

TEOLOGIA DAS RELIGIÕES

É indiscutível que a questão do diálogo inter-religioso se tornou especialmente premente no final do séc. XX e no início do XXI. Numerosas tomadas de posição e iniciativas da Igreja têm demonstrado a importância desse facto para o cristianismo actual. Para o tema de que me ocuparei, é sobretudo importante acentuar, desde já, uma distinção básica: a diferença entre teologia das religiões e diálogo inter-religioso ou outro tipo de iniciativas que reúnam fiéis de várias tradições religiosas.

O que pretende a teologia das religiões é sistematizar os fundamentos teológicos para qualquer diálogo inter-religioso, centrando-se nas questões de se esse diálogo é possível, a partir de pressupostos teológicos; ou mesmo, se esse diálogo é exigido por esses pressupostos teológicos. É neste sentido estrito que aqui serão apresentados e debatidos alguns elementos da actual teologia das religiões.

Ora, mesmo que a teologia possa assumir formas diversas e mais vastas, normalmente realiza-se como reflexão sistemática sobre uma determinada tradição crente e é, por isso, normalmente confessional, ou seja, parte já de uma comunidade religiosa, como seu pressuposto. Mesmo que assuma perspectivas críticas em relação a esse pressuposto de base, dele não pode prescindir absolutamente.

Tendo isso em conta, o esboço de teologia das religiões que se segue é, assumidamente, teologia *cristã* das religiões. Ou seja, debruçar-se-á sobre o significado da existência de várias tradições religiosas diferentes para a compreensão do cristianismo e da sua base teológica: revelação de Deus e salvação da Humanidade em Jesus Cristo. Todas as outras religiões poderiam – e deveriam – abordar o mesmo assunto, na sua respectiva perspectiva. Mas cada uma pode fazê-lo, com autenticidade, apenas na perspectiva que é a sua, correspondendo à sua identidade. A ausência de perspectiva é impossível, assim como é pouco viável a abordagem simultânea em todas as perspectivas ou mesmo até em mais do que uma.

Assumida claramente esta posição, como ponto de partida, far-se-á primeiro um enquadramento da teologia das religiões na globalidade da actual teologia cristã. De seguida, apresentar-se-ão resumidamente os diferentes modelos de teologia cristã das religiões, no intuito de clarificar as diferentes posições, os respectivos valores, mas também os seus limites. Por último, esboçar-se-ão algumas propostas para uma teologia cristã das religiões, como contributo para a actual discussão em curso.

1. Novo paradigma

Antes de mais, poderemos considerar que a teologia das religiões constitui, no contexto geral da teologia cristã, uma espécie de novo ponto de partida - «lugar teológico» de base – para toda a teologia.

1. No contexto da teologia medieval, o ponto de partida indiscutido para o trabalho teológico era constituído essencialmente pelo depósito da fé, isto é, pelo conjunto dos dogmas definidos como tais pela Igreja. As teologias mais votadas à análise racional aplicavam a esses dogmas as categorias da razão – sobretudo de matriz aristotélica – para um melhor esclarecimento do ponto de partida. Mas tudo se mantinha, em última instância, rigorosamente imanente ao cristianismo, quer enquanto corpo doutrinal, quer enquanto corpo social organizado e completo em si mesmo. As outras religiões não eram propriamente vistas como religiões – a única digna desse nome era o cristianismo – mas como deturpações da verdadeira religião: o judaísmo, como recusa do cristianismo e o islamismo, como heresia saída do interior do cristianismo. Só o contacto com outras tradições religiosas, sobretudo asiáticas, é que provocou uma progressiva tomada de consciência da existência de religiões verdadeiramente «outras», em relação ao cristianismo.

2. De qualquer modo, a transformação da teologia, a partir da renascença e sobretudo com o processo da modernidade, não se orientou propriamente pela relação com essas outras tradições religiosas, mas pelo debate com o problema do ateísmo. A existência de diferentes tradições religiosas, ditas «positivas», levou sobretudo à relativização da religião, inclusive do cristianismo, e à concentração na chamada «religião da razão». Esta conduziu progressivamente à divinização da mesma razão, enquanto razão puramente humana. Disso resultou o famoso humanismo ateu, que pretendia eliminar o «factor» Deus, em nome da liberdade, autonomia e capacidade do ser humano («morte de Deus»). Se algo semelhante a Deus existisse, esse teria que ser o próprio ser humano.

Neste contexto altamente desafiante, a teologia sentiu-se, em primeiro lugar, bastante perdida, reagindo agressivamente, na manutenção da forma medieval pura e simples. Mas, após um complexo processo de alteração, acabou por procurar um caminho de resposta positiva aos problemas do ateísmo moderno. Ora, como este se

baseava na exaltação da antropologia, a teologia realizou em si mesma uma reviravolta antropológica, passando a aceitar o paradigma antropológico da modernidade. O ser humano, enquanto tal e analisado até à sua mais profunda raiz, passou a ser o ponto de partida imediato do trabalho teológico. E o ser humano analisado foi, essencialmente, o ser humano ocidental, resultante do processo de secularização e, por isso, sempre marcado pela questão do ateísmo ou da ausência do religioso.

3. As últimas décadas do séc. XX foram palco, contudo, de vastas transformações. Em primeiro lugar, mesmo no coração do ocidente secularizado, assistiu-se ao regresso do interesse pessoal e social pelo fenómeno religioso, com o aumento da correspondente vivência prática. Depois, com o crescente processo de globalização, a relação ao fenómeno religioso partilhou com outros âmbitos da existência a imersão irrecusável num mundo pluralista. O próprio mundo ocidental perdeu os seus aspectos monolíticos e tornou-se numa sociedade pluralista. O seu contacto constante com o resto do mundo criou no homem do ocidente a consciência de que existe um grande número de mundos, de culturas, de religiões. Por seu turno, a ocidental consciência tolerante e pluralista obriga a considerar a validade – pelo menos potencial – de todas essas culturas e religiões.

O pressuposto antropológico da teologia cristã sofreu, com isso, uma forte alteração. De facto, já não se trata de assumir o homem tendencialmente ateu, mas de ir ao encontro do *homo religiosus*, tal como vive a sua religiosidade, nos mais diversos contextos. Mas, assim como no contexto da modernidade não foi fácil à teologia cristã encontrar uma formulação equilibrada, face a um ser humano que colocava em causa a base mais fundamental do cristianismo – o próprio Deus – também não tem sido fácil, para a mesma teologia, conseguir uma formulação correcta e equilibrada relativamente a uma concepção que parece colocar em causa a sua pretensão de verdade absoluta. Primeiro desafiada do seu total exterior – mesmo se mais interior do que parecia, à primeira vista – a teologia cristã é agora desafiada no mesmo campo, que é precisamente o da relação a Deus, da concepção de Deus e de salvação.

Assim se justifica que o ponto de partida antropológico e cultural, isto é, o contexto hermenêutico da teologia cristã actual seja, cada vez mais, o fenómeno do pluralismo

religioso e tudo o que isso implica, em diversas perspectivas. Há quem fale, mesmo, de uma alteração de paradigma da teologia¹.

Com este novo paradigma, tornam-se agudas, de forma nova, questões de sempre, como: relação entre particular e universal; a possibilidade de verdade, num contexto histórico; relação entre identidade e diferença; problema do contextualismo ou perspectivismo, aliado à questão grave do relativismo, etc. São essas, neste momento, as questões primeiras da teologia cristã, que se assume no debate das teologias de outras tradições religiosas. E, assim como o desafio moderno do ateísmo teve, sem dúvida, consequências muito positivas para a teologia, também o novo contexto de pluralismo religioso poderá ser fértil. Mas os problemas levantados são também numerosos e nenhum diálogo inter-religioso sério poderá ignorá-los, sob pena de falsidade.

2. Modelos

Ora, tal como noutros momentos da história da teologia, também agora esta se afirma plural; ou seja, as formulações teológicas, relativamente à questão do pluralismo religioso e ao seu significado teológico, são diversas, algumas mesmo antagónicas.

1. Em primeiro lugar, alguns precursores da problemática actual abordaram a questão no contexto, se quisermos, de uma fenomenologia geral da religião. O fenómeno religioso como tal, na diversidade das suas manifestações, constituiu motivo e meio para as propostas de alguns desses teólogos².

Paul Tillich antecipou, na primeira metade do séc. XX, uma concepção que viria a ser repetidamente explorada, mais tarde. Segundo a sua formulação teológica, a história das religiões constitui o próprio acontecimento da manifestação ou revelação de Deus. É, pois, um acontecimento de constante encarnação de Deus na história, em crenças e ritos concretos. Mas, simultaneamente e para evitar que essas crenças e esses ritos ocupem o lugar do incondicionado, o processo de encarnação está sempre

¹ Cf.: C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux comme paradigme théologique*, in: ID., *Croire et interpreter*, 91-109.

² Outros nomes importantes podiam ser referidos, como J. Daniélou e H. de Lubac, cuja influência sobre os textos do Vaticano II é sobejamente conhecida. Sobre o que se segue, ver: B. STUBENRAUCH, *Die Theologie und die Religionen*, in: K. MÜLLER (Ed.), *Fundamentaltheologie*, Regensburg 1998, 355ss; J. DUPUIS, *Il critianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia: Queriniana, 2001, esp. 96-187.

sujeito à crítica, por parte da sua referência ao transcendente. Em Jesus Cristo cumpre-se em plenitude toda a história da religião, pois ele é a conjugação mais perfeita entre encarnação de Deus e crítica de toda a encarnação. O cristianismo deve viver dessa atitude receptiva do incondicionado, na forma histórica da sua realização. Este modelo irá marcar, profundamente, todos os modelos posteriores de teologia das religiões, que em grande parte apenas aprofundam ou desenvolvem alguns elementos já enunciados por este teólogo.

De Karl Rahner é sobejamente conhecida a distinção – e simultânea interpenetração – entre dimensão transcendental e dimensão categorial do ser humano, que marca também a sua vivência religiosa e que se encontra no cerne do cristianismo. A orientação para Deus constitui um existencial do ser humano, que desse modo está transcendentalmente relacionado com esse mesmo Deus, quer o assuma conscientemente ou não. Mas essa orientação transcendental só acontece categorialmente, em expressões religiosas concretas. Em Jesus Cristo encontramos uma união exemplar e plena entre transcendental e categorial, de tal modo que ele constitui referência originária de toda a atitude religiosa do ser humano, cristão ou não.

Wolfhart Pannenberg, para quem a história concreta das religiões é o lugar de partida de qualquer teologia, situa-se no cerne daquela corrente teológica que atribui à categoria da história um papel central, de certo modo na herança de Hegel. Ora, sendo a história humana um processo ainda inacabado e sendo cada contexto histórico sempre limitado, a verdade absoluta de cada tradição religiosa – e a resposta definitiva à questão da verdade, no debate entre essas tradições – só será conhecida no final da história. No interior da história, vive-se apenas o debate provisório e inacabado da questão dessa verdade.

2. As três versões apresentadas – algo semelhantes entre si – correspondem, sem dúvida, a uma profunda alteração de certa visão habitual da relação entre cristianismo e outras religiões, tal como era concebida sobretudo durante a Idade Média e mesmo na modernidade, até às vésperas do Concílio Vaticano II. Trata-se de um modelo que costuma denominar-se *exclusivismo*, e que se baseia na convicção e afirmação estrita de que “fora da Igreja não há salvação”. Ou seja, à afirmação de que Jesus Cristo é o único mediador da salvação, por isso da revelação ou auto-doação de Deus ao ser humano, junta-se a afirmação de que a Igreja, enquanto instituição, constitui a única

mediadora da salvação crística. O cristianismo, enquanto configuração histórica, é assim concebido como a encarnação da verdade absoluta, no que diz respeito a Deus e à salvação da Humanidade. Face a esta concepção, as outras religiões só possuem elementos válidos, na medida em que se identificam com o cristianismo. Na sua globalidade, são falsas. A única via possível é a conversão dos seus fiéis ao espaço da Igreja, que possui a exclusividade da verdade salvífica.

3. Esse exclusivismo estrito foi sendo superado por visões diferentes, mais moderadas, no interior do próprio cristianismo, como é o caso mais emblemático da declaração do Vaticano II sobre as religiões e a liberdade religiosa, *Nostra Aetate*³. Paulatinamente, passou-se a uma visão denominada *inclusivismo*, segundo a qual as outras religiões, pelo menos em muitos dos seus elementos, estão incluídas no próprio cristianismo, mesmo se implicitamente. Espera-se a revelação plena dessa inclusão no momento em que Cristo seja tudo em todos, de forma explícita.

A chamada «teologia do cumprimento» é uma das versões deste inclusivismo, defendendo que o cristianismo constitui a plenitude ou o cumprimento de todas as outras religiões, que se encontram a caminho dessa perfeição e, por isso, a preparam⁴. Ou então, prefere-se referir que Cristo está de algum modo presente nas outras religiões, mesmo que de forma para nós encoberta e, por vezes, até surpreendente para os cristãos. Por isso, o próprio cristianismo pode aprender e lucrar muito com o conhecimento e a relação positiva a essas outras tradições religiosas⁵.

4. De qualquer modo, alguns teólogos contemporâneos consideraram que mesmo o inclusivismo é, ainda, uma forma subtil de afirmar a supremacia do cristianismo e a sua validade exclusiva. O valor das outras religiões seria, assim, demasiadamente analisado a partir da sua relação ao cristianismo. Por isso, algumas tendências mais radicais preferiram formular a teologia das religiões em termos de *pluralismo absoluto*⁶. Partindo de uma distinção clássica entre realidade em si e sua manifestação, aplicaram-na à relação entre Deus e religiões. Deus seria a realidade em si, a que se

³ Confirmadas por outros textos, como o nº 16 de *Lumen Gentium* e o nº 11 de *Ad Gentes*.

⁴ Representantes salientes deste inclusivismo são J. Daniélou e H. de Lubac. A famosa doutrina dos Padres da Igreja, relativa aos *logoi spermatikoi*, ou *logoi tou Theou*, presentes noutras religiões e mesmo em correntes filosóficas, é a principal fonte de inspiração desta tendência.

⁵ K. Rahner e R. Pannikar, embora de forma diferente, podem ser considerados principais representantes desta versão do inclusivismo.

⁶ O seu mais conhecido representante é, sem dúvida, John Hick.

referem todas as religiões. Os diferentes conceitos de Deus e as formas de relacionamento com ele, assim como a diversidade de mediadores, tudo isso se situa ao nível da manifestação. Como tal, são elementos secundários, relativos. O que conta é a identificação ao nível do próprio Deus, enquanto realidade última em que todas as religiões convergem. Em realidade, há apenas uma religião, porque há um só Deus, sendo a diversidade fruto apenas da sua diferente manifestação em diferentes contextos.

Conforme a realidade última idêntica na referência de todas as religiões é Deus, ou o Espírito, ou o Reino, ou o Logos, ou a salvação ou outra realidade, o pluralismo assume-se como teocêntrico, pneumatocêntrico, regnocêntrico, logocêntrico, soteriocêntrico, etc. Do ponto de vista concreto, isso tem importância, pois implica o debate inter-religioso sobre as diferentes concepções relativas a essa realidade última. Do ponto de vista estrutural, tanto faz, pois a forma da relação entre essa realidade e as manifestações religiosas é a mesma.

5. Jacques Dupuis, por seu turno, defende uma distinção básica entre a história de Jesus, sempre particular, por isso limitada, e o próprio Deus absoluto e universal. Se é certo que Deus age, se revela e salva em Jesus Cristo, também é certo que, dado o carácter particular da sua história, Jesus não esgota a acção salvífica de Deus, que se dá para além de si mesmo, quer no espaço quer no tempo⁷. Ou seja, em realidade não é possível falar do carácter absoluto, único e definitivo da revelação e doação de Deus em Jesus Cristo, o que permitiria um alargamento das «vias de salvação» a todas as religiões, como base de todo o pluralismo religioso autêntico.

Nas versões mais recentes da sua posição, Dupuis aprofunda mais a relação da teologia das religiões com a identidade cristã, caminhando no sentido de um «pluralismo inclusivo»⁸, entendido como manutenção da referência à revelação de Deus em Jesus Cristo como plenitude dessa revelação, sem que isso anule o valor das outras religiões, antes o implique. O modelo é baseado numa Cristologia trinitária, em superação clara da oposição entre teocentrismo e cristocentrismo, típica das posições pluralistas. Ou seja, a referência central a Jesus Cristo como único mediador, de que uma teologia cristã não pode prescindir, não elimina o papel das outras religiões,

⁷ Cf.: J. DUPUIS, *Cristo universale e vie di salvezza*, in: «*Angelicum*» 47 (1997) 193-217. Dupuis recorre, para apoiar a sua visão, a autoridades teológicas como Claude Geffré, Edward Schillebeeckx e Christian Duquoc, embora algo descontextuadas (Cf.: *Ibidem*, 207ss).

⁸ Cf.: ID., *Il cristianesimo*, esp. 174ss.

precisamente devido à dimensão trinitária da revelação de Deus em Jesus Cristo. Este, em realidade, não se apresenta como auto-referencial, mas em essencial relação ao Pai e ao Espírito. Concretamente, isso significa que, na revelação de Deus em Jesus Cristo se manifesta a distinção entre o Filho e o Pai, que permanece maior do que todas as suas revelações ou manifestações históricas. Por outro lado, manifesta-se também a referência ao Espírito, enquanto livre actuação de Deus na história, para além das fronteiras de um espaço religioso determinado. Nesse sentido, em Jesus Cristo revela-se um Deus e uma relação do ser humano a Deus que fundam a abertura à pluralidade dos caminhos religiosos.

6. Claude Geffré concentra-se de forma ainda mais explícita na própria identidade cristã, enquanto identidade *kenótica*, a partir da revelação de Deus em Jesus Cristo, para encontrar aí o fundamento primordial para a vocação dialogante do cristianismo, em relação às outras religiões. Isso significa que a identidade do cristianismo passa pela relativização do si próprio, a qual não lhe é exterior, mas é o próprio cristianismo que “comporta nele mesmo os seus próprios princípios de relativização”⁹. O que significa que essa posição de auto-relativização coincide com a identidade positiva do mesmo cristianismo. Mas essa identidade é entendida, logo de seguida, como “limitação da verdade cristã”¹⁰. Ou seja, só na medida em que o cristianismo, no aprofundamento da sua própria identidade, descobre os seus limites, é que pode estar aberto a outros diferentes de si. Quer pela dimensão escatológica – entenda-se, aqui, escatologia como orientação para uma plenitude a atingir apenas no final da história – da revelação cristã, que impede considerá-la já terminada e que implica uma constante hermenêutica ou explicitação do seu próprio conteúdo; quer pela própria particularidade histórica da Encarnação, que implica uma manifestação divina na “particularidade de uma humanidade contingente”¹¹; quer ainda pela dimensão *kenótica* do cristianismo, com base no paradoxo da cruz, que implica uma negação de si mesmo, enquanto forma de identidade; por tudo isso, a “verdade do cristianismo, longe de ser uma verdade englobante, fechada sobre si mesma, define-se em termos de relação, de diálogo e mesmo de *falta (manque)*”¹².

⁹ C. GEFFRÉ, *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in: «Angelicum» 74 (1997) 171-192, 172.

¹⁰ Ibidem, 176.

¹¹ Ibidem, 181.

¹² Ibidem, 183.

7. Todas estas posições teológicas possuem o seu momento de verdade, mas não me parece que nenhuma possua a solução total do problema – muito menos quando se pretende afirmar como solução exclusiva. Da minha parte, resumiria os respectivos valores e limites do seguinte modo:

a) O exclusivismo tem a vantagem de afirmar claramente o valor absoluto da revelação de Deus em Jesus Cristo, o qual é, enquanto Deus, o único mediador e salvador da Humanidade – e não mero intermediário secundário, como pretendiam os gnosticismos subordinacionistas antigos. Mas, na sua versão estrita, não possibilita qualquer relacionamento positivo com outras religiões, a não ser na esperança de que deixem de o ser. Neste contexto, não é possível qualquer teologia das religiões, no sentido preciso do termo.

b) As versões inclusivistas abrem a possibilidade dessa teologia, assim como de um relacionamento positivo com outras tradições religiosas. Em realidade, não abandonam a afirmação do carácter absoluto, isto é, divino e redentor do acontecimento crístico. De qualquer modo, tendem precisamente para uma certa inclusão das outras religiões no cristianismo, o que é compreensível e aceitável na perspectiva estrita de uma teologia cristã das religiões, mas causa grandes dificuldades no relacionamento real com outras religiões, que não querem ver-se incluídas no cristianismo. Aliás, desse modo acaba-se por não respeitar correctamente a diferença concreta das outras religiões, apenas as usando em função do cristianismo, como caminho para a sua plenitude.

c) A visão pluralista parece abrir o caminho para esse respeito da diferença ou alteridade das outras religiões, mas em realidade é menos pluralista do que pretende. De facto, não leva a sério a pluralidade das tradições religiosas, que são apenas concebidas como manifestações do mesmo, do único Deus. Manifestações que não passam de modos diferentes, mas que podem ser aleatoriamente substituídos por outros. As raízes gnósticas, modalistas e mesmo idealistas desta visão são mais que evidentes – assim como os respectivos problemas.

d) O pluralismo inclusivo de Dupuis desenvolve importantes intuições, a caminho de uma correcta formulação do problema no contexto da teologia cristã. De qualquer modo, mantém-se preso de certas ambiguidades, no que respeita à distinção entre Jesus Cristo, o Pai e o Espírito. Se essas distinções forem formuladas como distinção entre Jesus Cristo e Deus, não podem ser assumidas pelo cristianismo. Mesmo que se recorra à famosa distinção de John Hick, entre *totum Deus* e *totus Deus*, no sentido de que Jesus Cristo seria todo Deus, mas não seria a totalidade de Deus, a ambiguidade não se supera, já que não é possível pensar que alguém seja todo Deus sem ser Deus na totalidade – ou é Deus, ou não é, já que o infinito não é divisível em partes. Na raiz destas ambiguidades encontra-se um conjunto de confusões relativamente à concepção da Trindade, enquanto relação de unicidade e diferença ou pluralidade.

e) O que pretende a teologia das religiões que se concentra na identidade *kenótica* do cristianismo é, precisamente, superar esse abstraccionismo idealista da posição pluralista, enfrentando a irrecusável mediação de uma tradição religiosa concreta, com conteúdos concretos: neste caso, a identidade cristã, já que se trata de teologia cristã das religiões. De qualquer modo, para além de ter que evitar perder o horizonte universal do fenómeno religioso, esta tendência terá que se acautelar por não interpretar a identidade cristã de forma algo negativista, ou seja, apenas como limitação de si, na busca de algo que nos complemente, por nos faltar esse algo. Da minha parte, penso ser mais válida uma visão mais positiva do cristianismo, ao nível dos fundamentos teológicos, mesmo que as consequências práticas possam ser idênticas¹³.

3. Propostas

1. O primeiro aspecto da minha proposta de formulação de uma possível teologia das religiões assume carácter algo geral, mais propriamente filosófico, e serve de enquadramento teórico para o que se segue. Parto do conceito de religião (inspirado em Paul Tillich e noutros), concebida como referência humana ao transcendente, realizada sempre numa particular encarnação cultural. No interior desse conceito de religião, é fundamental analisar a relação entre absoluto (assumidamente transcendente) e relativo (próprio de toda a imanência).

¹³ Ver a minha proposta, mais desenvolvida, em: J. DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo*, esp. cap. 3.

Ora, se quisermos manter a possibilidade de referência a qualquer absoluto transcendente, enquanto constitutivo essencial de toda a atitude religiosa, é necessário salvaguardar a possibilidade de que esse absoluto nos interpele absolutamente – caso contrário, nem poderíamos chamá-lo absoluto. Mas isso só é possível, na situação concreta e relativa de uma tradição religiosa e cultural, a qual não é absoluta em si mesma. Como é que algo nos pode interpelar absolutamente, se não é em si absoluto? Só se receber o incondicional da sua interpelação de um absoluto transcendente. Daí a situação dialéctica das tradições religiosas: absolutas enquanto relativas e relativas enquanto absolutas. Se se prescinde de um dos elementos, não são religião, mas construções meramente humanas.

De facto, se não for possível que o absoluto transcendente nos interpele absolutamente no contexto relativo da nossa história, então esse absoluto transcendente não é absoluto para nós – ou seja, não tem significado nem forma religiosa. Desse modo, deixa aberto o espaço do absoluto, para ser ocupado com elementos relativos. Por outro lado, se a forma relativa como o absoluto transcendente nos interpela circunstancialmente não fosse de validade absoluta, não se trataria de referência ao absoluto, mas de auto-afirmação do relativo.

Qualquer tradição religiosa que não viva desta relação mútua e tensional entre absoluto e relativo, ou não é religiosa ou não é tradição – o que significa dizer que não é religião, em sentido estrito. Também o cristianismo, pelo menos enquanto tradição religiosa, vive desta tensão e não pode ignorá-la, teórica e praticamente.

2. Esta perspectiva religiosa global conduz-nos a um outro elemento, muito semelhante a este primeiro: trata-se da estreita relação entre universal e particular, na vivência de qualquer religião. Pela lógica do que ficou dito, entende-se que o universal ou a dimensão universal de algo só se vive particularmente. Ou seja, universalidade e particularidade não são categorias alternativas, mas que mutuamente se implicam. Uma universalidade que não seja vivida particularmente, não é universal, porque pura e simplesmente não é vivida por ninguém. E uma particularidade que não possua horizonte universal, não é particularidade, por pretender substituir-se ao universal.

De facto, se cada um de nós, não apenas no contexto estritamente religioso, não viver na tensão constante entre particularidade e universalidade, acabará por marcar a sua existência com pretensões de falsa universalidade, a que podemos chamar

pretensões de totalidade ou totalitarismos: ou se pretende que a nossa particularidade esteja em todo o lado, isto é, seja o todo; ou se pretende que essa particularidade seja tudo no mundo, o absoluto em si mesma. Ora, ninguém está em todo o lado nem ninguém é tudo. Por isso, são falsas as universalidades que resultam da totalização de particularismos.

Quando uma religião se afirma universal – e, em última instância, todas o são – não pode ser ao modo da totalização da sua particularidade, mas sim ao modo da relação da sua particularidade ao horizonte universal que as marca, mas que não abarcam nas suas particularidades.

No caso específico do cristianismo, há que ter em conta pelo menos dois aspectos. Por um lado, o cristianismo, enquanto configuração histórica e institucional, é uma realização particular, com pretensão universal. Não pode, sob pena de falsidade, pretender ser tudo, anulando as outras realizações particulares. Mas também não pode abdicar da sua pretensão universal, sob pena de se tornar numa seita, vítima de particularismo tribal ou afirmação absoluta de si mesma. Por isso, só poderá viver a sua universalidade a partir de uma particularidade – ou de diversas particularidades culturais, mas apenas uma para cada cristão. Mesmo que a Igreja incarne em diversas culturas, cada cristão só vive o cristianismo num determinado contexto particular. E é essa vivência que constitui Igreja, não a ideia abstracta de Igreja.

Ora, o modelo de relação entre particular e universal encontra-o o cristianismo precisamente em Jesus Cristo. Este é o caso mais exemplar de vivência da universalidade – é Deus, origem universal de tudo, e Homem, representando a Humanidade na sua universalidade – numa particularidade assumida (um ser humano, numa época e num espaço cultural muito determinados). A realização da salvação universal nessa história particular não transforma a particularidade em totalidade – outras formas de vivência são possíveis – nem anula a universalidade em particularidade – a salvação é para todos e definitiva, isto é, absoluta. Assim se supera o falso exclusivismo de uma vivência particular, sem abdicar de que a salvação definitiva do ser humano se dê exclusivamente em e por Cristo¹⁴.

Mas o cristianismo não pode isolar a figura de Jesus Cristo daquilo que constitui o núcleo da fé cristã, o *kerygma*, e que é, precisamente, origem e fundamento da identidade cristã. Ou seja, uma teologia cristã das religiões não pode abdicar

¹⁴ Cf.: G. COMEAU, *La christologie à la rencontre de la théologie des religions*, in: «Études» 393 (2000) 57-69.

daquilo que constitui o cerne do conteúdo teológico do cristianismo, a partir de Jesus Cristo. Por mais que a particularidade de Jesus Cristo não seja uma totalidade, mas sim de dimensão universal, não é possível ao cristianismo abdicar do conteúdo da sua fé, resultante da particularidade da vivência de Jesus.

Pessoalmente, considero que a referência a esse conteúdo nos conduzirá mais longe, na procura de uma formulação para a teologia das religiões, do que meras considerações gerais e abstractas, sobre a relação entre absoluto e relativo, entre particular e universal. E isso sobretudo porque nesse conteúdo se encontram leituras concretas dessa mesma relação geral. Cristão é aquele que vive essa relação a partir da sua identidade cristã, isto é, a partir desse conteúdo. Exclusivismos, inclusivismos e pluralismos são modelos globais que pouco poderão significar teologicamente, se não forem preenchidos com esses conteúdos.

3. Ora, como já foi evocado mais acima, há elementos inerentes à identidade cristã que constituem fundamento e exigência de uma relação positiva a outras tradições religiosas. Da minha parte, desejaria salientar o elemento identitário da *diferença*. De facto, a identidade cristã está marcada profundamente pela categoria da diferença, articulada em vários níveis.

Em primeiro lugar, convém falar, relativamente ao que nos ocupa, da diferença central entre Deus e religião. Se é certo que a relação do ser humano a Deus passa necessariamente por uma figuração religiosa, não se pode identificar nenhuma forma religiosa com o próprio Deus. A anulação desta diferença significaria a morte da religião, sobretudo se se trata do cristianismo.

Ligada a esta diferença, encontra-se a distinção entre Deus e manifestação de si mesmo. É certo que a manifestação corresponde a Deus – caso contrário não seria manifestação sua – e não nos é possível conhecê-lo senão a partir das suas manifestações livres. Mas todas elas – inclusive o cristianismo – são sempre relativas ao seu fundamento, e nunca absolutas em si mesmas¹⁵.

Aqui radica uma terceira diferença incontornável: a distinção entre Deus e ser humano, com todas as suas realizações. Mais uma vez, é importante ter noção de que, sem mediação humana, nenhum ser humano se relaciona com Deus. Mas o que marca o conceito de mediação é, precisamente, a distinção básica entre origem e mediador

¹⁵ O que não significa que se possa afirmar que Jesus Cristo seja *mera* manifestação de Deus e não o próprio Deus.

da origem. Assim, toda a mediação humana possui a sua grandeza e o seu limite no facto de ser, precisamente, mediação. Isso exclui todo o tipo de identidade total. Nesse sentido, nenhuma mediação humana – pessoal ou institucional – pode assumir características estritamente divinas. A sua validade resulta da sua referência ao absoluto divino, não da divinização de si. Nesse sentido, o seu absoluto é absolutamente relativo.

O absoluto cristão, é por isso, a afirmação do carácter absoluto do relativo, enquanto relacional. Ou seja, a identidade cristã, cuja validade é incontornável para qualquer teologia cristã, reside no facto de o ser humano, assim como todas as realizações religiosas, serem relacionais na sua essência: relativas a Deus e aos outros.

Ora, essa identidade radica na mais profunda diferença marcante da identidade cristã: a diferença trinitária. De facto, a diferença entre Pai, Filho e Espírito constitui o cerne do conceito cristão de Deus e constitui, simultaneamente, o modelo de compreensão cristã da realidade. E porque essa diferença é relacional, o Deus cristão é «relativo» em si mesmo, consistindo nisso a sua verdade absoluta e a verdade absoluta do cristianismo também. Ser relativo significa, na sua raiz, viver a partir do outro e para o outro diferente, sem anular a sua diferença. Isso implica, precisamente, descentramento de si, como forma de identidade, em vez de afirmação de si.

A diferença, que implica o acolhimento positivo do excesso presente na alteridade do outro que não é como eu, constitui então o núcleo da identidade cristã: a identidade da revelação bíblica reside, precisamente, na afirmação constante do valor primordial dessa diferença. Isso é a sua verdade absoluta, critério de auto-crítica, também para as outras religiões. Aí se situam, também, os limites da tolerância, por parte do cristianismo, em relação a outras tradições (já que não se pode tolerar o intolerável, isto é, tudo e todo o que não tolera a diferença presente na alteridade do outro, pessoal ou colectivo).

4. Com base nestes elementos fundamentais da identidade cristã – com os seus antecedentes judaicos, sem dúvida – podemos considerar que o cerne do cristianismo, enquanto religião, reside na concepção da sua relação aos outros como doação de si, e não como conquista dos outros para si. Este constitui o caminho aberto pelo próprio Deus, na sua história com o ser humano, que culmina em Jesus Cristo. Mas constitui, por isso, um caminho aberto ao nosso caminhar constante: ao caminhar de todos, não apenas dos que se assumem explicitamente como cristãos. Por isso, a *kenosis*,

enquanto entrega de si mesmo pelos outros e constituinte da identidade cristã, pode ser assumida como futuro de todos os seres humanos, como salvação universal¹⁶. Claro que as formas concretas de percorrer esse caminho podem – e devem – divergir, conforme as diferentes tradições e pertenças. Mas o caminho é comum, porque é o caminho da concreta e absoluta aceitação dessas divergências. O «ser-para-outro» – em vez do «ser-em-função-de-si-mesmo» – constitui, então a identidade do cristão, que pretende ser a manifestação da identidade de todo o ser humano, como correspondência àquilo que é o próprio Deus, em si mesmo. «Ser-para» que se manifesta, por seu turno, em várias dimensões: Ser para Deus / ser para as nações (judaísmo); ser para o Pai (no Filho, pelo Espírito) / ser para o próximo (cristianismo). A identidade cristã – base de toda a teologia cristã das religiões – pode, assim, ser definida como «ex-centricidade», e não como «ex-clusividade», resultante da «concentração» em si mesmo.

5. Por último, convém ainda salientar um elemento fulcral da referência universal a Jesus Cristo, por parte de todas as religiões, explícita ou implicitamente. De facto, toda a comunidade religiosa, ao ser necessária e positivamente marcada pela realização cultural da sua referência a Deus (em crenças, ritos e normas), vive essa sua referência de forma ambivalente, no constante risco de absolutização de si mesma, isto é, de idolatria. Nesse sentido, a figura de Jesus Cristo, enquanto revelação definitiva e última de Deus, constitui horizonte profético de orientação para todas as religiões, também para o cristianismo. Enquanto horizonte profético, é um horizonte crítico em relação a toda a tentação idolátrica. E é-o para todo o ser humano, na relação dessa crítica às formas concretas como vive a sua atitude religiosa – e não independentemente dessas formas. Ou seja, a referência a Jesus Cristo, no sentido referido, não é exclusiva do cristianismo nem atribui ao cristianismo qualquer superioridade. Se esta existisse, seria apenas na medida em que a identidade do cristianismo reside, precisamente, na acentuação dessa referência de todos a Cristo. O apelo à conversão, que Deus lançou em Jesus Cristo e que se torna activo no Espírito, é um apelo a todos, a começar pelos cristãos e pela própria instituição eclesial, contra todas as pretensões absolutistas. Mas se é para todos, também é para as outras

¹⁶

Cf.: G. COMEAU, *op. cit.*.

religiões, mesmo que aí seja mediatizado por outras formas culturais, isto é, por outras crenças, outros ritos e outras normas.

É conveniente que uma teologia das religiões contenha todos estes elementos, na sua confluência e na sua correcção mútua. Os primeiros elementos só fogem ao perigo da construção de um aparelho abstracto, independente da realidade de cada religião, se incluírem o conteúdo concreto de cada uma, neste caso do cristianismo. Por seu turno, a referência a esses conteúdos só supera o perigo de contextualismo e encerramento ou imunização em si mesma de uma tradição religiosa, se não recusar a tematização universal, precisamente na sua relação ao particular.

Em conclusão, poderemos afirmar que o cristão deve relacionar-se positivamente com as outras tradições religiosas, respeitando os seus caminhos e acolhendo a possibilidade da validade salvífica desses caminhos, podendo mesmo aprender muito com eles. Atitude essa que se fundamenta, não propriamente numa ética mundial, apesar da identidade cristã, mas precisamente no cerne da identidade cristã, como pode mostrar-se pela análise teológica desse cerne. A aceitação correcta do pluralismo religioso pode, assim, ser vista como uma atitude inerente ao próprio cristianismo.