canaan et Israël/Yahvé selon les textes”: *Sciences et Esprit. Revue de Théologie et de Philosophie*, 61 (2009), p. 51).

miento posmoderno, proporciona la lógica del orden jerárquico y la exclusión del diferente y de la diferencia¹⁰ (*Concilium* 332, septiembre 2009, p. 7), legítima a quienes ejercen el poder de manera impersonal, se considera con el derecho a definir y decidir cómo es el mundo y cómo debe ser, y excluye cualquier alternativa al orden existente y también a la idea moderna de progreso. La unidad desemboca, con asaz frecuencia, en la uniformidad.

“Hoy – afirma Richard Rorhy – ya no podemos seguir concibiendo a Dios como el fundamento inmóvil de la historia porque la verdad de tal Dios no es ya una de las metas del conocimiento. En vez de la búsqueda de la verdad, buscamos solidaridad, caridad e ironía. El pensamiento debe abandonar toda pretensión de fundamento objetivo, universal y apodíctico, para que el cristianismo, aliado con la metafísica en la búsqueda de primeros principios, no pueda dar lugar nunca más a la violencia”¹¹.

Monoteísmo y fundamentalismos

Volvemos a las preguntas del principio: ¿Es fundamentalista el monoteísmo? No puede negarse que los monoteísmos abrahámicos llevan a diferentes grados de intolerancia, incluida la violencia y la incitación a la guerra en nombre de Dios, que se convierte en guerra santa. Su vocación universalista – Dios universal, proyecto universal de salvación – desemboca con frecuencia en imposición e imperialismo religioso. Su pretensión de ser religiones absolutas y su convicción de estar en posesión de la verdad conducen con frecuencia a la exclusión de otras cosmovisiones y sistemas de creencias, y a su persecución. Su autoconsideración de sistemas omnicomprensivos y totalizadores conduce a ocupar e intentar “todo el espacio humano, lo que les ha llevado al choque de pretensiones de absolutez, a la opresión de las

¹⁰ Cf. “Monoteísmo: divinidad y unidad reconsideradas”: *Concilium* 332 (septiembre 2009), p. 7.

¹¹ Richard Rorhy, “Anticlericalismo y ateísmo”, en Richard Rorhy/ Gianni Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, compilador, Santiago Zabala, Paidós, Barcelona, 2006, p. 31.

minorías religiosas e incluso a la legitimación de la lucha y de la guerra presentándola como la lucha del Dios de unos contra el Dios de los otros, cuando se trata del mismo Dios”¹².

El monoteísmo desemboca con frecuencia en diferentes tipos de fundamentalismos o al menos está asociado a ellos. La lectura literalista de los textos sagrados lleva al fundamentalismo religioso. La vinculación con el poder y la legitimación del mismo termina en fundamentalismo político. El carácter patriarcal de las religiones monoteístas se traduce en fundamentalismo de género. El apoyo y la legitimación del monoteísmo a la violencia dan lugar al fundamentalismo terrorista. La legitimación del Estado por parte de la religión se torna fundamentalismo estatal. El respaldo ideológico del monoteísmo a un único modelo económico desemboca en fundamentalismo económico (hoy, neoliberal). El carácter etnicista de determinados monoteístas se traduce en fundamentalismo cultural, etc., etc. Veámoslo más en detalle.

El *fundamentalismo religioso* se caracteriza por los siguientes rasgos: renuncia a la mediación hermenéutica y lectura literalista e inmediateista de los textos sagrados, rechazo a las múltiples opciones de la interpretación y la pre-comprensión, renuncia a la contextualización de los textos, renuncia al lenguaje simbólico y adopción del lenguaje dogmático, condena de la modernidad, absolutización de la tradición, legitimación religiosa de la violencia, etc.

El *fundamentalismo político* es la religión monoteísta del Imperio: éste se convierte en Absoluto y su líder en el *Deus Imperator*, que exige la sumisión de todas las naciones de la tierra. Más aún, se arroga la autoridad de Cristo y, en una patológica suplantación de personalidad, se apropia de sus palabras y las aplica a su persona: “el que no está conmigo, está contra mí”.

El *fundamentalismo económico* es la religión del mercado. En la década de los años veinte del siglo pasado escribió un artículo sobre “El capitalismo como religión”. Stiglitz se refiere expresamente al “fundamentalismo neoliberal” y cita como ejemplo el Fondo Monetario Internacional, cuya pretensión es presentarse como la interpretación autorizada y única del fenómeno de la globalización en base a unos presupuestos puramente “ideológicos”

¹² José Luis Sánchez Nogales, *op. cit.*, p. 37.

presentados bajo la cobertura de “científicos”. Un precedente de este planteamiento lo encontramos en el lucidísimo artículo “El capitalismo como religión”, que escribiera Walter Benjamín en la década de los años veinte del siglo pasado.

La religión patriarcal se traduce en *fundamentalismo de género*, que establece como canon de lo humano los atributos y valores de los varones y los comportamientos patriarcales como criterio de conducta. Más aún: recurre a la violencia contra las mujeres, los niños y las niñas como grupos humanos más vulnerables de la sociedad. El patriarcado responde a la revolución incruenta feminista con la violencia de género, que empieza utilizando un lenguaje androcéntrico y termina practicando el feminicidio. Ni siquiera las leyes de igualdad son capaces de detener el carácter agresivo del patriarcado. Para justificar dicho fundamentalismo se recurre a los textos sagrados, que defienden la inferioridad de la mujer y justifican el dominio del varón.

El *fundamentalismo cultural* califica arbitrariamente la cultura occidental como superior y considera que a ella deben someterse y adaptarse las demás culturas, calificadas de “subdesarrolladas” mientras no consigan los niveles de “progreso” de la cultura hegemónica. El ejemplo más humillante de comportamiento cultural fundamentalista es el adoptado por la cultura dominante (occidental) hacia las culturas indígenas, a quienes puede aplicarse lo que Eduardo Galeano dice de los “Nadies”: no hablan idiomas, sino dialectos; no profesan religiones, sino supersticiones; no hacen arte, sino artesanía; no practican cultura, sino folklore. Y añadido yo: no creen en Dios o dioses, sino en ídolos; no practican ritos, sino cultos idolátricos.

Los diferentes fundamentalismos tienen en común una serie de elementos que enseguida los hacen reconocibles: *absolutización* de lo relativo, que desemboca en idolatría; *universalización* de lo local, que desemboca en imperialismo; *generalización* de lo particular, que desemboca en pseudo-ciencia; *elevación* de lo que es opinable a la categoría de verdad irrefutable, que desemboca en dogmatismo; *simplificación* de lo complejo, a través del género literario del catecismo de preguntas y respuestas elementales; *eternización* de la temporal, que desemboca en teología y filosofía perennes; *reducción* de lo múltiple y plural a lo uno y uniforme, que desemboca en verdad y pensamiento únicos.

Lo más preocupante de los fundamentalismos hoy no es que estén localizados en grupos extremistas más o menos reconocidos o reconocibles, sino

que se encuentran instalados en las cúpulas de las distintas instituciones económicas, políticas, culturales y religiosas.

Monoteísmo ético: más de los fundamentalismos

Pero, ¿es posible un monoteísmo no fundamentalista? Yo creo que sí. Es el *monoteísmo ético*, común al judaísmo, el cristianismo y el islam. En ellos, Dios no es definido al modo griego como “conocimiento de conocimiento”. El conocimiento de Dios lleva derechamente a la práctica de la justicia y del derecho, a hacer el bien y evitar el mal. Así lo entienden los profetas de Israel, que son enviados a anunciar el “Evangelio”, es decir, la Buena Nueva, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos su liberación y a los reclusos su libertad, a consolar a los que lloran, a proclamar un año de gracia de Yahvé y de venganza (Isaías, 61,1-3). La misión del enviado de Dios es llamar a los creyentes a buscar lo justo y reconocer sus derechos a los oprimidos, hacer justicia a los huérfanos, abogar por las viudas, acoger a los extranjeros como a los nativos porque poseen la misma dignidad.

Jesús de Nazaret, el enviado de Dios, se ubica en la tradición liberadora de los profetas de Israel. Según la carta a los Colosenses, él es la imagen visible de Dios invisible. Y visibiliza a Dios no mediante gestos espectaculares, que interrumpen o mutan el curso de la naturaleza, sino a través de su praxis de liberación, que se traduce en el anuncio del reino de Dios como Buena Noticia para los pobres y mala para los ricos; en la inclusión de las mujeres en su movimiento, en la incorporación de los paganos a su proyecto de salvación, en la curación de los enfermos como signo de liberación integral, en la acogida solidaria de los pecadores y prostitutas, excluidos de la comunidad religiosa judía, etc. Las Bienaventuranzas constituyen los mínimos éticos de los seguidores de Jesús y son, a juicio de Gandhi, un excelente programa de reforma social (Mt 5, 1-10). El amor a Dios se encuentra al mismo nivel ético que el amor al prójimo. Ambos son inseparables. ¿Cómo alguien puede decir que ama a Dios a quien no ve si no se ama a su hermano a quien ve?, leemos en la primera carta de Juan.

La profesión de fe en el islam es inseparable de los deberes sociales. El profeta Mahoma revela a Dios a través de actitudes y prácticas de hospitalidad para con los extranjeros, de protección a los huérfanos, de acogida a las viudas; en una palabra, bajo el signo de la *opción por los pobres*. En el islam la limosna (*zakat*) no es una acción voluntaria ni una simple recomendación; es un precepto, una obligación. La base de dicho precepto es que el ser humano no es dueño de sus bienes, sino sólo administrador. La comunidad tiene derechos sobre los bienes de cada miembro y regula la cantidad que cada creyente musulmán debe aportar a la comunidad: el pago del 2,5 % al año de su capital. He aquí los grupos de personas a quienes, según el *Corán*, debe destinarse el *zakat*: los pobres, los necesitados, los que se ocupan de las ofrendas, aquellos cuyos corazones deben ser reconciliados, los esclavos, aquellos que están agobiados por deudas, los que luchan por la causa de Dios, los viajeros. Ésta es – dice el *Corán* – “una prescripción de Dios – y Dios es omnisciente, sabio” (9,60). Junto a la limosna preceptiva está la caridad como obra voluntaria, que también debe traducirse en opción por los pobres y necesitados (2,177).

El *Corán* ordena hacer el bien a los padres, a los parientes, a los huérfanos, a los pobres, al vecino que es de vuestra gente y al vecino que es un extraño, al compañero que tenéis al lado (la esposa o el marido), al viajero y a aquellos que “vuestras diestras poseen”, es decir, a los esclavos. En el caso de los esclavos hacer el bien consiste en liberarlos (9,60).

Concluyo ya. La base del fundamentalismo está en los textos violentos, sexistas y discriminatorios de las religiones, pero también en la lectura de los textos sagrados, en la negativa a utilizar la hermenéutica y en la defensa de un solo y único sentido, el literal, que, además, se considera válido y normativo para todos los seres humanos en todo tiempo y lugar, en todo contexto cultural. En definitiva, el fundamentalismo consiste en leer los textos sagrados con los ojos de los muertos. El mejor antídoto contra el monoteísmo fundamentalista es la hermenéutica, pero no una hermenéutica cualquiera, sino la que se desarrolla en el horizonte de los derechos humanos y en perspectiva de género, la que tiene como objetivo el trabajo por la paz y la construcción de una sociedad intercultural, interreligiosa e interétnica.

Bibliografía

- ASSMANN, Jan, *Moisés, el egipcio*, Oberon, Madrid, 2003.
- ASSMANN, Jan, "Monotheismus und die Sprache der Gewalt", en Peter Walter (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, QD 216, Friburgo 2005; AA. VV., "Los fundamentalismos": *Concilium* 1992AA. VV., *Concilium* 313 (2005).
- AA. VV., *Monoteísmo: divinidad y unidad reconsideradas*, in *Concilium* 332 (septiembre 2009).
- AA. VV., *¿Ateos de qué Dios?* in *Concilium* 337 (septiembre 2010).
- BARBAGLIO, Giuseppe, *Dios, ¿violento?*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1992.
- DAWKINS, Richard, *El gen egoísta*, Salvat, Barcelona, 1993.
- DAWKINS, Richard, *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid, 2007.
- FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe, *Fundamentalismo bíblico*, DDB, Bilbao, 2008.
- PIÑERO, Antonio y PELÁEZ, Jesús (eds.), *El fundamentalismo en las grandes religiones*, El Almendro, Córdoba, 2007.
- RORTHY, Richard y VATTIMO, Gianni, *El futuro de la religión*, Paidós, Barcelona, 2005.
- TAMAYO, Juan José, *Para comprender la crisis de Dios, hoy*, EVD, Estella (Navarra), 2008, 2ª ed., 3ª reimpresión.
- TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2009, 2ª ed..
- TAMAYO, Juan José, *Islam. Cultura, religión y política*, Trotta, Madrid, 2010, 3ª ed..
- TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2009, 2ª ed..
- TAMAYO, Juan José, "Fenomenología del fundamentalismo", en Piñero, Antonio y Peláez, Jesús, o. c..

(Página deixada propositadamente em branco)

O MONOTEÍSMO CONDUZ AO FUNDAMENTALISMO?

A profissão de fé fundamental do judaísmo começa assim:

“Shema, Israel, Adonai Elohenu, Adonai Ehad....Ouve Israel, o Eterno é o nosso Deus, o Eterno é um”.

Esta oração, que vem no Deuteronómio, proclama a fé a um Deus único e permanece até hoje o núcleo central da liturgia judaica, repetida duas vezes por dia e em todos os momentos dolorosos da vida, ou às portas da morte.

A fé monoteísta tem uma longa história. Não nasce de um momento para o outro. É uma lenta maturação que terá começado com Abraão, continuado com Moisés e que só aparece claramente expressa no Deuteronómio: “Só o Eterno é Deus; não há nenhum outro além d’Ele.” (Deut. 4, 35)

A história da ideia monoteísta confunde-se com a própria formação do judaísmo, é o seu núcleo duro. E o judaísmo não é o produto de uma única revelação num determinado momento. É uma lenta construção colectiva que dura mais de um milénio e que é atravessada por um duplo movimento: um movimento geográfico que acompanha as migrações de um grupo humano, os hebreus, da Mesopotâmia até Canaan, e um movimento espiritual do politeísmo ao monoteísmo. É esta aventura espiritual que nos é contada na *Bíblia*, que permanece o texto fundador da nossa cultura.

¹³ Vice-Presidente da Comunidade Israelita de Lisboa.

“Eu Sou Aquele Que Sou...”

40

O monoteísmo representa uma revolução profunda da espiritualidade humana. Como diz o historiador de religiões Jean Bottero:

“O povo que durante mil anos viveu e escreveu essas obras múltiplas, coligidas em seguida na *Bíblia*, deixou-nos acima de tudo esta ideia, que é o primeiro a ter descoberto e proclamado e depois, finalmente, imposto, da Unicidade e Transcendência absolutas de Deus: sem dúvida a concepção do nosso espírito mais contra a corrente da nossa tendência natural, que mais nos ultrapassa, que mais nos eleva acima de nós próprios, e que, por essa mesma razão, merece a nossa estupefação, a nossa admiração, o nosso aplauso.”

Um conceito que rompe radicalmente com a visão antropomórfica anterior: não é mais um deus à imagem do homem, mas o homem que aspira ser à imagem de Deus. Um Deus absoluto, transcendente, cujo único atributo é o ser “Eu sou Aquele que sou”, determinando a procura incessante para desvendar o mistério divino e o impulso à perfeição, ao absoluto, ao bem. O homem criado à imagem e semelhança de Deus significa essa aspiração ardente a “imitar” Deus, no sentido de Martin Buber, ou seja, percorrendo os Seus caminhos, aperfeiçoando a obra divina.

Deus misterioso e transcendente, revela-se através de um código de conduta moral: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, diz o Levítico no cap. 19, versículo 18, sintetizando a essência dos Dez Mandamentos, ou as Dez Palavras (Haseret Hadiberot), como nós dizemos em hebraico. Palavras fundadoras de uma nova ordem ética universal. É o nascimento da consciência que Hitler tanto abominava dizendo “É preciso matar o judeu em cada um de nós”.

Na realidade, esta é outra inovação fundamental: a moralização da religião, ou seja, a inserção de um comportamento recto e justo na prática da religião. O culto ao sobrenatural já não se satisfaz de sacrifícios e oferendas, antes exige uma vida e um comportamento conforme um código ético.

“O Monoteísmo é um Humanismo”

Na essência, o Cristianismo e, mais tarde, o Islão retomam a fé monoteísta. No coração das três religiões encontra-se o duplo mandamento de amar Deus e de amar o próximo. Com caminhos diferentes e com palavras diferentes, a preocupação da ética, da bondade e da justiça está presente nas três. E, no entanto, a história das suas relações tem sido escrita demasiadas vezes com sangue e violência.

Não pretendo, nem é o objectivo desta comunicação, fazer um estudo comparativo das três religiões monoteístas. Pretendo, sim, dar o meu contributo na resposta à questão sugerida nesta mesa redonda: pode a ideia monoteísta ser geradora de violência? Dito de outra maneira: pode a fé num Deus único e universal ser geradora de intolerância e opressão?

Shmuel Trigano, filósofo judeu, no seu livro intitulado “O monoteísmo é um humanismo”, defende uma ideia interessante: a de que é o segredo, o mistério da sua origem, que é a garantia da liberdade do homem. Por outras palavras, pode o homem, graças aos imensos progressos, nomeadamente da genética e da biologia, tornar-se dono das suas origens sem destruir a sua humanidade?

Segundo Trigano, vivemos uma época em que a ambição de criar um “homem novo”, que foi a essência das ideologias políticas modernas e que, muito mais do que um sonho de libertação, representou uma forma de poder, de tentativa de uniformização violenta e opressiva, essa ambição corre hoje o risco de se tornar realidade, graças à nova genética. “O poder que o saber lhes confere (aos cientistas) pode conduzi-los, mesmo involuntariamente, a profanar o santo dos santos da identidade humana, a secar a fonte absoluta da liberdade de que é essencialmente tributária.”

Qual o verdadeiro perigo? O da supressão da diversidade e, sobretudo, da alteridade, a programação massificada do destino humano.

Alguns pensadores vêem no monoteísmo o modelo por excelência da vontade de poder e da intolerância, a raiz do totalitarismo, o inimigo da diversidade e da diferença. Como se a unidade do Deus único fosse a base de uma opressão angustiante, não deixando ao homem nenhum espaço de liberdade, como se o homem fosse aniquilado por uma divindade tanto

mais imperial e totalitária que é única, da qual não se pode escapar, nem “temperar” com outros deuses.

42

Segundo Trigano, é precisamente o inverso: o monoteísmo definindo Deus tanto pela Unicidade como pela sua qualidade de Criador, terminando a sua obra no momento da criação do homem, assegura a este a liberdade de a completar e aperfeiçoar (ou não). O homem é assim, desde o seu nascimento, o parceiro de Deus na obra de criação e, sobretudo, da sua própria criação. Nesse sentido ele é livre, “à imagem” de Deus.

Deus único é plural

Na realidade, é a interpretação dos conceitos que é determinante. A oração judaica contém um texto que repete: “Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob...” Por que não dizer simplesmente: Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob, em vez de repetir três vezes a palavra Deus? É porque Deus único é plural, um Deus vivo, dando a cada um a liberdade de criar a sua própria relação com o divino. A violência e a intolerância vêm da leitura integral, fundamentalista e imutável, da palavra esclerosada. Vêm da convicção (ideológica e não teórica) de se possuir a única interpretação “justa” e “verdadeira” da palavra divina e de a querer impor aos outros.

A história tem-nos mostrado tragicamente que há coisas mais importantes do que a procura da verdade: a liberdade, a democracia, a livre escolha de cada um, a livre aceitação de certas regras, a acção e, do ponto de vista religioso, o questionamento activo do texto sagrado, o conflito de interpretações.

“Nunca perguntes o caminho a quem já o sabe, porque nunca te poderás perder”, dizia o Rabi Nahman de Braslav. É que perder-se é também procurar novos caminhos, é olhar com um olhar novo, é redescobrir, é questionar, aceitar questionar as próprias certezas, é aceitar que a sua própria finitude seja completada pela finitude do outro.

Mais do que a procura da “verdade”, é preciso compreender a religião em termos de sentido. Ser judia, para mim, não quer dizer que detenho a verdade, mas sim que dou um determinado sentido ao mundo. Como judia,

invisto o mundo de um significado que se chama *Torá, Talmude*, que me é transmitido pelas nossas tradições, pela nossa memória, mas reconhecendo aos outros a legitimidade e a validade de opção por outro caminho.

Essência do fundamentalismo religioso

O fundamentalismo nada tem a ver com o monoteísmo. O fundamentalismo é a transformação da religião em ideologia.

Há pessoas que, em jeito de provocação, dizem: “eu sou fundamentalista, porque respeito os fundamentos”. Mas convém não banalizar os conceitos e as palavras têm um significado próprio que convém não confundir. Hoje, o fundamentalista religioso não é aquele que se limita a respeitar os fundamentos.

É evidente que há diferenças profundas entre o fundamentalismo cristão, muçulmano ou judaico. Mas, independentemente das diferenças, existem alguns traços comuns que interessa realçar:

O fundamentalista religioso é, em primeiro lugar, aquele que considera que a origem de todos os males está no abandono dos preceitos e das práticas “originais”, “autênticas”, da mensagem inicial, da herança revelada. E, portanto, recomenda a necessidade de retorno à observância rígida dos preceitos, a um modo de vida estritamente subordinado a uma leitura literal dos mandamentos, a uma prática rígida da religião entendida como um código do lícito e do ilícito. A sua obsessão é traçar uma linha de demarcação entre os “verdadeiros” e “falsos” crentes, privilegiando o rigorismo legalista e ritualista, a exteriorização da religião, em vez da interiorização dos seus ensinamentos, o separatismo sectário. Esta leitura da religião como código do lícito e do ilícito é uma verdadeira caricatura da religião, porque deixa de fora a sua essência, que é a sua mensagem ética. O monoteísmo conduz a isto? Não necessariamente. Pode conduzir ou não, depende da leitura e da interpretação que se faz, mas o que é certo é que não há uma relação de causa e efeito entre as duas realidades.

Em segundo lugar, para o fundamentalismo religioso, Deus é César. O fundamentalismo recusa o espaço cultural autónomo, recusa a validade da experiência humana, histórica, social, cívica, artística, científica, tecnológica independente da religião. Sonha e luta pela instauração da lei divina sobre a terra – naturalmente por si interpretada – e defende a ocupação, por Deus, do terreno político. Tem a nostalgia de uma sociedade regida exclusivamente segundo as regras do direito divino, na qual a fusão entre o Estado, o direito e a religião é total. O monoteísmo leva a isto? Não necessariamente. Pode levar ou não, e há exemplos na história de uma coisa e de outra, mas o que é certo é que não há uma relação de causa e efeito entre as duas realidades.

Em terceiro lugar, o fundamentalista considera-se iluminado pela luz divina e investido de uma missão transcendente e, portanto, acha-se com o direito de recorrer a todos os meios, inclusive aos mais violentos, para impor a lei que ele considera de Deus sobre a terra. Reclamando-se de uma liberdade e de um direito que nega aos outros, considerando-se detentor da verdade, encontra aí a justificação para a acção violenta, individual ou colectiva. É por isso que o terreno fundamentalista é um terreno favorável ao desenvolvimento do terrorismo. É aí que o terrorismo vai recrutar os seus actores. Nem todos os fundamentalistas são terroristas, mas todos os terroristas são fundamentalistas. Yigal Amir, o assassino de Itzhak Rabin, era um estudante universitário que afirmou mais tarde: “Foi Deus que me guiou o braço”.

Finalmente, e contrariamente a ideias preconcebidas, os fundamentalistas não provêm das camadas mais atrasadas da sociedade, não são nem camponeses, nem idosos, nem analfabetos. São em geral urbanos, com um relativo grau de instrução, que sabem utilizar muito bem as tecnologias de manipulação de massas. São muitas vezes detentores de diplomas e de profissões liberais que utilizam ao serviço dos seus movimentos. Porquê? Pela simples razão de que são eles que produzem as ideias e normalmente o fundamentalismo é a transformação da religião em ideologia.

Nem sempre todas estas componentes co-existem: por vezes, o fundamentalista é apenas o indivíduo que privilegia uma leitura rígida e literal dos fundamentos religiosos e não procura impô-los, nem à escala da sociedade, nem aos outros. Mas, de uma forma geral, define-se um fundamentalista pelas características acima referidas.

Para terminar, diria apenas que não há uma relação de causa e efeito entre monoteísmo e fundamentalismo. Como tentei demonstrar, este é produto da transformação da religião numa ideologia, ou seja, de uma leitura dogmática dos preceitos religiosos interpretados à luz de uma visão política e ideológica. Estes tornam-se, assim, um fim em si mesmo, em vez de serem um guia para o comportamento ético. O fundamentalismo é estimulado pelo fracasso das ideologias laicas do século xx e pela modernização acelerada, destruindo identidades e valores, não pelo monoteísmo.

Apesar de minoritário, o fundamentalismo tem causado um mal profundo, nomeadamente levando ao afastamento da religião de numerosas pessoas e também opondo-se a qualquer tentativa de renovação religiosa.

Falámos até agora de um fundamentalismo religioso. Mas é bom referir que também existe um fundamentalismo laico ou laicista que também pode ser violento e que, mesmo sem o ser, é antidemocrático, redutor da liberdade individual e colectiva e que também procura impor a sua visão ideológica do mundo contra o que considera ser o “ópio do povo”. É contra ambos os fundamentalismos, aliás contra todos os fundamentalismos, que nos devemos insurgir e preocupar. Não contra o monoteísmo.

(Página deixada propositadamente em branco)

MONOTEÍSMO(S) E FUNDAMENTALISMO(S)

A difícil interrogação entregue aos três participantes desta Mesa – *O monoteísmo conduz ao fundamentalismo?* – fez-me pensar na sábia frase de Tchouang-tseu, quando num texto taoísta sobre o Uno diz: *Ficam as perguntas. Aguardam-se as respostas*¹⁵. Talvez não seja possível mais do que isso mesmo, mas sossega-nos Hans-G. Gadamer, ao dizer que as perguntas hão-de condicionar as respostas.

I. Monoteísmo(s) e fundamentalismo(s)

Uma das coisas que pode suscitar a pergunta quanto a se há ou não no conceito e na prática do monoteísmo algo intrínseco que incite ao fundamentalismo e propicie violência em palavras e actos (para além das questões “de princípio”, é claro) é o facto de, ao mesmo tempo, se presenciar duas coisas opostas: por um lado, conhecermos circunstâncias exemplares de grande respeito e admiração até entre os monoteísmos, e de estes para com outras religiões; por outro lado, sabermos que a maior violência religiosa exercida na História foi (e ainda é) levada a cabo por monoteísmos. (Naturalmente, sem aqui mencionar outras formas de violência, e não menor, totalmente autónomas em relação a religiões, ligadas a ideologias, elas próprias já quase “religião”).

¹⁴ Universidade Nova de Lisboa.

¹⁵ Agradeço a Yvette K. Centeno o acesso a este texto.

Numa resposta curta, diria que nada há num monoteísmo que intrinsecamente o torne fundamentalista ou incite a qualquer forma de violência (em qualquer caso, uma violência que é já política).

(Tomo aqui *fundamentalismo* como a atitude vinculativa, inegociável, autoritária perante um Texto Sagrado lido “literalmente”, bem como a convicção argumentada de modo dogmático, por zelo religioso ou não.)

Numa resposta mais longa, direi que houve (e há) no monoteísmo elementos que – em si e potenciados por conjunturas históricas – favorecem posições fundamentalistas. Entre eles estão, a meu ver, os seguintes:

- dificuldade em reconhecer a alteridade (acentuada pelo facto de serem três os monoteísmos, e de descenderem uns dos outros – SIBONY: 1992);
- interpretações “literais” dos textos e da Tradição;
- teologias, doutrinas e normas que obscurecem a experiência do Mistério;
- missão suposta de converter o outro;
- pertença religiosa como identidade afectiva poderosa;
- noção teleológica do tempo e da vida.

Começo por algumas considerações gerais, para a seguir apresentar em poucas palavras esses pontos.

II. Monoteísmo(s) e pluralismo

Segundo fontes documentais, o primeiro monoteísmo da História foi o bíblico. Isto para além de outras hipóteses, não confirmadas: não só a de antes de este terem já existido monoteísmos no Egipto, Babilónia e outros lugares, como a de os politeísmos terem sido precedidos na História pela percepção de uma Divindade inicial, UNA, que só depois teria sido desdobrada noutras.

Sabemos que a passagem histórica do paganismo sírio-palestino ao monoteísmo bíblico foi gradual e longa (só no “Deutero-Isaías” se afirmará com clareza o monoteísmo, e só mais tarde ele se imporá. Por isso, em textos bíblicos anteriores ao exílio, como Jan Assman o faz notar, vê-se ainda a presença de politeísmos (ASSMAN: 2009, 49).

A passagem fez-se em várias etapas: antes da clareza de um Deus único, passou-se do paganismo politeísta ao *benoteísmo* (reconhecimento de um Deus que se distingue dos outros) e à *monolatria* (adoração de um só deus no meio de outros (ASSMAN: 2009, 47). Ao longo dessas etapas vemos uma coexistência prolongada e pacífica de monoteísmo e paganismos, sem agressividade nem arrogância, sem que se pretenda eliminar a diversidade existente, como se vê no Salmo 82. Isso dá-se por se acreditar que todos os deuses são verdadeiros à sua maneira (ASSMAN: 2009, 17).

De muitos modos e em diferentes tempos e lugares (não sigo aqui uma cronologia, apenas um traçado temporal geral), foi-se perdendo a noção de que todas as verdades são relativas (não relativistas, mas relativas por estarem sempre ligadas a contextos). A afirmação monoteísta foi-se manifestando intransigente para com as religiões dos outros, avaliadas como falsas e tornadas inimigas, o que gera uma absolutização da fé (ASSMAN: 2009, 15). Vêmo-lo em várias narrativas, por ex., no “Livro da Sabedoria” (Sb 14). Contudo, a primeira agressão de Israel foi voltada para os de dentro, sendo “Canaan” símbolo do paganismo interno. Jan Assman afirma-o, citando o lema: “Há que exterminar o pagão que vive em cada um” (ASSMAN: 2009, 134)¹⁶.

O monoteísmo vem assim retirar às outras crenças as suas parcelas de verdade, justificando-o como obediência à lei de Deus. Nesses conflitos, porém, o que está verdadeiramente em causa é uma questão de poder – político, étnico, cultural –, assente nessa convicção de que só existe um Texto Sagrado, uma só interpretação, uma só Revelação, ou seja: uma espécie de *Ur-fundamentalismo*, as suas primícias ou os seus bastidores.

Quer na mesma zona quer noutros locais e tempos da História, houve casos em que a convivência inter-religiosa era genuína, espiritual, fecunda. Em vários momentos, a relação entre as três comunidades abraâmicas foi exemplar, do ponto de vista espiritual, religioso, cultural. Por ex., na Idade Média, sobretudo entre os sécs. IX e XI, em lugares da Andaluzia, as três comunidades

¹⁶ Curiosamente, Freud, por um lado, considera que o monoteísmo representou uma forma de violência para os judeus, obrigando-os a abdicar da representação plural de imagens e a aderir à noção abstracta da irrepresentabilidade divina do Deus único, com isso deixando a alma judaica privada da sua natural sensorialidade. Por outro lado, Freud pensa que o monoteísmo significou um progresso espiritual na Humanidade (ASSMAN: 2009).

abraâmicas aí residentes relacionaram-se de modo fecundo, em termos humanos, literários e artísticos, científicos e espirituais. E também na Sicília houve experiências que hoje poderiam ser consideradas interculturais, em que não só se partilhava uma convivibilidade como se debatia o pensamento, o que já antes acontecera em lugares do Médio-Oriente. Sobre isto são importantes as informações e as reflexões trazidas, por ex., pelos estudos de Michael A. Signer (HARKINS: 2010, 8), bem como, entre outros textos de José Mattoso, o que agora se publica nesta colectânea.

Na linha do pensamento produzido sobre estas questões no século xv¹⁷, o filósofo e místico alemão Nicolau de Cusa encena no livro *A Paz da Fé* um diálogo entre pessoas de vários povos e religiões (entre outros, um árabe, um caldeu, um judeu, um francês, um persa, etc.). O objectivo citado no parágrafo 1 apresenta um homem (possivelmente ele próprio) que, em consequência de uma prolongada e continuada meditação, diz, teve a visão de uma possibilidade inter-religiosa nova, que apresenta assim:

[...] mediante o talento de uns poucos sábios conhecedores de toda essa diversidade que se observa nas religiões do mundo, seria possível encontrar uma concordância e através dela estabelecer na religião a paz perpétua por um meio conveniente e verídico” (N. de CUSA: 2002, 21).

Quase só parafraseio João Maria André, ao dizer que duas linhas centrais de reflexão sobressaem em *A Paz da Fé*: a afirmação de um só Deus, independentemente da diversidade de religiões, e a exigência de cada pessoa ceder em alguns aspectos, de forma a criar-se uma harmonia entre as diferenças. E o livro atribui na realidade um valor positivo à diferença, tornando-se por isso dinamizador da manutenção das identidades próprias. Nicolau de Cusa propõe uma atitude de respeito perante *o outro*, perante aquele que é diferente do *eu* que o vê e escuta e que, por sua vez, possui uma perspectiva própria (ANDRÉ: 2003, 13). E, por mais que essa perspectiva difira da nossa, só pelo facto de ser a de um outro, merece a nossa escuta e todo o respeito.

¹⁷ Dois textos de João Maria André, citados na Bibliografia, trazem elementos muito significativos sobre este ponto. Deles retiro aqui elementos.

No século seguinte, Sir Thomas Morus confronta os cidadãos do lugar imaginário que a sua *Utopia* configura com a possibilidade de seguirem a religião que entenderem, reconhecendo em todas as religiões e cultos expressões diversas daquele “único Deus” que é “inexplicável”. Sugere até que seja construído um único templo, sem imagens nem marcas específicas de uma religião, de modo a todos os crentes poderem prestar os seus próprios cultos (ANDRÉ: 2003, 18-20), o que dá sinal do respeito pela diversidade cultural e religiosa. (É curioso que este lugar imaginário quinhentista evoca um outro, real e já do séc. XX, criado pelo Secretário-Geral das Nações Unidas na década de 70 – Dag Hammarskjöld: uma pequena sala, à entrada do edifício da ONU, em Nova Iorque, com idêntica finalidade: proporcionar a meditação de todos num lugar despido de todos os símbolos, vazio, que designou como “A room of quiet”).

Também na Índia deparamos com elementos de tolerância e de harmoniosa articulação das diferenças. Em vários momentos da História, soube-se construir tecidos de diversidades. Foi o caso dos séculos XVI e XVII, em que se viveu um grande equilíbrio nas relações e respeito mútuo entre hindus e muçulmanos. Akhbar “o Grande”, imperador mogol muçulmano, terá expressado uma visão que situa Deus para além de qualquer religião concreta, posição eventualmente decorrente da influência dos Sufis do Islão. Interessante é ver-se que, quando se atinge a possibilidade, conceptual e na *praxis*, de uma harmonia entre religiões e espiritualidades diversas, a presença de místicos esteve em geral por perto. E isso em todas as religiões. Antes de mais, a influência dos místicos deve-se à sua intuição de que Deus não é susceptível de ser apreendido, de que as religiões são apenas meios, de que o Absoluto é inatingível.¹⁸

Mas não foi só no passado que houve bons exemplos. Também nos nossos dias, em simultâneo com a violência conhecida, outras experiências existem.

¹⁸ Lamentavelmente, e pelo próprio facto de os místicos viverem esse outro entendimento do Divino, descentrados de matérias doutrinárias, livres em relação à instituição religiosa, pelo seu desprendimento e iluminação interior, o seu grau de liberdade dá-lhes uma imprevisibilidade nada controlável pelas suas hierarquias, católicas, islâmicas ou quaisquer outras. Possivelmente por isso, eles e elas, os místicos, são marginalizados pela instituição a que pertencem. Durante séculos ficaram, assim, marginalizados extraordinários patrimónios de pensamento e de espiritualidade.

Entre tantas outras, a que o recente filme de Xavier Beauvais apresenta: a vida afectuosa e de partilha espiritual (rezavam em conjunto, ora na mesquita, ora no mosteiro) entre muçulmanos e monges cristãos-cistercienses franceses, numa aldeia da Argélia, nas últimas décadas do século xx. Algo que foi drasticamente interrompido pela guerra civil argelina, quando em 1996 milícias islamitas raptaram e assassinaram quase todos os monges da comunidade residente há décadas num pequeno mosteiro e com quem a população muçulmana mantinha grande sintonia.

Ora, havendo na História um pluralismo religioso harmoniosamente vivido pelos diferentes monoteísmos, não será que isso desdiz a afirmação primária de que estes serão sempre intrinsecamente fundamentalistas e, por isso mesmo, violentos?

III. A potência múltipla do UM

Nada parece impedir um monoteísmo de respeitar outros e de dialogar, disse no início. Isso apesar de o elemento “mono” (UM) no lexema *monoteísmo* poder, à partida, sugeri-lo. Será assim? Como figura do pensamento, o UM contém forças contrárias, “oscilando” entre exclusão / inclusão. É redutor, ao sinalizar o pensamento único, a verdade exclusiva e exclusivista, elimina diversidades e pluralismo. Simultaneamente, o UM é congregador, ao reunir pluralidades e ser potência de muitos. É o número da fusão amorosa (dois em UM), é número místico por excelência. Por ex., na Cabala, o UM é indicativo do princípio primeiro. E no pensamento místico do seiscentista Jacob Böhme (Yvette Centeno, minha Colega e Amiga, lembrou-mo a tempo), o UM aponta à noção de *Ungrund*, que é a de um não-terreno ou de um estádio anterior a qualquer desdobramento, à materialização ou a uma ordenação. Indica pois essa indiferenciação que precede o concreto das coisas, a unidade primordial anterior a toda a diferenciação. Para que o monoteísmo não precise de eliminar o que de si difere, isto é, outros monoteísmos ou politeísmos em cada uma das Tradições, o que é indispensável é que se pense numa chave hermenêutica não apenas plural, mas transcultural (Cfr.: ANDRÉ: 2003, 21).

IV. A favor e contra o fundamentalismo

1) **A recusa do outro e a procura de Alteridade.** A preferência pelo idêntico, não pelo que difere de si, parece ser um traço constante do humano. Freud comentou essa pulsão em vários lugares. Reconhecer a alteridade parece então resultar de uma aprendizagem cultural, que pode acontecer ou não. O preconceito em relação ao diferente, ao *outro*, resultará em parte de uma auto-afirmação ou narcisismo, ao mesmo tempo que acentua ainda estes traços. E sem dúvida que isto propicia o fundamentalismo: o igual declarado como melhor que o diferente, *nós* afirmados como melhores do que *eles*. Da mesma maneira no campo do religioso: o que é semelhante a nós, o *mesmo* ou a *mesmidade*, aparece como superior, desvalorizando-se quase sempre o que difere de “nós”.

Contudo, a ligação ao Divino é exactamente uma abertura à alteridade. Só que aí estamos perante o absoluto da *Alteridade*. E perante o Absoluto resta o gesto de acolher, imaginando-se que o Divino integra toda a multiplicidade e diversidade da Terra e do Cosmos, todos igualmente reconhecidos e incorporados.

2) **A teologia como força e a fragilidade na relação ao Mistério.** A afirmação racionalizada de uma ideia de Deus corre o risco de levar a fundamentalismos específicos. Aliás, em muitos casos foi isso que fez a teologia. Esta, gerada num quadro conceptual grego, e não no cristão, definiu doutrinas e dogmas, isto é, certezas, que contribuiriam para acentuar no monoteísmo cristão a força de um totalitarismo. (E posições semelhantes provocaram idênticos efeitos nos outros monoteísmos). Por isso, a teologia, quando procedeu de modo especulativo em excesso, em vez de iluminar, quase obscureceu a noção do Divino, dissipando a dimensão experiencial. E a experiência do amor do outro é que constitui, de acordo com os evangelhos, a experiência e o conhecimento de Deus por excelência: “Quem não ama a seu irmão que vê, como pode amar a Deus que não vê?” (1 Jo 4, 20). Só que a força dessa experiência é de uma outra ordem: é da ordem da fragilidade; na fragilidade está a sua força.

3) **Letra violenta e leitura infinita.** Quase sempre os Textos Sagrados têm uma dimensão simbólica, impeditiva da interpretação rente à letra,

visto que ela ocultaria outras camadas de significação. Embora uma leitura literal disponha também de uma hermenêutica, a leitura predominantemente literal, pelo próprio facto de permanecer ao rés do texto, violenta essa letra em vez de nela descobrir vida. (Note-se aqui o cuidado a ter com o facto de “vida” e “violência” provirem da mesma raiz grega: *bios / bia*). Pior ainda quando o texto é lido como voz do próprio Deus: aí a ameaça fundamentalista torna-se mesmo performativa, agindo independentemente de quaisquer contextos. Entra-se assim num terreno que já excede o religioso: é o da política e da vontade de poder. Nada de espiritual passa por aí.

Deparamos, contudo, com outras formas de ler que claramente afastam todo o fundamentalismo, por serem formas livres, abertas e críticas. Em todos os monoteísmos e em cada uma das tradições abraâmicas encontramos essas leituras, em nada impositivas.

No judaísmo, a interpretação *midráshica* abre o Texto a muitas possibilidades de sentido, numa espécie de infinitização da leitura (o *Talmud* é exemplo), o que tem um paralelo na *ijtihad* vivida no Islão (BORGES: 2010, 84). No Islão, com Averrois, acolhemos essa visão de abertura, tal como no judaísmo o encontramos em Spinoza e entre tantos outros que procederam à análise crítica dos Textos.

(Por analogia, presente-se aqui algo coincidente com aquilo a que Maria Gabriela Llansol chamou a posição *legente*: atitude de disposição para a escuta, acolhedora de “dissonâncias”, transfigurando-as, na disponibilidade de que o texto transforme por dentro.)

No cristianismo, antes *do livre exame* de Lutero e para além dos usos restritos de métodos histórico-críticos, a via apofática ou da teologia negativa é seguramente a que melhor manifesta abertura, precisamente por suspender a possibilidade de se “dizer Deus”, mantendo uma posição humilde perante o Mistério. Na realidade, não há Tradição religiosa que seriamente fale de Deus sem reconhecer que todas as metáforas indicativas do Divino são intrinsecamente limitadas e sem dizer a experiência de um *absconditus Deus*, Deus oculto, que assim permanece apesar das revelações (SCHILLEBEECKX: 2007, 416).

Sempre os houve, mas hoje de novo é possível ler diversos teólogos católicos que estão nos antípodas de qualquer fundamentalismo: convictos

de que a letra é a cada instante soprada pelo Espírito que age no mundo e no mais íntimo de cada um, sabedores de que a revelação é “um processo maiêutico” (TORRES QUEIRUGA: 2007, 226) ou “uma maiêutica da História” (BORGES: 2010, 103). Vejamos excertos de algumas dessas vozes:

Schillebeeckx.

A auto-revelação de Deus é dada em experiências humanas interpretadas. Nunca temos acesso à “Palavra de Deus” de modo imediato. Estritamente falando, a Bíblia não é a Palavra de Deus, mas um conjunto de testemunhos de fé de crentes que se situam numa tradição particular da experiência religiosa. (SCHILLEBEECKX: 2007, 410)

Andrés Torres Queiruga:

Um texto religioso é uma *interpretação humana* da realidade: da realidade comum, a *única* que existe e na qual todos e todas vivemos. O que a caracteriza [...] é] a convicção de que a dimensão empírica [...] não esgota a totalidade da realidade. [...] Trata-se, pois, de uma interpretação que se apoia na convicção e na descoberta de uma Presença não visível em si mesma, mas implicada *no* que se vê. [...] (TORRES QUEIRUGA: 2007, 225-26)

Anselmo Borges:

À luz da libertação final que implica uma antropologia e uma teologia negativa, os livros sagrados são também a história da tomada de consciência por parte dos humanos do que Deus, o Sagrado, não é, e do que eles para se tornarem verdadeiramente humanos não são. (BORGES: 2010, 86)

4) Conversão e respeito pela diferença. De interpretações rentes à letra e desatentas dos contextos, ou seja, fundamentalistas, surgiu em vários tempos da História uma espécie de impulso “imperial” que impelia a impor a própria religião, cuidando que só ela deveria tornar-se a religião de todos, por só ela ter valor universal. Vêmo-lo no cristianismo como no islão. (No judaísmo, assumirá outras modalidades.)

O cristianismo, ao afirmar-se como a “única religião verdadeira”, estava convicto de que “fora da Igreja não há salvação” – ao que o teólogo

Schillebeeckx, com um sentido maior da Encarnação, contrapõe: “Também fora do mundo não há salvação”. Tal convicção levou aos horrores das perseguições, às conquistas, à eliminação de dissidentes ou simplesmente do *outro*, nas Cruzadas, com a Inquisição, em situações de evangelização nas colónias com *limpezas* religiosas, étnicas, culturais. Na expressão de Jan Assman, tratava-se de uma semântica cultural que exibia a exclusão e a militância em ordem à conversão (ASSMAN: 2009, 150). Também hoje há casos equivalentes, em cada monoteísmo à sua maneira, em graus diversos mas nem sempre menos violentos. É que o objectivo de “converter” (mesmo se a uma verdade considerada mais elevada) é sempre violento, profanação até de um sentido de Deus, ao supor alguma arrogância, mesmo se ela se apoia na fé. Acima de tudo, manifesta a perda do sentido do Mistério: Deus para além de toda a Revelação. E não sendo Deus “monopólio” de nenhuma religião, o objectivo missionário da “conversão” de outros (crentes de outras religiões ou não-crentes) a uma religião (que é sempre “a própria” ou “a minha”), não tem razão de ser. (Uma outra coisa é o sentido de se poder despertar no outro a questão do Sentido para além de todos os sentidos, com nome ou sem nome: despertar essa experiência de abertura ao Mistério.)

O que falta será antes uma outra conversão, a de todos e cada pessoa, dentro da própria religião, uma conversão no sentido da mudança de vida que possa repor dimensões essenciais da mensagem central das religiões abraâmicas:

Conversão a um amplo sentido ético, de modo a criar condições de justiça e fraternidade no mundo.

Conversão a uma espiritualidade livre da tentação doutrinária e verdadeiramente sapiencial, que saiba reverenciar tudo o que na História e em cada pessoa eleva o humano que se eleva ao Divino.

Conversão da comunidade dos crentes para que exerça com pertinência e competência uma função crítica da História e do que nela violenta as vidas, o mundo e o próprio cosmos.

5) Identidades religiosas: afecto vital e violência. Uma outra ordem de factores propícios ao fundamentalismo resulta de conjunturas da História em que a força identitária que uma religião pode projectar é politicamente aproveitada e potenciada. Pela antropologia e a sociologia, sabemos que uma

religião, sobretudo se monoteísta, pode constituir para a sua comunidade uma força identitária poderosa, estruturante da identidade, a individual e a partilhada. Poderosa, a ponto de criar nas pessoas um subterrâneo afectivo não comparável ao de qualquer envolvimento, político ou outro. Isso pode permitir congregar as vontades dos crentes em uníssono para a violência; e (estranhamente) tanto mais motivados quanto mais violenta for a situação. É que essa violência pode ser “terapêutica”, isto é, vivida por uma comunidade como uma operação de *transfert* colectivo. Quem o diz é René Girard, no seu livro *La Violence et le sacré* (GIRARD: 1972, 18). E esse *transfert* faz-se sempre à custa de uma vítima (em geral exterior à comunidade), vítima que pode libertar rancores, humilhações, tensões internas da própria comunidade. Possivelmente derivado da ideia do sacrifício ritual (que nunca foi avaliado como violento, mas como apaziguador), o discurso institucional legitima tais actos, racionalizando-os com argumentos religiosos superiores. Isso proporciona aos crentes e à instituição que tal violência assuma um carácter sagrado, o que a torna irrecusável. O fenómeno tem estado à vista em cenários vários da contemporaneidade e foi designado como “violência religiosa”, por ser assumida “em nome de” Deus (ASSMAN: 2009, 29).

Poderá pensar-se que a mesma energia afectiva poderá vir a ser alcançada como força de sinal diferente, *alquímica* e espiritualmente transformadora, de si e da vida, feita assim fermento ou semente de uma outra Terra, viva e justa, para com a diversidade humana e religiosa do mundo.

6) *Eschaton* e reencarnação. Outro dos elementos potenciadores de fundamentalismo é o sentido teleológico da existência. A concepção linear do tempo e da História, partilhada pelas três religiões do Livro, coloca os crentes perante as noções de um *eschaton* e de um apocalipse, que firmam a ideia de que a existência individual tem um fim e de que existe um horizonte final para a História. Em termos heideggerianos, a ideia do humano como *Sein-zum-Tod* (ser-para-a-morte) sublinha uma dimensão de angústia existencial, por a morte surgir como definitiva. Essa noção do “definitivo” traz ainda consigo uma espécie de sentido de missão: a de “em tempo útil” tentar “converter” o maior número de pessoas, por se acreditar que se está de posse da “Verdade” total. Esse propósito pode mesmo desrespeitar as naturais diferenças culturais

e pessoais, ao tornar-se um imperativo categórico da consciência cristã. Mas o sentido teleológico pode levar noutro sentido e vincar a responsabilidade dos cristãos pelo rumo da História, no sentido de criar sociedades mais justas, mais respeitadoras da pluralidade cultural e religiosa.

No Extremo-Oriente, pelo contrário, a concepção do tempo e da vida liberta desse sentido de urgência e da ideia de uma missão exterior a cumprir. A visão do tempo e da vida, predominantemente circular e cíclica, concebe a História como a sucessão de ciclos e a vida individual com a possibilidade de uma reencarnação, caso a alma, depois da morte corpórea, não tenha atingido um estágio espiritual elevado. Nesse caso, poderá regressar à Terra e recomeçar outro ciclo. Não se concebe, pois, que o Ser de cada um se jogue numa só vida. A roda do tempo dará outras oportunidades, sendo a metempsicose esse recomeço. Eventualmente, isso garante maior impassibilidade e atenua a angústia perante a ideia de um fim irrevogável. Talvez por isso não figure nas espiritualidades do Extremo-Oriente idêntico sentido de responsabilidade perante a História, nem tão pouco qualquer intenção de “salvar” outros pela sua conversão religiosa.

V. Diferentes caminhos, um só Cume

A pergunta que aqui nos trouxe suscita o oposto do fundamentalismo. Ela impele, pelo contrário, à consciência de que múltiplas são as expressões do humano e diversas as percepções do Mistério. Reconhecemos que as religiões são instrumentos auxiliares de um caminho em direcção ao Mistério de Deus e que cada religião partilha de uma parcela apenas desse Mistério (PANIKKAR: 2006, 16). Sabemos também que muitos são os nomes para o Divino, mas que o Divino está para lá de todos os nomes. Por isso, a posição que nos cabe é a de uma humildade teológica essencial.

Assim, poderemos dizer com Schillebeeckx:

Há sempre mais verdade na pluralidade do conjunto das religiões mundiais do que numa só religião particular, e o Cristianismo não constitui excepção. (SCHILLEBEECKX: 2007, 416)

E com Raimon Panikkar – místico e teólogo que há poucos meses passou a esse tempo já definitivo – é possível ouvirmos a sinfonia em que cada religião entra com o seu instrumento e a sua melodia:

A questão não é a de falarmos a mesma língua ou linguagem, nem de praticarmos a mesma religião. É uma questão de permanecermos com uma consciência desperta, conscientes de estarmos a entoar notas diferentes na mesma sinfonia, e de que, por diferentes caminhos, caminhamos para o cume – que é o mesmo. [...] (PANIKKAR: 1990a, par. 11)

[...] uma religião única e universal representaria um empobrecimento da tão rica experiência religiosa da Humanidade; [...] nem a unidade humana nem a religiosa pertencem à ordem do discurso ou à ordem do pensamento; não têm a ver com a ordem do *logos*, mas com a realidade do Espírito que não se sabe de onde vem nem para onde vai. [...] (PANIKKAR: 2006, 15-16)

Assim, a situação multicultural e intercultural em que vivemos exige dos que desejam voltar-se para Deus um passo novo em direcção à Paz.

Exige também, sobretudo para as gerações mais jovens, uma reescrita de cada Tradição – segundo Michael Signer, estudioso das relações judeo-cristãs, é uma tarefa primordial que nos cumprirá realizar (BAND: 2010, 32).

Ora neste ponto de (des)equilíbrio do mundo, das culturas e das religiões, a peça setecentista *Nathan, o Sábio* (*Nathan, der Weise*), de Lessing, volta a ser sugestiva.

Curiosamente, João Maria André falou dela em 2003, na conferência que fez no Terraço (Centro do Graal em Lisboa) sobre o multiculturalismo (ANDRÉ: 2003, 29-30). E de novo em 2010, Anselmo Borges, neste livro que acaba de publicar, dá-lhe substancial relevo (BORGES, 2010: 128-131). E também eu agora queria convocá-la, justamente por a peça encenar um diálogo em que participam, além de outros, três representantes (como nós nesta Mesa) das três religiões abraâmicas: um judeu de Jerusalém (o Sábio Nathan), um muçulmano (o Sultão Saladino) e um cristão. E, a dada altura, às perguntas do Sultão sobre qual a fé que mais o iluminara e sobre qual

das três religiões será a verdadeira – visto que, a seu ver, uma só poderia sê-lo¹⁹, Nathan responde através de uma parábola reveladora de reverência perante as duas outras religiões. E o que preside à sua narrativa é a ideia de que a superioridade de uma religião só pode avaliar-se pela vida, isto é, pelo exercício prático da virtude.

E fecho estas palavras com um texto que será também pronunciável pelos crentes das religiões abraâmicas e ainda pelos de outras Tradições.

De algum modo, o enunciado constitui um texto que poderá ser rezado como a “Shahada” muçulmana, que também se inspira no evangelho de “João” e este, por sua vez, no livro do Deuterónimo, conforme mostra Jean-Yves Leloup (LELOUP: 2010, 786).

“Shahada”

Si, devant témoin, je devais confesser ma foi,
mon *chemin* ou ma *Shabada*, je dirais:

Il n’y a pas d’autre Dieu que Dieu: YHWH,
Abba, Allah. Il a tous les noms et Il est au-delà
de tous les noms;

il n’y a pas d’autre réalité que la Réalité;
ce qui est, est; ce qui n’est pas, n’est pas
ni ceci, ni cela, c’est ainsi

Moïse, Jésus, Mahomet en sont les témoins
(et à leurs noms, «bêni sont-ils », j’en ajouterais
certainement

quelques autres: Abraham, David, Salomon, Jérémie,
Isaïe, Ézéquiél, Rumi, Ibn Arabi, Hallaf, Maître Eckhart,
Séraphin de Sarov,

Thérèse de Lisieux, mais aussi Lao-Tseu, Bouddha,
Nagarjuna...) (LELOUP, 2010, 788²⁰).

¹⁹ Lessing, 1962, 5^{er} Auftritt, 66-67: “Saladin: *Was für ein Glaube./ [...] Hat dir am meisten eingeleuchtet?/ [...] // “Der Christ ist zwischen uns. – Von diesen drei / Religionen kann doch eine nur / Die wahre sein. – [...].”*

²⁰ Agradeço à minha Amiga Celeste Isabel de Sousa Lopes a indicação tão oportuna deste texto.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV. 2007. *Deus no Século XXI e o Futuro do Cristianismo*. Coord. e “Introdução” de Anselmo Borges. Porto: Campo das Letras.
- ANDRÉ, João Maria. 2003. *Ecumenismo, Multiculturalismo e Educação Intercultural*. Ed. I. Allegro de Magalhães. Lisboa: Graal-Publicações Terraço (17).
- (Idem) 2007. “Identidade(s) e Multiculturalismo(s): os desafios da mestiçagem à Igreja do presente”. In AAVV. 2007. *Deus no Século XXI e o Futuro do Cristianismo*. Coord. e “Introd.”. Anselmo Borges. Porto: Campo das Letras, 151-196.
- ASSMAN, Jan. 2009. *Violence et monothéisme*. Paris: Bayard.
- BAND, Arnold J. 2010. “The making of a medievalist”. In Harkins, Franklin T. (Ed.). *Transforming Relations: Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*. Forward by John Van Engen. Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 25-33.
- BORGES, Anselmo. 2010. *Religião e Diálogo Inter-religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- CLAVEL, Juan María. 2007. “Decálogo de vivências entre Oriente e Ocidente”. In AAVV: 197-202.
- CUSA, Nicolau de. 1998. *A Visão de Deus* (Paris, 1514). Trad. e “Introd.” de João Maria André. “Pref.” de Miguel Baptista Pereira. 2ª ed.; Lisboa: Fundação C. Gulbenkian.
- (Idem) 2002. *A Paz da Fé seguida de Carta a João Segóvia*. Trad. e “Introd.” de João Maria André. Coimbra: Minerva.
- FREUD, Sigmund. 1986. *L'Homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*. 1939; Trad. C. Heim. Paris: Gallimard.
- GIRARD, René. 1972. *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- HARKINS, Franklin T. 2010. «Introduction: The transformative work of Michael A. Signer». In Harkins, Franklin T. (Ed.). *Transforming Relations: Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*. Forward by John Van Engen. Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1-22.
- LELOUP, Jean-Yves. 2010. *Dictionnaire amoureux de Jérusalem*. Paris: Plon.
- PANIKKAR, Raimon. 1990. “The Religion of the Future or the Crisis of the Notion of Religion: Human Righteousness”. Part I. In *Interculture*, Vol. XXIII (2), Spring: 1-24. Trad. IAM.
- (Idem) 2006. *The Experience of God. Icons of the Mystery*. Trans. Joseph Cunneen. Minneapolis.
- SCHILLEBEECKX, Edward. 2007. “A identidade cristã: desafio e desafiada. A propósito da extrema proximidade de Deus”. In AAVV, 2007: 405-429.
- SCHMIDT, Konrad. 2006. “Gibt es ‘Reste hebräischer Heidentums’ im Alten Testament?”. In *Primäre und sekundäre Religionen als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*. Ed. Andreas Wagner. Berlin-NY: de Gruyter.
- SIBONY, Daniel. 1992. *Les Trois monothéismes. Juifs, chrétiens, musulmans entre leurs sources et leurs destins*. Paris: Seuil.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. 2007. “Depois do fim do Cristianismo pré-moderno, o quê?”. In AAVV. *Deus no Século XXI e o Futuro do Cristianismo*. 41-64.

(Página deixada propositadamente em branco)

ESTADO E IGREJA DEPOIS DO 25 DE ABRIL

O 25 de Abril é uma data de referência essencial na história portuguesa, mas é, no que toca ao Império Euromundista, o ponto final desse sistema, que esgotou as suas capacidades de manutenção e funcionamento com a guerra civil que mais uma vez envolveu os europeus, os quais não tinham sido atacados por qualquer inimigo externo: não havia Turcos às portas de Viena.

Tomando essa data como referência para o tema das relações entre o Estado e a Igreja, tento reunir algumas notas da memória política nacional que estiveram activas no desenrolar do processo. Em primeiro lugar, a percepção republicana de 1910, presente no ideário da oposição ao regime corporativo da Constituição do Estado Novo, e que tinha Afonso Costa como principal referência de estadista ao qual se atribuiu o objectivo de eliminar o Catolicismo em duas gerações. Tudo resumido na extinção da vinculação recíproca de Estado e Igreja da Monarquia, e da influência da Igreja na sociedade civil. O Estado laico foi a expressão da moderação daquele legado que sobreviveu no republicanismo do 25 de Abril, levantando, não apenas neste aspecto, uma barreira definitiva a visões de futuro mais inspiradas pelo leste da guerra-fria.

Por seu lado, facto evidente nas celebrações do Duplo Centenário, o da Fundação do Reino e o da Restauração, o Vaticano naquela data, já tão próxima do fim do Império Euromundista, vaticinava expressamente que Portugal continuaria a missão e responsabilidade histórica da evangelização nas terras e povos que os europeus se tinham habituado a chamar “o resto

²¹ Presidente da Academia das Ciências de Lisboa e Presidente do Conselho Geral da Universidade Técnica de Lisboa.

do mundo”; e também da conclusão do Concílio do Vaticano II (1961), que vigorosamente afirmou a distância da Igreja Católica em relação a todos os regimes políticos, convidando porém todos a recolherem ensinamentos da sua doutrina: as hoje praticamente desaparecidas Democracias Cristãs europeias, com Schuman na França, De Gasperi na Itália, e Adenauer na Alemanha, seriam as responsáveis principais pelos alicerces da União Europeia, projecto renovador da Europa destroçada pela II Guerra Mundial: é de notar que seria em Portugal que a força política que se proclamou tributária das Democracias Cristãs europeias seria a que teria menor dimensão e peso no que foi chamado o Arco Constitucional, e no governo, embora a sociedade civil tivesse, naquela data, uma identificação maioritária com o catolicismo, somando os que se proclamaram praticantes com os que reconheciam a filiação cultural, mas que se declaravam não praticantes.

Tendo sido o 25 de Abril um movimento aderente às autodeterminações dos povos submetidos ao colonialismo ocidental, é exigente meditar sobre a presença daquilo que o Vaticano considerou missão portuguesa em 40, com expressão formal no Acordo Missionário, e sobre a corrente reformista que cresceu dentro da Igreja, nesse tempo.

A questão diz respeito ao Acordo Missionário que, convencionado entre o Estado Novo e a Santa Sé, regulava a acção missionária nos territórios coloniais, ficando para segundo plano, nesta reunião, a questão do Padroado do Oriente em que o país tinha sido desconsiderado, tendo em vista as circunstâncias da época, no que toca às relações entre o Estado e a Igreja. Refiro-me, por selecção de factos, aos casos de D. António Ferreira Gomes, Bispo do Porto, cuja saga, destacando-se o exílio forçado, e a doutrinação filiada na doutrina conciliar, foi integrada no legado definido pela circunstância complexa de 1974. Parece-me de interesse notar, e averiguar, as razões pelas quais o seu legado foi titulado pela corrente social-democrática do novo regime, tendo sido evitado, com êxito, que tal legado fosse partilhado pelo partido filiado na Democracia Cristã que reconstruía a Europa.

Mas conviria ainda, para este tema das relações do Estado com a Igreja depois de 1974, notar que também aqui se verificou a ausência pública de afirmação ao que se passava nas colónias, no plano da doutrina, porque nem D. Sebastião de Resende, Bispo da Beira e padre conciliar do Vaticano II,

foi lembrado e assumido, nem o foram o Bispo D. Manuel Vieira Pinto, de Nampula, que aqui liderara o movimento *Para um Mundo Melhor*, nem D. Eurico Dias Nogueira, depois Arcebispo de Braga, cuja *Carta Fraternal*, dirigida aos muçulmanos quando foi transferido de Moçambique para Angola, é um documento de alto valor histórico sobre as relações entre católicos e muçulmanos. Mas, sobretudo, D. Sebastião de Resende, que levou dezenas de anos a lutar contra as violações não apenas da dignidade humana, mas até das leis, que morreu em luta nos tribunais pela liberdade da palavra, cujas obras principais estão publicadas em livro chamado *Profeta em Moçambique*, não foi herdado pelo movimento de renovação do 25 de Abril.

Todavia, julgo que tem de considerar-se presente, em espírito, um facto a que atribuo significado, e foi a homilia de D. António Ribeiro quando, julgo que pela primeira vez, depois de elevado a Cardeal Patriarca, celebrou missa na Sé, com a presença do Presidente da República, Almirante Tomaz, e vários membros do Governo: a sua homilia foi a mais clara afirmação, de raiz conciliar, da separação entre a Igreja e o Estado.

D. António, que foi professor do ISCSP, tinha sido nomeado para suceder a D. Sebastião de Resende na Beira, depois da morte deste. Porém, nos termos da Concordata e do Acordo Missionário, o governo recusou a concordância à designação, e D. António foi mandado para Bispo auxiliar de Braga, de onde o Bispo auxiliar D. Manuel sairia para a Beira, lugar onde resistiu pouco tempo às dificuldades. Mas a palavra de D. António, cuja elevação o governo não previa, não foi ouvida sem que muitos recordassem as intervenções de D. Sebastião, que fora impedido de substituir na Beira, e continua presente em muitos que o recordam comovidamente, e com fidelidade: sou um deles.

O novo regime, anunciando a laicidade do Estado, renegociou a Concordata com respeito pela liberdade das confissões, e respeito devido à Igreja Católica. Mas existe um problema, esteja ou não na Constituição – e estava na de 33 –, que diz respeito à concepção da sociedade civil, e os textos constitucionais do Regime Corporativo traduziam no imperativo que obrigava o Estado a respeitar a moral tradicional do país, o que, na interpretação, sem divergências que recorde, dos constitucionalistas, significava a moral cristã.

Tem sido neste plano que se tornaram importantes as divergências da Igreja Católica portuguesa com o Estado laico que respeita. A primeira das

questões que agitou o eleitorado e as diferenças de perspectiva entre cidadãos crentes e alguns não-crentes, foi a do aborto. Talvez seja razoável admitir que a lei foi encontrando razoabilidade cívica pacificadora, mas a incompatibilidade entre a doutrina da Igreja e o Estado é insanável.

Tem ligação com esta questão a doutrina católica do casamento, que tem relação indissolúvel com a concepção de recebimento e presença no acompanhamento dos filhos, e a divergência fundamental sobre a simplificação e facilitação do processo civil de dissolução do casamento, quer no que toca ao casamento católico, quer, pelas responsabilidades paternais, no que respeita às outras formas de casamento. Ainda, sempre no que toca à sociedade civil e à ética da comunidade, o casamento entre pessoas do mesmo sexo implantou um diferendo fundamental entre a doutrina da Igreja sobre o *Sacramento* da união entre homens e mulheres, e a utilização, não apenas semântica, do conceito secularmente consagrado nas próprias leis civis, para a união de pessoas do mesmo sexo, aproximando-se a questão inevitavelmente conexas da adopção a conceder a qualquer casamento, assim definido pela lei civil. Finalmente, na área da ética para a ciência da vida, uma pluralidade de problemas, em que se destaca a eutanásia, dividem Igreja e Estado, a primeira na defesa de uma concepção de valores que deram forma à sociedade civil, e a lei do Estado, pela doutrina da Igreja, não deve infringir. Para tentar sintetizar esta linha de problemas, recordarei que o antes chamado Tratado Constitucional, e agora modestamente chamado Tratado de Lisboa, rejeitou a referência aos valores religiosos cristãos no paradigma europeu, consagrando, por outro lado, o paradigma da investigação e ensino europeus, que aponta para uma sociedade da informação e do saber, mas omite a *sabedoria* como que consagrando, se a palavra pode aqui ser usada, o relativismo que envolve o Ocidente em geral. E aqui surge a questão fundamental da posição dos poderes políticos, dos Estados individualmente considerados, e das regionalizações, inter-estaduais como é o caso da União Europeia, perante a importância das religiões na definição de um projecto de futuro.

Num livro que ganhou circulação mundial, escrito por Huston Smith, com o título original “The World’s Religions”, um dos críticos escreveu estas palavras, reproduzidas na apresentação da tradução portuguesa (2005) da editora

Lua de Papel: “no preciso momento em que lê estas linhas, um pouco por todo o mundo haverá cristãos ajoelhados em preces, judeus a recitar a *Tora*, muçulmanos a rezar voltados para Meca, hindus a banharem-se nas águas sagradas do Ganges, monges budistas a meditar... Neste preciso momento, milhares de fiéis procuram na religião uma paz e um consolo que só a fé lhes consegue trazer”.

Estas palavras podem surpreender todos os que apoiaram que o depois chamado Tratado de Lisboa omitisse qualquer referência aos valores cristãos que foram estruturantes da identidade europeia e ocidental, e que conduziram a sociedade civil da União Europeia, hoje em processo de crise, para um relativismo que perturba a esperança com que precisa de ser amparada e fortalecida a vontade de ultrapassar as violentas consequências do desastre financeiro e económico que nos atingiu.

Todavia, ao mesmo tempo que o relativismo e o desastre convergiam para a angustiante circunstância dos nossos dias, o interesse pelo islamismo multiplicou atenções, estudos, investigações, prospectivas, na área ocidental, e não pelas melhores razões.

De facto, o factor determinante foi o ataque de 11 de Setembro às Torres Gémeas de Nova York, a surpreendente acção de um grupo atípico a desafiar a superpotência mundial sobrance, obrigando à teorização agravada do terrorismo, à avaliação tardia do descontrolo das migrações que instalaram pelo menos dezoito milhões de crentes nos territórios dos Estados europeus, à reavaliação da inquietante evolução demográfica, e também ao que foi chamado *eixo do mal* pelo unilateralismo americano, quando soberanias de cultura predominantemente muçulmana se inscreveram na corrida da dispersão e titularidade das armas de destruição maciça.

A tese do choque das civilizações, devida ao universitário americano Samuel Huntington, reduziu a complexidade da circunstância mundial ao anúncio de um futuro de fundamentalistas e integristas a conduzirem a Humanidade para o caos, com a civilização ocidental em risco, e para alguns em trânsito para o desaparecimento. Do país que anunciou o fim da história, metodicamente definido como modelo de felicidade global, e traça americana, por Fukuyama, vinha a prospectiva do apocalipse, cujas conclusões amarguraram os últimos escritos de Huntington, perguntando-se, como americano,

Who are we? (2005), talvez pelo risco das minorias que estavam a chegar ao poder, não tendo assistido ao triunfo de Obama.

Para tornar a circunstância mundial mais inquietante, o conflito agudo que alarmou os espíritos, e de seguida daria origem a graves envolvimento militares de resultado incerto para os directamente envolvidos e também para os que inevitavelmente sofrerão os efeitos colaterais dos combates em curso, não incluiu no panorama das ameaças mais severas, nem os hindus a banharem-se nas águas sagradas do Ganges, nem os monges budistas a meditar. De facto, repôs a secular desavença das religiões que têm em Abraão o antepassado comum dos “Povos do Livro”, como salientou o ilustríssimo Hans Küng, ao tornar claro o conceito com que orientou os estudos, investigações e conclusões dos seus tratados monumentais sobre o Judaísmo (1991), o Cristianismo (1994) e o Islão (2004), conceito resumido nestas palavras: “não há paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não há diálogo entre as religiões sem normas da ética global. Não há sobrevivência no nosso globo sem uma ética global, uma ética mundial compartilhada por crentes e não crentes”.

A premissa ética do diálogo tem sido a busca em que consome a inteligência, a vida, e a devoção, e o facto é que, ao contrário, a realidade fez explodir conflitos militares, ou atípicos como o terrorismo, ou entre poderes e políticas que também, como aquele, inscrevem valores religiosos no seu conceito estratégico, como se passa no Iraque, no Paquistão, na disputa Israel – Palestina, e assim por diante. Colocar o diálogo no lugar do combate, e sobretudo retirar Deus do campo de batalha, espera pelo poder encantatório de vozes capazes de restaurar e assumir a liderança das opiniões das sociedades civis, mas também espera pela serenidade universitária, empenhada numa sociedade mundial de informação, do saber, e também da sabedoria, isto é, dos valores, do repúdio do relativismo, *do poder da palavra contra a palavra do poder*.

Uma tarefa sobretudo urgente, no que toca à universidade, porque o regresso ao estudo urgente do islamismo não pode negar a importância dinamizadora dos conflitos armados, dos atentados, do terrorismo global, da complexidade da relação entre as *sociedades civis* ocidentais estruturadas ao longo dos séculos e as *multidões* de imigrantes recebidas descontrolada-

mente, sem política de integração, sem política de assimilação, sem política de justiça social.

O facto é que, regressando à linguagem tão expressiva de Hans Küng, quando toda a inquietação e interesse suscitado pelo islamismo cresce, é a *imagem do inimigo* que regressa e condiciona muitas das perspectivas em curso, com lembrança do paradigma do império Árabe a ultrapassar em inquietação o paradigma do Islão como religião universal, com incertezas sobre que tipo de Islão pretendem os muçulmanos, pan-islamismo, pan-arabismo, islamismo, socialismo, secularismo, isto é, sobre o futuro da ordem estatal e da política islâmica: o tema emergente é o da passagem da imagem do inimigo à imagem da esperança (Küng).

Recordei que a imagem do adversário, no ensinamento de Hans Küng, esteve secularmente nas premissas da curiosidade, ou académica, ou religiosa, ou sobretudo política, um facto visível na história da Península Ibérica. Não obstante a sabedoria com que os reis da reconquista “manifestaram ter uma clara noção sobre o interesse da actividade económica dos mouros, pelo que não praticaram uma política de extermínio das suas comunidades”, como vem anotado na recente e excelente *História de Portugal* (2009) coordenada por Rui Ramos, também fica ali lembrado que “a intolerância religiosa e a agressividade mútuas entre cristãos e muçulmanos acentuou-se neste período” (pg. 43) e tal conflito manter-se-ia nas várias fases da expansão para o oriente. Lembro isto por justiça para com a esperança dos que nesta data julgam a indispensável definição do paradigma a que Küng chamou “projecto de uma ética mundial” e que, na área da investigação e do ensino, significa servir a sociedade da informação e do saber, sem esquecer a sabedoria dos valores de que a luta política, passada e tragicamente actual, afecta as relações entre os povos do Livro. Não se trata de fundir crenças, porque, como foi bem observado, “em termos históricos, a missão cristã para o Islão não teve qualquer sucesso, como a missão muçulmana para o Cristianismo foi e continua a ser infrutífera” (Küng). Mas, na circunstância do globalismo, sem governança, numa data em que finalmente todas as áreas culturais do mundo falam com voz própria, o grande projecto da ONU foi encontrar um paradigma ético comum que pudesse colocar o diálogo, com a sua metodologia dirigida ao consenso diplomático da razoabilidade, no

lugar dos conflitos armados em que se pretende que a vitória reduza ao silêncio a argumentação do adversário. Mas a experiência, que tanto se afastou dos projectos da ONU, e que hoje está semeada de conflitos armados em que os conceitos estratégicos em competição recorrem a valores religiosos, por vezes ao confronto com ideologias que apenas são democráticas, ou com interesses apenas cobertos pelas razões de Estado, mostra que sem uma *ética comum*, paradigma orientador de uma ordem jurídica pacífica e globalizada, não será possível reorientar a governança que nos falta. Recentemente, a tese doutoral de Eva-Maria von Kemnitz fortalece a convicção de que o diálogo é o método elegível, que as circunstâncias, designadamente mediterrânicas, o exigem, que a experiência portuguesa vivida apoia um saber feito de experiência. Devemos-lhe este serviço. O qual também é um passo para a formulação, a definir e aceitar, de uma ética comum. Para conseguir um objectivo, prévio a toda a esperança de governança pacífica do globalismo, que é recolher a fé aos corações e retirar Deus do campo de batalha. A República, o Estado laico, não podem ignorar a complexidade crescente das comunidades que, na Europa em particular, no Ocidente em geral, nos regionalismos em multiplicação, professam – a maneira religiosa com que, na certa visão de Huston Smith, em cada monumento procuraram “uma paz e um consolo que só a fé lhes consegue trazer”. O grande desafio, no multiculturalismo do século XXI, são as fracturas da sociedade civil, cujo risco o Estado laico não pode ignorar.

CRITICAR LAS RELIGIONES PARA BIEN DE LA “RELIGACIÓN”

Agradezco la oportunidad de participar en este coloquio y de compartir en esta mesa de simposio el deseo de cooperar desde la universidad a la transformación mutua de las religiones en el marco de una alianza de civilizaciones que contribuya a la paz mundial.

Dos palabras, ante todo, sobre el título de mi intervención. Las religiones, a que se refiere el título de esta breve presentación, son expresiones concretas en la historia de la relación humana con lo sagrado.

La “religación” se refiere al despertar consciente, crítico e interpretativo de la vinculación entre los interrogantes planteados por el enigma humano y el misterio de lo divino que responde a ellos con donación última de sentido.

Me pregunto: ¿Hay lugar en una mesa redonda de diálogo entre religiones para la participación de quien se dedica a la filosofía? Pienso que sí, desde una postura de mediación, con el modesto papel de facilitar críticamente el debate.

Permítanme un breve prólogo para aclarar desde qué postura pienso y hablo sobre el diálogo de religiones como persona dedicada a la filosofía, concretamente a la antropología hermenéutica.

Mi dedicación universitaria comenzó con la enseñanza de Antropología filosófica y Ética en la facultad de Filosofía. Tras una década en dicha Facultad, pasé a formar parte de la Facultad de Teología, para encargarme de cuestiones filosóficas en la Ética cristiana y en la Bioética. El tratamiento de estas cuestiones en el contexto de Japón me condujo a implicarme

²² Universidade Sophia (Tóquio).

cada vez más en el diálogo intercultural, interreligioso, interconfesional e intercosmovisional (esta última denominación pretende incluir en el “inter” del diálogo y debate, no solamente a las religiones, sino también a todo el mundo que acostumbramos a denominar como laicidad).

Con este prólogo de propia presentación quisiera acentuar que mi perspectiva es filosófica. La filosofía es, ante todo, crítica de la vida, ya sea con la mayéutica socrática, o con la cuchilla afilada del medieval Ockham, o con la negación de negaciones del indio Nagarjuna (siglo II). La filosofía critica a la vida para bien de la misma vida. Una vida no examinada no merece la pena, diría Sócrates. La filosofía critica a las religiones, para bien de la “religación”, con lo que se beneficia la religiosidad. La filosofía critica a las iglesias, con lo que se beneficia la fe. La filosofía critica las supersticiones, con lo que se depuran las creencias. La filosofía critica los excesivos entusiasmos de la mística, el peligro de fanatismo en la profecía y la *hybris* de autoritarismo dogmático de los sacerdocios.

Cuando el pensador Nagarjuna introduce su bisturí crítico en el cuerpo de las tradiciones budistas para operar los tumores acumulados a lo largo de su historia, había que depurar la espiritualidad budista, que tiene su fuente en la práctica y mensaje de Siddharta Gautama, el sabio de los Shaka o Shakamuni, llamado el Buda. No es un mero juego de palabras lo que hace Nagarjuna cuando repite paradójicamente: “No digo que sí, ni digo que no; no digo que sí y que no; no digo ni que sí, ni que no; tampoco digo que no ni al sí, ni al no”. Nagarjuna no está jugando con las palabras para desconcertarnos. Está practicando microcirugía sobre la tradición que hereda. Hacía falta ese examen de conciencia histórica y esa depuración de ganga y mena dentro de la tradición budista.

Tras la muerte del Buda se sucedieron corrientes de transmisión de su enseñanza. A nivel de predicación divulgadora se multiplicaron las leyendas, parábolas y florecillas pedagógicas. A nivel monástico e institucional se multiplicaron las regulaciones, preceptos y ritos. A nivel de religiosidad popular, se produjeron sincretismos prodigiosos con tradiciones politeístas. A nivel especulativo se desarrolló toda una escolástica tan complicada como la del *Abhidharma*, que deja pequeñas a las teorizaciones del cristianismo medieval. A nivel místico, surgió una inmensa literatura sapiencial, los sutras de la sabiduría.

Frente a todos esos desarrollos en diversos los niveles, tenía que levantarse la voz y el pensamiento crítico de Nagarjuna para criticarlos a todos, porque en todos hay un exceso, una exageración y una *hybris*. Diversas expresiones de la religión, populares o intelectuales, interiorizaciones místico-sapienciales o proyecciones sociales compasivas y liberadoras, moldes institucionalizados o libertades carismáticas, etc... ninguna está libre de exageraciones y, por eso, a todas apunta el disparo de la crítica de Nagarjuna. Ya sean monjes y monjas o laicos y laicas, ya sean reyes, sacerdotes o profetas, tanto de Oriente como de Occidente, no tienen derecho a patente de corso para navegar por los mares de la espiritualidad sin pasar por el control aduanero de la filosofía. Esta es la tesis aprendida de las negaciones de Nagarjuna y las preguntas de Sócrates, de los silencios del Buda y las parábolas de Jesús.

Matizaciones sobre lo místico y lo profético

Se nos ha dado como frase emblemática para el presente simposio el contraste entre religiones místicas y religiones proféticas. Tengo reservas acerca de esta distinción cuando se aplica como clasificación rígida. Cuestionar esta tipología nos llevaría muy lejos. Me limito a dejar constancia de las precisiones siguientes.

Ante todo, en vez de clasificar las religiones en místicas y proféticas, sería preferible hablar de aspectos místicos y proféticos de la religiosidad y espiritualidad en diversas manifestaciones sociales e históricas de diversas religiones.

También habría que evitar la identificación reduccionista de lo místico-sapiencial solamente con algunas manifestaciones religiosas, ya sean de la India o del Extremo Oriente o del Medio Oriente. (En realidad, más que el contraste entre religiones místicas y proféticas, el desafío fuerte para las tradiciones judeo-cristiana e islámica sería el encuentro a fondo con formas de religiosidad “no-teísticas”, por así decirlo).

Además, dentro de una misma religión, hay que reconocer que los aspectos místicos y proféticos pueden manifestarse de diversas maneras según la variedad de épocas, lugares o relaciones interpersonales y sociales.

Dicho esto, se puede admitir el predominio, en tradiciones como las del Yoga, Taoísmo o Budismo Zen, de los rasgos englobables con el denominador

común de lo místico-sapiencial en un sentido muy amplio. Pero sin olvidar que los dos pilares de la lucidez y la compasión, el desengaño y la misericordia, el despertar de la ilusión y la liberación del sufrimiento, repercuten socialmente en la liberación humana integral, aunque lo hagan en una clave y a un nivel diferente del de los profetas israelitas. (Es el caso del llamado “budismo comprometido socialmente”, *engaged buddhism*).

Hechas estas matizaciones, sería importante reconocer explícitamente que tanto las religiones etiquetadas convencionalmente como místicas, así como las clasificadas con el letrero de proféticas, u otras que no encajen en dichas tipologías, todas sin excepción necesitan hoy día redescubrir la autenticidad mística (interioridad) y la genuina *praxis* profética (socialidad) como tarea urgente del presente siglo, más allá del mero diálogo interreligioso. Todas las religiones heredan tradiciones de paz, pero todas ellas a lo largo de la historia se han desviado de sus raíces y han caído en la violencia: violencia en el interior de la propia religión, violencia entre las religiones y violencia entre las religiones y la sociedad. Está por resolver el problema de si las causas de estas violencias son meramente coyunturales o se insertan estructuralmente en la religión misma. Habrá que continuar la tarea de dilucidar esta cuestión en el lugar privilegiado del encuentro intercultural e intercosmovisional de las religiones, oportunidad para su transformación mutua en beneficio del redescubrimiento de la “religación”.

Pero retomando el hilo de este prólogo, diré que, desde la postura filosófica, he reflexionado sobre el tema de hoy: lo místico y lo profético. Para poder compartir con quienes participan en este coloquio esa reflexión en solo unos minutos, la resumo en las proposiciones siguientes.

Tres propuestas desde la filosofía sobre el diálogo interreligioso

Mi reflexión se puede resumir en tres puntos:

1. *El encuentro interreligioso no es suficiente.*
2. *Hace falta reflexión autocrítica en el seno de cada religión.*
3. *La filosofía ayudaría a discernir las ideologías dentro de las religiones.*

En primer lugar, el encuentro interreligioso entre religiones con predominio del aspecto místico y de religiones que acentúan los rasgos proféticos no parece suficiente para superar las desviaciones fanáticas, exclusivistas o intolerantes que se han dado en la historia de casi todas ellas.

En segundo lugar, hay que decir que es necesario un pensamiento autocrítico y hermenéutico para discernir en el interior de cada religión sus desviaciones y autoengaños. No propongo que absoluticemos la crítica de la modernidad, ni tampoco que nos quedemos en ella; solamente pretendo constatar que las religiones que no pasen por esa etapa crítica, seguirán sin aprobar la asignatura pendiente: la tolerancia, la apertura al pluralismo y a dejarse transformar por lo diferente, atreviéndose a “renegociar” psicológica y sociológicamente su identidad.

Finalmente, ayudará para esta tarea que la filosofía discierna a las llamadas “religiones monoteístas del libro” y a las religiones incluidas bajo el común denominador de “espiritualidades no-teístas”. Ambas se pueden influir y fecundar mutuamente. La reflexión crítica de la filosofía será un reto para ambas y, a la vez, una ayuda para explorar el futuro de las religiones o, en su caso, el futuro de nuevas formas de espiritualidad, religiosidad o “religación” más allá de las religiones.

Un ejemplo: también hay violencia en tradiciones “místico-sapienciales”

Da mucho qué pensar el libro de Brian Daizen Victoria²³ sobre el uso y manipulación violenta y militarista del Zen. Esta obra nos hace pensar sobre la doble posibilidad pacificadora y violenta de la mística Zen y, por consiguiente, de la necesidad de discernir la autenticidad de esa espiritualidad para depurarla de deformaciones contradictorias con su espíritu. Fue muy controvertida cuando se publicó en 1997 y todavía se ha puesto de mayor actualidad su segunda edición en el 2006, en el contexto de los intentos actuales de justificación religiosa de violencias, terrorismos y guerras. El autor habla desde su propia postura como monje del Zen, de la secta

²³ Brian Daizen Victoria, *Zen at War*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2006.

Soto; ve como incompatible con su religiosidad el apoyo de su propia secta al nacionalismo militarista japonés. Tras más de un cuarto de siglo de investigación, pone de manifiesto las raíces de esta desviación en el seno de la religión, a la vez que expone las dificultades que encontraron quienes desde dentro de la misma religión alzaron sus voces proféticas en sentido contrario.

La obra de B. D. Victoria se ocupa de la época conocida en la historia de Japón como la era de Meiji (1868-1945), durante la cuál el budismo pagó el precio por su supervivencia a costa de ceder demasiado ante la ideología política gobernante. El autor hace ver que estos compromisos dañaron al propio budismo aún más que las mismas amenazas o persecuciones.

Si el exceso de lógica racionalizadora ha llevado en el cristianismo a justificaciones de violencia, en el budismo se ha llegado a algo semejante por el extremo contrario: el descuido del pensamiento crítico. Si la doctrina de la vía media puede ser muy sana y equilibrada, un mal uso de ella conduce a no comprometerse con ninguna postura definida para evitar cualquier confrontación. Eso cierra el camino a cualquier oposición, a la denuncia profética o a las reivindicaciones y deja la puerta abierta a la sumisión ante gobiernos dictatoriales.

Pacificarse y pacificar son grandes valores budistas, pero un nirvana mal entendido puede conducir a una paz de muerte o de sueño, a no fomentar la promoción de la justicia ni la reivindicación de los derechos, ni a construir una paz sin discriminaciones.

En la conclusión, el autor reconoce que, como monje budista que es, ha sido duro para él escribir esta obra, porque le obligaba a revelar el lado oscuro de su propia religión. Le gustaría poder decir que las declaraciones de arrepentimiento recientes han dejado cerrado el caso; pero cree que el problema tiene raíces más hondas.

Otro ejemplo: religiones monoteístas y no-teístas en debate interactivo

A continuación, otro ejemplo. Reproduzco brevemente, aunque sea de forma algo simplificada y estereotipada, una experiencia que he tenido en más de un simposio interreligioso en Japón con participación de representantes

de “Oriente” y “Occidente” (Entre comillas, para no olvidar que estas nociones no son geográficas, ya que Oriente tiene mucho de Occidente y viceversa). Lo diré esquemáticamente a grandes rasgos:

Estábamos reunidos representantes de teología y filosofía de diversas religiones en una mesa redonda, en Kyoto, hace tres años. Tras la intervención de un budista, pide la palabra un teólogo cristiano para decir que le ha producido la impresión de panteísmo. Un filósofo occidental levanta la mano para preguntar al mismo ponente si su noción de la Nada y el Vacío es una forma de nihilismo. El budista responde clara y sinceramente que no le han entendido. A continuación, hablan representantes del judaísmo, cristianismo e islam. A la hora de las preguntas, voces budistas dicen que “las tres religiones del libro” les parecen dualistas, muy personalistas y proclives al exclusivismo y la intolerancia. Ahora son estas últimas quienes dicen “no nos han entendido”.

Esta escena, que acabo de estereotipar exageradamente, no hace más que acentuar, como todas las caricaturas, unos rasgos muy típicos de la impresión que produce el rostro diferente. Por eso lo reconocemos en la caricatura, aunque admitamos que ésta no es una fotografía, ni equivale a la realidad.

La repetición en varias ocasiones de escenas de debate interreligioso como la que acabo de caricaturizar me ha llevado a las reflexiones siguientes:

- A) Ante el reto del encuentro con religiosidades orientales, a las tres religiones monoteistas abrahámicas se les plantea la revisión de lo que, visto desde fuera, produce la impresión (desmentida por sus apologetas) de ser un personalismo demasiado antropomórfico y un moralismo demasiado preceptista en las formas de vivir y expresar su fe.
- B) Ante el reto del encuentro con las tres religiones monoteistas abrahámicas, a las llamadas religiones orientales se les plantea la revisión de lo que, visto desde fuera, produce la impresión (desmentida por sus apologetas) de nihilismo metafísico y relativismo moral.
- C) Al compartir y reflexionar en común sobre la historia de unas y otras religiones, tanto las de tradición abrahámica monoteista como las de tradición budista, se ven obligadas a reconocer la traición histórica de las religiones a la religiosidad, sobre todo por lo que se refiere a los

problemas de la manipulación política de la religión o la manipulación religiosa de la política, con la consiguiente repercusión en la práctica de la violencia. Sería demasiado simplista vincular la violencia con la esencia de los monoteísmos y sería ingenuo idealizar las tradiciones orientales como prototipos de no violencia. Desde una ética laica acompañada de crítica histórica habría que criticar las desviaciones violentas de unas y otras religiones cada vez que han traicionado el llamado religioso a la paz interior y a la pacificación social.

Volviendo al ejemplo del simposio de la caricatura anterior, decía un interlocutor budista que los cristianos parecemos demasiado tajantes en dogma y moral y demasiado antropomórficos al hablar de la divinidad y sus relaciones con el mundo y la sociedad. Pero, por otra parte, en conferencias de divulgación sobre budismo en países occidentales, nos preguntan a menudo si el budismo es panteísta o nihilista, y también nos preguntan sobre la impresión de relativismo y sincretismo. Reconozco que, en el primer caso, brota una reacción espontánea de hacer apologética, tratando de corregir la impresión producida por el monoteísmo entre los orientales. También hay que admitir que, en el segundo caso, en cambio, surge una reacción espontánea de simpatizar con lo oriental y hacer igualmente apologética en su favor.

Sin embargo, en un segundo momento, tratando de superar o al menos frenar estas tentaciones apologéticas de uno y otro lado, uno reconoce que ambos cuestionamientos obligan a la autocrítica y la revisión a ambas partes. Y de ahí han surgido algunas de las reflexiones hechas más arriba.

Pienso que en estos debates interculturales e interreligiosos tenemos todos que renunciar a decir la última palabra y dejarnos más bien influenciar y transformar mutuamente para seguir creciendo humana y religiosamente.

Mística y crítica

Diré como conclusión que, para evitar la tergiversación violenta de las tradiciones de paz, las religiones necesitan redescubrir el presupuesto

místico y el acompañamiento crítico: en el budismo, iluminación y compasión conjugadas; en el cristianismo, conversión y discernimiento hermanados. Lo resumiría con dos pares de nociones claves en dos obras clásicas de espiritualidad: “conversión y discernimiento”, en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola; y “samadhi y vispasyana”, en *Pararse a contemplar*, del monje chino Chih-I. En Ignacio, había dos vivencias fundamentales: la de un encuentro que cambia la vida y lleva a una conversión, y la de percatarse de los autoengaños en el momento siguiente, por lo que se hace necesaria la crítica que discierne. Para Chi-I (538-597), la receptividad de la iluminación y la crítica que descubre un nuevo modo de mirar son complementarias (en japonés, *shi-kan*, *shi*: pararse; y *kan*: mirar; es decir, detenerse a respirar y a contemplar o mirar de otro modo, el momento contemplativo y crítico, respectivamente).

Esta conjugación de mística y crítica evitaría que las religiones se conviertan en ideologías y, por consiguiente, justifiquen las violencias.

El peligro de desvirtuarse la religiosidad y convertirse en violencia acecha cuando se olvida el presupuesto místico y cuando falta el acompañamiento crítico. En el caso de la fe cristiana a lo largo de la historia occidental, cuando se ha convertido en ideología ha dado lugar a justificaciones de la violencia. También en Oriente, la religiosidad budista ha caído en semejante trampa cuando se ha convertido en ideología. Ambas tradiciones religiosas han sido manipuladas en esos casos por las instancias del poder fáctico y han acabado por ceder a compromisos que entraban en contradicción con su propia espiritualidad. Sin renunciar a la propia tradición espiritual, pero dejándose transformar mutuamente en contacto con otras espiritualidades, unas y otras tendrán que evitar convertirse en ideologías. Para ello quisiera contribuir la aportación de la filosofía como crítica de las ideologías.

* * *

No puedo alargarme más. Solamente he sugerido una perspectiva y aducido un par de ejemplos. No es posible desarrollar esta temática en el breve tiempo disponible. Me daría por satisfecho si esta sencilla aportación sirviera para fomentar la participación crítica y creativa, mediadora e interpretativa, de la filosofía en los diálogos y debates interreligiosos, con

el fin de ayudar al discernimiento de las ideologías y a la transformación mutua de las religiones, para bien de la “religación” del enigma humano con el misterio de lo sagrado que repercute en una *praxis* de pacificarse y pacificar mundialmente.

RELIGIÕES PROFÉTICAS E RELIGIÕES MÍSTICAS

A distinção conceptual entre religiões *proféticas* e *místicas* constitui um dos traços fundamentais da obra de Robert Charles Zaehner, antigo Professor de Ética e Religiões Orientais da Universidade de Oxford. No seu estudo comparativo das religiões, intitulado *At Sundry Times* (1958), sustenta a necessidade de se descobrir os pontos de contacto, mas também as enormes diferenças entre as religiões de raiz semítica, designadas como proféticas, e as religiões místicas, provenientes da antiga civilização indiana.

O título da obra referida traduz bem o sentido da sua investigação; com efeito, a expressão “at sundry times” corresponde ao início da epístola de São Paulo aos Hebreus, na qual nos é dito: “muitas vezes e de modos diversos falou Deus”. Com esta referência, não se pense que Zaehner está interessado em defender a ideia de que todas as religiões tinham uma natureza comum assente na devoção a um Deus pessoal. A finalidade desta obra era duplamente distinta: por um lado, consagrar o estudo comparativo das religiões, denunciando o preconceito da atitude prosélita de quem vê nas religiões distintas da sua apenas a expressão confusa da sua própria espiritualidade; tal atitude deixa-se traduzir, por exemplo, na tese de que as religiões orientais não seriam propriamente religiões, mas antes formas sapienciais de viver. Mas, por outro lado, Zaehner quer distanciar-se de uma corrente de pensamento, muito influente no século XX, conhecida como “escola tradicionalista”, defensora de uma filosofia ou religião perene.

²⁴ Professor de Filosofia das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

A designação de *philosophia perennis*, de raiz renascentista, retomada por Leibniz, tornou-se subitamente muito popular no Ocidente nos finais dos anos 40, nomeadamente, quando o escritor Aldous Huxley, o autor do célebre romance *Admirável Mundo Novo* (*Brave New World*, 1932), aderiu aos princípios fundamentais dessa escola, adesão consubstanciada no livro *A Filosofia Perene* (*The Perennial Philosophy*, 1945). Um dos membros dessa escola – o filósofo suíço Frithjof Schuon – apresenta-nos de uma forma sintética os princípios essenciais da visão do mundo que lhe está subjacente e que designou explicitamente por religião perene (*religio perennis*): “A função essencial da inteligência humana é o discernimento entre o real e o ilusório ou, se se preferir, entre o permanente e o impermanente, sendo função essencial do querer atingir o permanente ou o real.” Acrescenta Schuon, “este discernimento e este alcançar é a quintessência de toda a espiritualidade”, estando “presente em todo o património espiritual da humanidade, podendo assim falar-se de *religio perennis*.” Segundo esta escola, a Índia antiga tinha exactamente a mesma visão, designando-a através de uma expressão em sânscrito, *sanâtana dharma*, i.é, literalmente, “ordem eterna”, símbolo de uma verdade que transcende os limites do tempo e do espaço.

Zaehner, profundo conhecedor das religiões de raiz semítica e das religiões cultivadas na antiga Índia, discordava radicalmente de ambas as atitudes, seja daqueles para quem a genuína religião só pode ser a sua, seja dos que, como Huxley, Coomaraswamy e Schuon, procuravam encontrar uma visão monista e identitária de toda a espiritualidade humana. Com efeito, o que estava em jogo era o reconhecimento do estudo comparado das religiões, que exige, como sua condição prévia, o reconhecimento da pluralidade, i.é, da legitimidade de múltiplas formas profundamente distintas de expressão religiosa, em particular, aquelas que são subsumidas como “religiões proféticas” (Judaísmo, Cristianismo e Islão) e as que se constituem como “religiões místicas” (Hinduísmo, Budismo e Daoismo). Em termos sintéticos, pode-se dizer que, para Zaehner, nas religiões proféticas, a voz divina é proferida pelos profetas aos seres humanos, enquanto nas religiões místicas, de matriz indiana, o cerne da sua busca espiritual se encontra na obtenção de uma experiência de identificação entre o âmago da alma e o eterno. Citemos Zaehner:

“O místico vê-se a si mesmo como fundido ou unificado no eterno, mas o profeta sabe – ou pensa – que o Eterno fala através dele ao mundo. Não é uma vítima passiva de um estado sobrenatural; ele é, voluntariamente ou não, o porta-voz de um poder assombroso que, através da profecia, formula as mais elevadas exigências ao ser humano” (*At Sundry Times*, 26).

Seria relativamente fácil mostrar os limites desta mesma contraposição religiosa; afinal, tanto o misticismo como o profetismo estão presentes quer nas religiões ocidentais quer nas orientais. As religiões indianas conhecem bem a importância da palavra revelada (*sbruti*), literalmente, aquela que é “escutada” e que se consubstancia na literatura védica; por sua vez, as religiões ditas proféticas conheceram, em muitos momentos da sua história, a força e o impacto do misticismo (cf., a título de exemplo, a cabala do *Zohar* e de Isaac de Luria no Judaísmo; as visões místicas de São João da Cruz e de Santa Teresa de Ávila, ambos Doutores da Igreja Cristã; assim como a importância do movimento místico dos Sufis no Islão). Mesmo em termos de catalogação, perguntamo-nos se não é mais fina a distinção feita pelo teólogo Hans Küng entre religiões “proféticas”, “místicas” e “sapienciais”, sendo estas últimas cultivadas na China por doutrinas como a Confucionista, cuja forma paradigmática se expressa no imperativo dos *Analectos* [colectânea de textos de Confúcio]: “não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”.

A meu ver, mais importante do que estabelecer etiquetas identificadoras, importa pensar os pontos de identidade e de diferença entre as religiões cultivadas no Ocidente e na Ásia. Para esse efeito, ir-me-ei socorrer, num primeiro momento, das teses formuladas por Yehezkel Kaufmann na sua obra clássica, *História da Religião de Israel* (1960). Segundo este historiador das religiões, a constituição do monoteísmo representou um momento único na história do pensamento humano. Como o autor sublinha – tese que é reafirmada nos nossos dias por Karen Armstrong –, a questão do monoteísmo nunca foi um problema de número, i.é, transcende a mera troca da crença em múltiplos deuses por um só. O monoteísmo puro, cuja revelação apenas se dá tardiamente na *Bíblia*, no Segundo Isaías – “não há outro Deus além de mim” (Is 46:1), implicou uma série de princípios que rompiam com as raízes do paganismo tradicional. Que princípios eram esses? Em primeiro lugar, as religiões pagãs acreditavam

num reino “metadivino”, i.é, num reino do ser prévio à própria existência dos deuses. Como nos diz Kaufmann: “mesmo os deuses são representados como tendo de apelar para forças metadivinas para superar as suas limitações pré-determinadas.” Esse domínio metadivino poderia ser perspectivado sob diferentes formas, como, por exemplo, o oceano, o caos, as trevas, o espírito, a luz, o destino, o sangue, entre tantos exemplos. Na visão pagã do mundo, esse reino metadivino era, em muitos casos, tão misterioso para os deuses como para os homens. Por sua vez, o paganismo implica uma teogonia, i.é, uma explicação de como surgiram os diferentes deuses, podendo, nalguns casos, os seres divinos morrerem ou mesmo reencarnarem em diferentes seres vivos. Todo o poder que os deuses e os homens possuíam derivava da magia, a saber, da sua capacidade de manipular elementos e substâncias, sendo o rito a forma por excelência dessa manipulação mágica; em última instância, os seres humanos podiam usar esse conhecimento mágico do reino metadivino para condicionar a acção dos deuses e das forças da natureza. O reino metadivino, nas religiões pagãs, seja ele pensado como “sangue”, “água” ou “destino”, está para lá do bem e do mal, sendo os valores entidades reais, substanciais que se digladiam entre si (deuses e demónios).

Segundo Kaufmann, a revolução monoteísta pôs em causa todos estes princípios. Em termos sintéticos: 1º Deus é a fonte de todo o ser e não está subordinado a nada; 2º não existe qualquer teogonia, na medida em que Deus simplesmente é, ou seja, não cresce, não tem idade, não tem identidade ou parceiros sexuais e não morre; 3º transcende a natureza, pois não existe nenhuma força natural com a qual o possamos identificar; 4º Deus não pode ser manipulado, coagido a agir contra a sua vontade, o que significa que a religião monoteísta não conhece o rito, mas apenas o culto e a celebração; 5º não existem entidades malélicas, estando o mal contido nas decisões inerentes à acção humana. Segundo Kaufmann, este era o ideário fundamental do monoteísmo puro que, apenas por razões de expressão simbólica – ou então de contacto com outras civilizações, como foi o caso da mundovisão babilónica –, pôde, por vezes, ser confundido com as religiões pagãs. A única relação possível entre o humano e o divino é, por um lado, a autopercepção terrível de Isaías de que está perdido em face de Deus, mas, ao mesmo tempo, a reafirmação crucial de “Eis-me” (*bimēni*) quando

apelado. Esta resposta incondicional, este “eis-me”, não é arrebatamento extático em direcção ao reino de Deus, mas a acção moral que responda à justiça exigida ao “órfão”, ao “pobre” e à “viúva”, em que seja o amor (*besed*) e não o sacrifício ou holocausto (*Am* 5:21-25) o móbil das acções. A face de Deus da *Bíblia* judaica, do judaísmo talmúdico, é nitidamente ética.

Poder-se-á dizer que as religiões da Índia são ainda resquícios do paganismo que, em determinados momentos da história, foi vigente em todo o mundo e, em certa medida, ainda está bem vivo no mundo tecnológico contemporâneo? Sem dúvida que em certos textos mais primitivos dos *Vedas* é possível descobrir, aqui e ali, resquícios dessa mesma mentalidade; mas o mesmo se poderia dizer do Génesis. A novidade da civilização antiga da Índia foi a de ter reformulado – e não apenas rompido – com a crença num universo metadivino, neutro e onnipotente. A Índia antiga promoveu uma desmitologização do reino metadivino, conseguindo pensá-lo para lá do conjunto de elementos e forças naturais com que foi anteriormente identificado. E, deste modo, obtém uma visão monoteísta do divino, de alguma forma mais radical, na medida em que a vontade, a dimensão pessoal, são apenas predicados, entre muitos outros, desse mesmo reino do ser. Por sua vez, sem se abolir a transcendência, esta última nunca é posicionada sob o registo da *separação* entre o divino – agora designado como “realidade absoluta ou incondicionada” (em sânscrito: *Brahman*) – e as suas múltiplas formas de expressão natural. Deus, o Eterno ou Absoluto, não é a Natureza, mas não está divorciado dela. Como o Deus de Israel, *Brahman*, a realidade eterna e absoluta, está para lá de todos os seres e não está subordinada a nada; como no Deus dos profetas, *Brahman* não conhece teogonia, pois o absoluto, em si próprio, não tem génese, não conhece identidade sexual e não está subordinado à lei da morte. As diferentes divindades que povoam o imaginário hindu são claramente assumidas como “pontos de vista” (*darshanas*) do eterno retorno de *Brahman* sobre o seu próprio ser. Por sua vez, *Brahman* está integralmente presente em cada “mente viva” e daí a canónica formulação hindu da identidade entre a realidade absoluta e o espírito pessoal de cada ser.

Esta reformulação do paganismo numa forma distinta de conceber o divino tem – por mais paradoxal que possa parecer – a sua expressão mais

radical em duas religiões, tantas vezes referidas como ateias, a saber, o budismo e o daoismo. Ouçamos as palavras de Gotama, o Buda:

86

“Monges, há um não-nascido, um não-efémero, um não-composto, um incondicionado sem o qual o nascido, o efémero, o construído, o condicionado não poderiam ser experienciados; mas monges, porque há um não-nascido, um não-efémero, um não-composto, um incondicionado, então o nascido, o efémero, o construído, o condicionado pode ser experienciado.”

Por sua vez, relembremos as primeiras palavras do filósofo chinês Laozi no *Dao de Jing* (antigamente conhecido por *Tao Te King*):

“O Dao [nome equivalente chinês para *Brahman*] que pode ser expresso não é o Dao constante e permanente. O nome que pode ser nomeado não é o nome constante e permanente. O começo do céu e da terra é concebido a partir do que não tem nome; concebido como o que tem nome é, por sua vez, a mãe de todas as coisas.”

Podemos, assim, defender que tem sentido falar-se de religiões proféticas de matriz essencialmente ética; como tem igualmente significado defender a ideia de religiões místicas que apontam para a exigência do espírito humano se libertar do condicionado, do efémero e, deste modo, atingir a realidade eterna, infinita, que existe, em si e por si, no âmago de todos os seres vivos. Concluímos, assim, com a tese de que mais importante do que contrapor o místico e o profético, importa, sim, compreendê-los, permitindo diálogos que ainda hoje não foram suficientemente aprofundados.

Dizia o poeta, mas também filósofo, T.S. Eliot, no seu célebre ensaio sobre a cultura: “podemo-nos perguntar se aquilo a que chamamos cultura e aquilo a que chamamos religião de um povo não são aspectos diferentes do mesmo, sendo a cultura a encarnação da religião de um povo”. Se a tese de Eliot for verdadeira, podemo-nos legitimamente interrogar – neste mundo globalizado – qual o autêntico sentido da religião e da cultura. Qualquer que seja a resposta, ela passará sempre pelo diálogo entre o Ocidente e o Oriente, entre as religiões ditas proféticas e místicas.

AS TRÊS RELIGIÕES DO LIVRO

Não podendo participar pessoalmente neste colóquio sobre as três religiões do livro, queria, em todo o caso, contribuir de alguma maneira para que ele possa atingir os seus objectivos, que me parecem tão importantes e oportunos. Com efeito, o diálogo inter-religioso tornou-se, em virtude da gravidade dos conflitos civilizacionais que agitam a nossa época, um processo da maior importância para tentar atenuar as suas ameaçadoras consequências. Depois das duas mesas-redondas de hoje, consagradas à discussão de problemas de carácter doutrinal, em torno das relações entre o monoteísmo e o fundamentalismo, e acerca das diferenças e contactos entre as religiões místicas e as religiões proféticas, queria propor uma breve reflexão sobre o que a história do Ocidente europeu e, sobretudo, a história da Península Ibérica nos diz acerca dos contactos culturais entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo. Esta incursão no passado parece-me poder servir para mostrar que o diálogo inter-religioso, apesar de, na nossa época, se ter tornado tão difícil, devido à violência e às dimensões que os conflitos religiosos têm atingido, não é impossível nem inútil. Com efeito, além das razões que o justificam em si mesmo, convém lembrar que este diálogo se insere num movimento de dimensões universais e de teor cada vez mais intenso e diversificado. Refiro-me ao movimento de promoção dos contactos entre culturas, ao qual, desde há alguns anos, a UNESCO tem procurado dar todo o apoio possível. Parece-me, portanto, que, longe de nos deixarmos abater pelo pessimismo e o desânimo suscitados por constantes notícias

²⁵ Historiador.

acerca de trágicos acontecimentos resultantes de antagonismos religiosos nas mais diversas regiões do globo, merece a pena cultivar cuidadosamente o diálogo e prevenir a violência. Com efeito, se a História regista toda a espécie de guerras, destruições e violências em nome dos antagonismos religiosos, guarda também a memória de contactos pacíficos, de trocas fecundas e de sínteses felizes. Merece a pena recordá-los.

Queria mencionar, em primeiro lugar, o facto de os regimes políticos muçulmanos terem admitido a permanência de comunidades cristãs no seu território depois de implantados na Hispânia no princípio do século VIII. Depois da invasão da Península Ibérica pelos muçulmanos, os cristãos puderam manter as suas igrejas, o seu culto e a sua hierarquia, mediante o pagamento de um imposto. Chegaram até nós informações precisas acerca de episódios que marcaram a existência destas comunidades, das suas condições de vida, de alguns dos personagens que então se notabilizaram e de alguns dos seus escritos. Se a sua condição se veio a deteriorar nos séculos XI e XII, com a substituição dos soberanos omíadas pelos regimes almorávida e almóada, não é menos verdade que a convivência predominantemente pacífica entre cristãos e muçulmanos se traduziu por uma cultura própria: a cultura moçárabe. O facto de ela se exprimir por meio da língua árabe mostra, só por si, que os seus protagonistas souberam integrar elementos quer de origem latina, quer de origem árabe, e que a religião não impediu as trocas nem os contactos de uns com os outros. Com efeito, produziu resultados extremamente positivos e originais nos domínios da literatura, da arte, da ciência, da técnica e mesmo da filosofia e da mística. Depois de três ou quatro séculos de convívio, a maioria dos moçárabes fiéis à religião que professavam acabou por emigrar para território cristão, levando consigo muitos valores adquiridos no contacto com os muçulmanos. Por outro lado, muitos cristãos converteram-se ao islamismo, mas formaram comunidades com a sua identidade peculiar – os muladís – igualmente caracterizadas pela assimilação de elementos das duas culturas. Foi neste contexto que a sociedade cristã dos reinos do Norte – sobretudo Leão, Castela e Aragão – recebeu muitos contributos civilizacionais de origem islâmica que ainda hoje se podem verificar através da grande quantidade de vocábulos árabes preservados tanto pelo português como pelo castelhano. Estes vocábulos

testemunham os benefícios civilizacionais resultantes do contacto cultural, sobretudo nas áreas da tecnologia agrícola, das instituições administrativas e da organização militar. A história da arte também assinala formas oriundas do sul moçárabe ou islâmico na arquitectura, na escultura e nas artes decorativas.

Para o que pretendemos, porém, isto é, para, em termos gerais, mostrar a necessidade dos contactos entre adeptos de religiões diferentes, não basta reconhecer os seus resultados positivos em termos civilizacionais. É preciso sublinhar, mais concretamente, a necessidade da compreensão mútua em termos doutrinários. Deste ponto de vista, tem particular interesse mencionar a influência que a filosofia árabe dos séculos XI a XIII exerceu sobre a escolástica medieval, tanto no domínio da filosofia como da teologia. Com efeito, foi por intermédio da recepção de traduções latinas de obras filosóficas árabes de inspiração neo-platónica ou aristotélica, que a primeira escolástica cristã reencontrou a racionalidade do pensamento grego. É enorme a dívida da escolástica medieval para com a transmissão da filosofia grega por intermédio das traduções e dos comentários árabes, quer do ponto de vista do método intelectual, graças à renovação da lógica e da dialéctica, quer do ponto de vista da reflexão física e metafísica, em virtude da discussão das doutrinas platónicas e aristotélicas. Apesar da oposição religiosa entre cristãos e muçulmanos, as escolas das catedrais e as universidades, sobretudo a universidade de Paris, estudaram com cuidado as obras de autores como al-Farabi, Avicena, Averrois e muitos outros autores árabes, traduzidos para o latim quer na Sicília, quer em Toledo e em Sevilha. Apesar das responsabilidades religiosas no domínio da defesa da fé, atribuídas aos soberanos católicos pelo clero, em geral, e pelo papa, em particular, Afonso X “o Sábio”, rei de Leão e Castela, e Frederico II, imperador da Alemanha e rei da Sicília, não deixaram de promover a preservação de muitas obras típicas da literatura e do pensamento árabe e de contribuir para a sua difusão no mundo latino, por meio de traduções em língua vulgar e em latim. Desempenharam, pois, uma função da maior importância no domínio do encontro de culturas. A ortodoxia religiosa não os impediu de descobrir os valores contidos em textos oriundos de países que professavam outra fé e que combatiam pelas armas.

Estes contactos não foram apenas fenómenos difusos. Revestiram aspectos muito concretos. Para me cingir apenas a temas filosóficos, com incidências directas sobre as doutrinas religiosas, posso referir aqui a influência de conceitos tais como a distinção real entre essência e existência, princípio que S. Tomás de Aquino recebeu de al-Farabi, ou as noções de matéria e forma e de acto e potência, ou ainda a distinção entre os quatro tipos de causas e entre as dez categorias por meio das quais se define o ser, doutrinas que o mesmo S. Tomás recebeu de Aristóteles. Neste último caso, S. Tomás recorreu a traduções latinas recentes feitas directamente do grego. Mas a sua predilecção por Aristóteles tinha, antes disso, sido preparada pela difusão anterior das traduções latinas através do árabe e, sobretudo, pela leitura dos comentários de Avicena e Averrois. De resto, na primeira escolástica, não se verificou apenas um fenómeno de recepção intelectual. Algumas das doutrinas filosóficas de Averrois, adoptadas, por exemplo, por Siger de Brabante, foram refutadas por S. Tomás como inconciliáveis com o cristianismo. A recepção da filosofia árabe no Ocidente não foi, pois, meramente passiva; não excluía a reflexão crítica nem a busca da coerência interna dos sistemas interpretativos.

Estes factos, muito estudados pelos historiadores ocidentais da filosofia medieval, mostram claramente que os pensadores dessa época não viram na diferença de religião nenhum obstáculo ao estudo e compreensão do pensamento alheio. Esta atitude implica, obviamente, admiração e respeito pela cultura dos adversários religiosos e capacidade de compreensão das suas obras. Como é evidente, as duas sociedades continuaram separadas e mesmo antagónicas; procuraram apropriar-se de fiéis, riquezas e territórios uma da outra; mas não eram norteadas por propósitos de aniquilação do adversário.

Com a recuperação cristã do território peninsular que tinha estado sob o domínio muçulmano entre os séculos VIII e XV, a situação das minorias religiosas inverteu-se. Às comunidades moçárabes em território islâmico corresponderam, desde a conquista de Toledo, em 1085, por Afonso VI, rei de Leão e Castela, as minorias sarracenas em território cristão. A reconquista cristã praticou muitas violências e até genocídios locais, mas em geral deixou partir os vencidos das suas cidades e acantonou os que queriam ficar,

ou que não podiam partir, em bairros chamados «mourarias». Também estas desempenharam o seu papel como factores de diálogo cultural. Os soberanos peninsulares impediram a redução à escravatura da totalidade dos mouros que ficaram nas áreas conquistadas. Conscientes das vantagens económicas decorrentes do imposto que eles tinham de pagar, e do exercício de profissões artesanais em que eram peritos, protegeram-nos e definiram o seu estatuto por meio de forais, como o que Afonso Henriques concedeu aos mouros forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, em 1170, e Afonso III aos mouros forros de Évora, em 1273. Os mouros ficaram, assim, em condições análogas àquelas em que os moçárabes tinham estado em território muçulmano nos séculos anteriores. Foi-lhes permitido manter os seus costumes, praticar o seu culto, ter as suas mesquitas e obedecer aos seus líderes religiosos.

Em Portugal, as minorias mouras foram sendo progressivamente assimiladas, acabando por perder a sua identidade no princípio do século XVI. Em Espanha, porém, mantiveram-na com maior persistência, como se depreende do próprio nome pelo qual eram conhecidos: mudéjares. Revelaram-na especialmente no trabalho construtivo e nas artes decorativas, criando um estilo próprio.

O sistema adoptado pelos árabes, de reconhecer a minorias religiosas o direito à constituição de comunidades diferenciadas do conjunto social, deu lugar à formação de judiarias. Os judeus beneficiaram também de uma certa liberdade religiosa, mediante o pagamento de um tributo. Este facto não impediu uma sucessão variada de situações de tolerância e de perseguição, quer por parte de autoridades cristãs, quer de autoridades muçulmanas. No primeiro caso, a um período em que predominou a convivência indiferenciada, sucedeu, a partir do século XIII, o agrupamento dos judeus em guetos ou bairros fechados, o que impedia ou dificultava os contactos. O facto de um certo número de judeus se terem especializado em actividades relacionadas com a economia monetária e com a prática da medicina e da ourivesaria aproximou alguns deles dos soberanos, que os escolheram como cobradores de impostos, conselheiros financeiros ou administradores territoriais e, por conseguinte, como agentes da centralização do Estado. Este facto tanto provocou, em certos casos, os contactos entre a cultura

judaica e a cultura cristã protagonizados pelos referidos agentes, como, noutros casos, actos de fanatismo desencadeados pelas vítimas da opressão económica que lhes atribuíam. Durante a baixa Idade Média o isolamento físico dos judeus obrigados a morar em guetos acentuou a sua coesão e provocou fenómenos de atribuição de caracteres identitários, muitos deles imaginários, acabando por provocar *pogroms* sangrentos e, por fim, a expulsão em massa de Aragão e Castela, pelos Reis Católicos, em 1492, e de Portugal, por D. Manuel, em 1496.

Apesar destes obstáculos, não se podem esquecer os contactos culturais entre judeus e cristãos que se verificaram durante a Idade Média. Podem-se concretizar claramente na recepção que alguns filósofos judeus tiveram entre os teólogos escolásticos, entre eles Ibn Gabirol e Maimónides. O primeiro, que viveu no século XI, procurou conciliar a doutrina platónica com a concepção bíblica de Deus como criador do mundo a partir do nada. Esta posição foi também partilhada pelo célebre Maimónides (século XII), que exerceu uma grande influência sobre o pensamento cristão medieval, não só por aprofundar a doutrina de Deus como criador do mundo, mas também pela sua justificação do messianismo, da ressurreição e da função de Deus como juiz das acções humanas, isto é, como recompensador dos bons e castigador dos maus. Como é evidente, estas doutrinas aproximam-no claramente do pensamento cristão. Mas os contactos entre cristãos e judeus não se reduziram ao campo da filosofia e teologia: situaram-se também no domínio da poesia, como testemunham os poemas de Abraão Ibn Ezra, ou da historiografia e da geografia, através das narrativas de viagem de Benjamim de Tudela, cujos relatos foram traduzidos em castelhano, sem contar com outras obras científicas nos domínios da medicina, da botânica, da astronomia e da matemática.

Podemos dizer, portanto, que, durante a Idade Média, a diferença religiosa não impediu os contactos culturais e o reconhecimento dos valores literários, científicos, filosóficos e artísticos criados por adeptos de cada uma das religiões do livro. O exemplos que demos mostram-no claramente. Poder-se-ia pensar que se situam apenas em dois sectores: as trocas no domínio das práticas (agricultura, artesanato, artes decorativas, administração, etc.) e no domínio da arte e da filosofia. Creio, porém, que a tolerância, e

até o respeito, pela crença dos fiéis de religiões alheias ia mais fundo do que isso. É o que me parece dever deduzir do princípio definido por Afonso X “o Sábio”, no seu código jurídico intitulado *As Partidas*. Com efeito, no conjunto das leis que estabelece a propósito dos judeus, diz o seguinte:

Visto que a sinagoga é a casa onde se louva o nome de Deus, defendemos (isto é, proibimos) que nenhum cristão ouse quebrantá-la, nem tirar, nem tomar dela coisa alguma por força, excepto se algum malfeitor se acolher a ela, porque este pode-se prender por força e levá-lo perante a justiça. Os cristãos também não podem pôr nela animais, nem pousar nela, nem embargar os judeus, enquanto nela estiverem em oração.

Como é evidente, esta formulação, longe de considerar o culto judaico como ofensa a Deus, supõe o maior respeito pelo acto religioso que ele representa e, até, a identificação do Deus de Israel com o Deus dos cristãos. O mesmo respeito transparece na lei seguinte, acerca do sábado:

Sábado é o dia em que os judeus fazem suas orações e ficam em descanso nas suas casas e não compram, nem entram em pleito. E como eles são obrigados a guardar tal dia segundo as suas leis, por isso mandamos que nenhum juiz oprima nem obrigue os judeus ao sábado para os trazer a juízo por dívidas, nem os prenda nem os oprima em tal dia. Bastam os outros dias da semana para os constranger.

No mesmo código, embora se favoreça a conversão dos judeus ao cristianismo, o rei recomenda que ela se faça por meio dos “bons exemplos e ditos da Sagrada Escritura, porque nosso Senhor Deus não quer nem ama serviço que seja feito por força.”

É claro que estas leis não impedem o mesmo Afonso X de promulgar também preceitos que favorecem a conversão dos judeus ao cristianismo, que assimilam a hereges os cristãos que se convertem ao judaísmo, e que reserva para juízes cristãos os pleitos entre judeus e cristãos.

Não é preciso lembrar o abismo que opõe estes testemunhos de tolerância e de humanidade à teoria e à prática seguidas pela Inquisição portuguesa

e espanhola desde meados do século XVI. Não temos, pois, o direito de apresentar a nossa história como um exemplo de tolerância religiosa. Apesar disso, não posso deixar de invocar aqui as opiniões de um dos mais conceituados especialistas actuais da história judaica, o Prof. Carsten Wilke, investigador no Instituto Steinheim de História Judaica Alemã, em Duisburg (Alemanha). Na sua obra, recentemente traduzida em português com o título de *História dos Judeus portugueses*, diz que, durante a Idade Média, «Portugal garantia aos judeus mais protecção e segurança que qualquer outro país europeu». Apesar da «retracção» que se seguiu à conversão forçada em 1497, e que promoveu a «clandestinidade precária» dos que ficaram e a dispersão dos que saíram pelos quatro cantos do mundo, os judeus de origem portuguesa não perderam totalmente a sua identidade. A dispersão, segundo Wilke, foi «confortada por um judaísmo reinventado» do qual resultou aquilo a que ele chama «uma consciência judaico-portuguesa» que «forneceu um dos exemplos mais acabados de um particularismo étnico no seio do povo judaico». Manifesta-se, por um lado, na evocação de uma mítica era de liberdade reportada pelos judeus sefarditas à situação anterior à expulsão, e, por outro lado, na secular resistência dos marranos de Belmonte, que só se compreende em virtude de uma singular conjugação de efectiva tolerância por parte da comunidade cristã local com uma extraordinária fidelidade oculta por parte dos cristãos novos ao seu culto ancestral.

Enfim, para que a memória incómoda da Inquisição nos não envergonhe excessivamente, queria evocar aqui a figura de Aristides de Sousa Mendes que, de alguma maneira, nos reconcilia também com os aspectos mais negros do nosso passado. Estes dois exemplos da nossa história apresentam-se como os dois braços em que o Y se divide e que Santo Isidoro de Sevilha apresenta como o símbolo da vida humana. Chegados a um certo ponto, a uma encruzilhada da nossa peregrinação terrestre, temos de escolher o nosso caminho: ou pela direita, ou pela esquerda. A escolha é obrigatória. Entre a tolerância e a intolerância, não há conciliação possível. Deus, porém, é um só. O mesmo para judeus, cristãos e muçulmanos. Só Ele tem direito de julgar, e de salvar ou condenar. Querer tomar o seu lugar e matar em seu nome é a pior das blasfémias. A história da humanidade está cheia de blasfémias. Já é tempo de resgatarmos aquelas que os nossos antepassados cometeram.

**ENCERRAMENTO DO COLÓQUIO
“AS TRÊS RELIGIÕES DO LIVRO”**

Excelências,
Minhas Senhoras e Senhores:

Foi com muito prazer que aceitei o amável convite que me foi dirigido para participar no encerramento deste Colóquio Internacional dedicado ao tema candente do que se poderia chamar o “monoteísmo mediterrânico”, para utilizar a expressão feliz de um pensador norte-americano, William Pfaff numa obra recente (*The Irony of Manifest Destiny: the Tragedy of America's Foreign Policy*).

Num tempo em que as religiões estão de volta à ágora, na acepção grega de espaço público e de debate político, ou se se preferir numa época cada vez mais marcada pelo ressurgimento da “questão religiosa”, não só no plano interno aos Estados, mas também no quadro da política internacional, é importante impulsionar o diálogo inter-religioso e repensar a religião como facto de sociedade que coexiste com outras crenças e convicções que até podem ser não religiosas.

A este respeito, quero lembrar aqui a Declaração de Durban, adoptada pela polémica Conferência Mundial de combate ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, que claramente reconhece o papel central que a “religião, a espiritualidade e as crenças desempenham nas vidas de milhões de homens e mulheres e no modo como vivem e tratam as outras pessoas”.

²⁶ Alto Representante das Nações Unidas para a Aliança das Civilizações.

A mesma Declaração reconhece também que “as religiões podem e devem contribuir para a promoção da dignidade e dos valores inerentes à pessoa humana, bem como para a erradicação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata” (Declaração de Durban).

Por que refiro este texto?

Apenas para servir de introdução ao ponto de vista que a iniciativa das Nações Unidas da Aliança das Civilizações privilegia em relação à questão das religiões e do diálogo inter-religioso, que é a abordagem que quero desenvolver aqui hoje.

Minhas Senhoras e Senhores:

Em três pinceladas, para aqueles que o não sabem, a Aliança das Civilizações é uma iniciativa das Nações Unidas, lançada por Espanha e pela Turquia em 2005, mas que conta hoje com uma comunidade de apoio de mais de cento e vinte membros, entre países – cerca de uma centena – e organizações internacionais.

Lançada num tempo em que as teses de Huntington sobre o choque de civilizações eram predominantes e em que o 11 de Setembro e os atentados que se lhe seguiram pareciam dar razão à guerra global contra o terror, a Aliança das Civilizações foi criada precisamente para fomentar o reatamento do diálogo entre culturas e religiões, conciliar visões do mundo diferentes e, sobretudo, favorecer a criação de pontes entre as sociedades ditas ocidentais e as muçulmanas, restabelecendo os intercâmbios e o diálogo inter-religioso e intercultural entre elas.

A Aliança das Civilizações correspondeu, assim, ao desenvolvimento de uma perspectiva de *soft power* da segurança e da paz no seio das Nações Unidas destinada a servir de contrapeso à guerra global contra o terrorismo, o qual, no imaginário popular de muitos povos, acabou por ser abusivamente assimilado ao Islão, levando a amálgamas de toda a espécie e, sobretudo, ao inequívoco aumento da intolerância, da discriminação e dos preconceitos com base na religião professada.

Note-se também, não como circunstância atenuante mas em abono da verdade, que a intolerância no seio do próprio Islão, o aumento das

tensões e da violência entre as suas várias facções e comunidades e o fraco grau de integração de minorias religiosas que se regista em muitos países de maioria muçulmana, dando tantas vezes origem a atentados terroristas quase quotidianos, não têm, também, sido propícios a que o diálogo inter-religioso, a apreciação mútua e a coexistência harmoniosa se desenvolvam.

Por isso é que é tão necessário que cada civilização, cada religião e cada cultura sejam capazes de praticar, no seu próprio interior, a tolerância, o reconhecimento da liberdade de consciência e o direito à diferença.

Não só porque a intolerância de uma cultura ou de uma religião é proporcional à intolerância no seu próprio interior, mas também porque a intolerância de uma cultura ou de uma religião não é estável, mas tem variado ao longo dos tempos.

Sabemos, claro, que a história das nações, das religiões e das civilizações tem alternado períodos de paz e de guerras, momentos de afrontamento, conflitos e intolerâncias com vontade de diálogo, abertura ao Outro e à cultura da diferença, da tolerância e de valores universalistas.

Por outro lado, é verdade que as culturas tendem muitas vezes a afirmar as respectivas identidades no confronto com as outras. E os particularismos culturais, legitimados por factores religiosos ou étnicos, têm funcionado como vectores de conflito e de dominação.

Entendo, por isso, e insisto neste ponto, que o diálogo, complexo e exigente, de civilizações, culturas e religiões é necessário, possível e frutuoso. É o melhor contraponto para o isolamento, a desconfiança e o confronto, mas também o mais potente incentivo à abertura, ao entendimento e à tolerância.

Sem dúvida, a História mostra-nos que este não é um diálogo fácil. Mas se não for ensinado e cultivado, cede o lugar ao monólogo ou ao mutismo, que são quase sempre fermento de perigosas atitudes extremistas e de pulsões fanáticas.

Por isso, também, a minha convicção é que a Aliança das Civilizações é a iniciativa certa, no momento certo. Daí, digamos, o meu optimismo.

Para terminar esta brevíssima apresentação da Aliança das Civilizações, lembro apenas que são quatro os seus principais campos de actuação: a educação, os jovens, os media e as migrações.

Para operacionalizar os seus objectivos, a Aliança promove a elaboração de planos nacionais para o diálogo e a cooperação intercultural e de estratégias regionais. Por outro lado, através das suas redes de parceiros, procura apoiar o desenvolvimento de iniciativas e projectos no terreno por forma a estimular a boa governação da diversidade cultural, enquanto quarto pilar do desenvolvimento sustentável e dimensão humana da paz, como gosto de dizer.

Minhas Senhoras e Senhores:

Gostaria agora de terminar com algumas reflexões sobre o diálogo entre as três “religiões do livro”, para parafrasear o título do vosso colóquio.

E gostaria de começar por referir que ainda na semana passada, em Malta, foi aprovada a Estratégia Regional da Aliança das Civilizações para o Mediterrâneo, que identifica quatro objectivos e dez prioridades de acção para esta área crítica do mundo, em que precisamente nasceram os três monoteísmos, que tanto a têm marcado e que continuam a pesar sobre o seu futuro.

Não só porque o Mediterrâneo representa simultaneamente o seu centro de convergência e o seu ponto de fuga, mas também porque as sociedades que compõem esta região, que alguns chamam de Euro-Mediterrânica, mantêm entre si grandes desníveis e desigualdades, apartadas que estão por clivagens fundas em termos políticos, sociais, económicos, culturais e religiosos.

Por isso, a meu ver, é também nesta região do mundo que a necessidade de diálogo inter-religioso é mais forte, onde ela pode ser mais profícua e onde os resultados podem ser, também, mais espectaculares.

O diálogo inter-religioso é uma componente importante da prevenção e transformação de conflitos e pode mesmo desempenhar um papel importante na sua resolução.

Peguemos no exemplo complexíssimo de Jerusalém – alguém alguma vez poderá imaginar uma solução duradoura para a cidade das três religiões à revelia destas, fazendo delas tábua rasa ou deixando-as de fora? Eu, pessoalmente, não acredito.

Peguemos no caso das minorias religiosas. Com mais diálogo inter-religioso, mais concertação entre poderes públicos e actores religiosos,

não obteríamos uma melhor solução para a sua integração e para uma nova definição do pluralismo religioso?

Meus caros amigos:

99

É deste ponto de vista que a Aliança apoia e estimula as iniciativas de diálogo inter-religioso. Não como forma de debate teológico, que esse é para os teólogos. Não como forma de debate metafísico sobre a verdade revelada. Mas apenas como encontro entre visões do mundo em que os consensos são possíveis, porque os pontos comuns em relação a concepções fundamentais sobre o mundo, o homem e a vida são suficientemente sólidos, consistentes e concordantes.

Por isso, é possível construir um diálogo e agir de concerto com base em plataformas de entendimento que urge explorar e desenvolver, sempre, cada vez mais.

A este respeito, quero referir duas iniciativas de especial relevância.

A primeira é da autoria de Karen Armstrong, que foi membro do grupo que redigiu o relatório fundador da Aliança das Civilizações. No centro da iniciativa está a Carta da Compaixão, que enumera um conjunto de princípios comuns às três religiões monoteístas, mas susceptíveis de serem subscritos por outras religiões e crenças. Fundamenta-se no conceito da “compaixão”, que vai muito para além da aceção comum de “dó” ou “pena” do outro. De facto, na feliz expressão do teólogo católico Leonardo Boff, compaixão traduz a capacidade de ir ao encontro do outro, de se pôr no lugar do outro, de partilhar as suas alegrias ou tristezas, de compreender os seus pontos de vista.

A segunda iniciativa é mais recente e foi objecto de uma Resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas há uma semanas atrás. Visa a organização, com carácter anual, de uma “semana da harmonia inter-religiosa” – a primeira de cada mês de Fevereiro – inspirada no “amor de Deus e do próximo” e/ou do “Bem e do próximo”, dois mandamentos que, sob uma ou outra forma, unem a humanidade.

As actividades a empreender podem revestir as mais diversas formas – desde cerimónias conjuntas a sessões de diálogo inter-religioso, ou ainda a confraternizações conjuntas – sob a unidade da mensagem a transmitir.

Gostaria de deixar aqui um apelo a que, entre nós, se possa organizar um programa de actividades que poderíamos publicitar no *site* criado para o efeito. Pela minha parte, reitero a disponibilidade do meu gabinete em coordenar tal programa comum.

É uma sugestão que deixo aqui e com a qual encerro este colóquio.

Muito obrigado

APÊNDICE

(Página deixada propositadamente em branco)

**PALAVRAS DE APRESENTAÇÃO DO LIVRO
“DOUTORAMENTO *HONORIS CAUSA*.
JORGE SAMPAIO”**

SENHOR DOUTOR JORGE SAMPAIO,
SENHORA VICE-REITORA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA,
SENHOR VICE-PRESIDENTE DA CÂMARA MUNICIPAL DE COIMBRA,
SENHORA VEREADORA DA CULTURA DA CÂMARA MUNICIPAL DE COIMBRA,
SENHOR DIRECTOR DA FACULDADE DE LETRAS,
SENHOR DIRECTOR DA FACULDADE DE DIREITO,
SENHOR DIRECTOR DA IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA,
SENHOR DIRECTOR DA BIBLIOTECA GERAL DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA,
SENHOR PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO ENGENHEIRO ANTÓNIO DE ALMEIDA,
REPRESENTADO PELA SENHORA DR. EUGÉNIA AGUIAR-BRANCO E PELO
SENHOR DR. AUGUSTO AGUIAR BRANCO,
SENHORES DOUTORES,
SENHORES ESTUDANTES,
SENHORAS E SENHORES:

Do ilustre Director da Imprensa da Universidade de Coimbra, Senhor Doutor João Gouveia Monteiro, recebi o amável convite para apresentar o livro, subordinado ao título *Doutoramento Honoris Causa. Jorge Sampaio*. Embora pouco afeito a reaparições a propósito de um acto público em que já interviera envergando a veste ataviada de orador, não tive como o recusar. Para além da minha condição de membro do Conselho Editorial

²⁷ Professor Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

da Imprensa da Universidade de Coimbra me colocar de turno, senti que o pedido do Senhor Director nascia de uma imperecível amizade que alonga as suas raízes aos bancos da Escola. E as amizades que se constroem nos bancos da Escola são aquelas que mais resistem às vicissitudes da vida. São aquelas que nos acompanham até à viagem de onde não há regresso. Desde logo importa render tributo aos que participaram na execução da obra. A aparatosa edição é da Imprensa da Universidade de Coimbra, a direcção de *design* de António Barros, a infografia de Carlos Costa e a impressão passou pelos desvelos da Gráfica de Coimbra e de Manuel Gândara.

Aguarda o visitante do livro uma esplêndida surpresa. As magníficas imagens nele inseridas e dispostas numa sucessão de irrepreensível coerência permitem acompanhar *pari passu* o desenrolar da cerimónia de doutoramento. Edificai-vos, regalai os olhos, parece dizer o livro, como se fosse uma flor animada na ânsia de voltar a viver aquele dia.

Senhoras e Senhores:

A obra contou com o benfazejo e decisivo patrocínio da Fundação Engenheiro António de Almeida, beneficiando da generosidade do seu Presidente, Senhor Doutor Fernando Aguiar-Branco, também ele Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Coimbra. Só reconhece quem conhece. E eu conheço o Senhor Doutor Fernando Aguiar-Branco. Exibe o senhorio de uma argúcia subtil. As vagas alterosas e meândricas dos problemas esboroam-se aos pés da prudência carinhosa do Senhor Doutor Aguiar-Branco. O Doutor Fernando Aguiar-Branco prima pelos primores que nele coexistem em perfeita e rematada concórdia. Primores de inteligência, primores de sensatez, primores de educação e primores de cortesia. Elevados à derradeira minúcia, os esmeros da sua finura de trato enobrecem-lhe a atitude e o gesto.

Da cultura clássica ao direito, da literatura à história e à filosofia, múltiplos foram os domínios e os recantos do saber que têm cativado o interesse e a protecção do Senhor Doutor Aguiar-Branco. Bem merece o título de Príncipe Renascentista das Fundações Portuguesas.

Senhoras e Senhores:

Numa belíssima formulação quinhentista, um livro há-de ser o que nele está contido. E o que está contido neste livro são as três peças escritas que integraram o Doutoramento *Honoris Causa* do Senhor Doutor Jorge Sampaio. Constitui a primeira a denominada Petição de Grau, da autoria, como é de preceito, do próprio Doutor Jorge Sampaio. De modo radioso, Jorge Sampaio não se limitou a mostrar a sua ligação fraterna à Universidade de Coimbra e a impetrar, *elegantemente*, a concessão do grau de Doutor *Honoris Causa*. Pediu bem mais. Pediu, sem reboço, a reforma do nosso pachorrento sistema de justiça. Na consciência de que, as palavras pertencem-lhe, “justiça que não seja célere gera impunidades, penaliza inocentes e enfraquece a autoridade democrática do Estado de Direito, ao favorecer a deslocação para o julgamento da praça pública e para o ruído egoísta da exploração mediática, o que caberia a uma responsável resposta dos agentes do sistema”. Inteira razão tinha, pois, o pensamento clássico quando afirmava certamente que *pax opus justitiae*. A paz é obra da justiça. Uma máxima rutilante que se sobrepuja em períodos de crise. Quando a própria administração da justiça, fraca perante os fortes e forte perante os fracos, cria injustiças, é a paz íntima de todos nós, chamados a sacrifícios imprevistos, que se inquieta irremediavelmente. É o raciocínio das pessoas bem dispostas e dispostas ao bem que se tolda. É o próximo que fica mais distante. A Universidade de Coimbra concedeu jubilosamente a Jorge Sampaio as insígnias de Doutor *Honoris Causa* pela Faculdade de Direito. Oxalá o futuro lhe conceda a almejada reforma da administração da justiça.

O livro acolhe, no capítulo segundo, o tão cintilante quanto copioso elogio de Jorge Sampaio proferido pelo Professor Catedrático da Faculdade de Direito, Doutor Manuel da Costa Andrade. Servido pela imensidão dos seus horizontes culturais, o discurso de Costa Andrade gerou uma atmosfera retórica de encantamento em suave harmonia com as cores e os sons que o rodeavam. Prevaleceu-se Costa Andrade da sua apurada sensibilidade aos múltiplos valores estéticos contidos num texto de fino recorte literário, provando, mais uma vez, como dizia António Ferreira vão passados cerca de quatro séculos e meio, que “não fazem dano as Musas aos Doutores”.

A rota discursiva de Costa Andrade seguiu uma linha de rumo de antemão cuidadosamente tracejada no seu mapa ideativo. Em vincado afloramento da lucidez e sabedoria da Universidade, desvelou a compreensão dualista do Doutorado *Honoris Causa*. Soprados não sabemos bem por que sina, os corredores da folha académica aproximam-se sempre.

Na sugestiva maratona organizada por Costa Andrade, “uns começam a jornada na Universidade, donde saem, vai já alto o sol, para o mundo da vida a que oferecem as luzes e os saberes de que são portadores. Outros, inversamente, começam logo de madrugada a arrotar os campos e a correr de encontro ao vento. Colhendo, interiorizando e sistematizando as lições da Universidade da vida que só mais tarde conhecem a validação dogmática da academia”. O lugar do homem no apreço dos outros, para utilizar uma expressão de Schopenhauer, foi o que trouxe o Senhor Doutor Jorge Sampaio à Sala dos Capelos da Universidade de Coimbra. Quem habitou, habita ou deseja vir a habitar as cumeeiras do *Cursus Honorum* de um País onde sopram aragens, ora docemente encantatórias, ora severamente cortantes, necessita de uma formação sólida e irrepreensível. Exibiu-as o Doutor Jorge Sampaio e evidenciou-as, na sua oração, o Doutor Costa Andrade. Como num monumento de pedra, nela se misturam grandeza, reconhecimento e gratidão. Tudo envolto numa luz de uma tocha rebrilhante de exemplaridade. À imagem do arquétipo convocado por Costa Andrade e saído do autor da *República*, o qual gritava ao político a ainda tão acesa advertência: “não imponha ao povo leis a que ele próprio não obedeça, antes exponha a sua vida perante os cidadãos como uma lei”. Primeiro como político, depois como homem de leis, Costa Andrade acompanhou, passo a passo, o percurso rútilo do Doutor Jorge Sampaio. Quase o viu viver. Enfim, uma oração esplendente para uma cerimónia de esplendor.

Senhoras e Senhores:

A terceira e última parte do livro encerra o elogio do Doutor Avelãs Nunes, proferido pelo Professor Catedrático da Faculdade de Direito, Rui Manuel de Figueiredo Marcos, ou seja, quem está perante Vossas Excelências. Naturalmente que me atinge uma inibidora *capitis deminutio* para apreciar

a oração que proferi. Não oculto que não me desairava o traje escutar uns elogios. Mesmo tímidos que fossem. Lamento a oportunidade perdida. É que o discurso me preocupou muito no sentido de que me ocupou muito o espírito. Esquecido do tempo e de mim próprio, elaborei-o como um mosaico que se constrói, pouco a pouco, afeiçoando cada uma das pedrinhas. Caía na permanente tentação de as mudar de lugar ou de as colorir um pouco mais.

O discurso fazia-me temer as horas caladas. Acordava ao menor ruído, numa vigília sem tréguas. Aqui fica uma assustadora confissão. Só o dei por definitivamente concluído quando me apercebi, através de um inquietante relance, que o Doutor Avelãs Nunes tomara de assalto a instituição monárquica. Todos os soberanos retratados na Sala dos Capelos tinham a cara do Doutor Avelãs Nunes. *In terminis terminantibus*, depois a caneta. Não podemos admirar sem julgar. E um homem não pode ser julgado sem que o essencial da sua órbita esteja desenhado e percorrido. O Doutor Avelãs Nunes já tinha muito caminho andado e deixara nele abundantes sulcos. Eu apenas me limitei a segui-los. Sulcos que se traduziram numa obra de vulto que foi erguendo à vista de todos e que é o seu cântico interior. Concebeu-a, acarinhou-a, viveu com ela largos anos. Ora em velada tranquila, ora em alvoroço criador. Os verdadeiros Mestres, como Avelãs Nunes, escrevem livros para ensinar. Os que o não são escrevem livros para mostrar que aprenderam. Os que o tencionam vir a ser escreverão livros para cair nas boas graças do desempenho. Nos estudos, recomenda-se que tenhamos limite e modo. Para Avelãs Nunes, o limite e o modo é não ter modo nem limite. A sua busca infrene do saber tudo invade, não tolerando a erudição ligeira e o discurso pleno de amenidades superficiais. Da oração de louvor faíscam ideias de flagrante actualidade que o Mestre da Faculdade de Direito de Coimbra não se cansou de apregoar. A sua devoção pelo homem verdadeiro em detrimento do *homo oeconomicus*, tantas vezes o homem de semblante amargurado, coberto de meiga indignação, que encontra numa estrela o único confidente atento às suas preces e à sua aflição. A agonia do Estado Social magoa. Avelãs Nunes cedo a antecipou, adivinhando o cenário borrascoso de uma desregulada regulação que nos atormenta.

Na condução da vida universitária, Avelãs Nunes deixou-nos também um ensinamento inolvidável. Mostrou que dirigir não significa apenas medir e

calcular. Menos será amortalhar os ânimos com regulamentos sufocadores de forte pendor burocrático.

108

Jorge Sampaio e Avelãs Nunes encontram-se unidos, não apenas pelo Doutorado *Honoris Causa*, mas, sobretudo, por uma digníssima coerência de vida. Tanta diferença há entre nós e nós mesmos como entre nós e outrem. Do cimo do seu pensamento vibrátil, asseverou-o Montaigne. É um atributo raro ser toda a vida o mesmo homem. De ambos cumpre dizer simplesmente o que Avelãs Nunes disse de Jorge Sampaio: “pode sentir o conforto moral e intelectual de quem se manteve, pela vida fora, igual a si próprio”. Não derramarei mais palavras viradas para o passado. Olhemos em frente. Jorge Sampaio e Avelãs Nunes não pertencem à categoria dos viandantes exaustos. Só eles se sentam à beira da estrada, medindo, lugubrememente, o caminho percorrido. A vida pública e a Universidade esperam ainda muito da sua juventude amadurecida e do seu experimentado talento.

Senhoras e Senhores:

Em tempos de virtude espezinhada, ganha ainda mais sentido o louvor à virtude autêntica, porque a “virtude louvada vive e cresce e o louvor altos casos persuade”. Eis a mensagem viva de Camões, que o livro apresentado deixará impressa na nossa lembrança.

(Página deixada propositadamente em branco)

Série Documentos

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2012

