

Anselmo Borges



Estado da Arte



Obra protegida por direitos de autor

Anselmo Borges

Religião e Diálogo  
Inter-Religioso

Estado da Arte

Obra protegida por direitos de autor

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

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

**CONCEPÇÃO GRÁFICA**

António Barros

**INFOGRAFIA**

Carlos Costa

Imprensa da Universidade de Coimbra

**EXECUÇÃO GRÁFICA**

SerSilito - Maia

**ISBN**

978-989-26-0058-1

**DEPÓSITO LEGAL**

.....

**OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:**

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

© SETEMBRO 2010, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**Obra protegida por direitos de autor**

## ÍNDICE

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

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

## INTRODUÇÃO: URGÊNCIA DO TEMA

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Sagrado e hierofanias*

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### *O Sagrado e suas configurações*

O Sagrado é o mistério da realidade na sua ultimidade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSÃO:  
A PARÁBOLA DOS TRÊS ANÉIS,  
ULISSES E ABRAÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## OBRAS DE REFERÊNCIA

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