

Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

ISSN 2357-965X



**PLURALISMO RELIGIOSO:
HORIZONTES ABERTOS**

Produção

**Comissão Episcopal Pastoral para o
Ecumenismo e o Diálogo Inter-Religioso
- CNBB**

Apoio



Revista Caminhos de Diálogo - Ano 02, nº. 02, janeiro a julho de 2014

Comissão Episcopal Pastoral para o Diálogo Ecumênico e Inter-Religioso / CNBB

Dom Francisco Biasin – Presidente

Dom Benedito Araújo

Dom Redovino Rizzardo

Pe. Elias Wolff – Assessor

Caminhos de Diálogo

Revista semestral, fundada em 2013

Editor – Francisco Biasin

Diretor – Elias Wolff

Conselho Editorial

Francisco Biasin – Bispo da diocese de Barra do Piraí - Volta Redonda/RJ

Elias Wolff – Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Curitiba/PR

Vitor Galdino Feller – Faculdade Católica de Santa Catarina - Florianópolis/SC

Rudolf von Sinner – Escola Superior de Teologia - São Leopoldo/RS

Fernando Bortolletto Filho - Diretor Executivo da Assoc. dos Seminários Teológicos Evangélicos - São Paulo/SP

Marcial Maçaneiro – Faculdade Dehoniana - Taubaté/SP

Gabriele Cipriani – Movimento de Educação de Base - Brasília/DF

Elisângela Dias Barbosa - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil - Brasília/DF

Maria Teresa de Freitas Cardoso – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro/RJ

Conselho Consultivo

José Bizon – Pontifícia Universidade de São Paulo - São Paulo/SP

Dom Manoel João Francisco – Presidente do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil - CONIC

Romi Marcia Bencke – Secretária Executiva do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil - CONIC

Dom Benedito Araújo - Diocese de Guajaramirim/RO

Therezinha L. M. da Cruz - Arquidiocese de Brasília-DF

Revisão

Fernando Bortolletto Filho, Therezinha L. M. da Cruz e Pedro Paulo Vieira

Editoração Eletrônica

Luciene Lopes Pereira - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil

Projeto Gráfico e Capa

Willian Fabricio Ribeiro - Associação Nacional de Educação Católica do Brasil

Publicação dirigida aos agentes das igrejas e das organizações que promovem o diálogo ecumênico, inter-religioso e intercultural.

Nota: O autor de cada artigo desta publicação assume a responsabilidade das opiniões que expressa.

Sumário

Editorial	5
------------------------	---

Artigos

A espiritualidade cristã em ambiente pós-moderno	9
A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso.....	31
Assembleia de Deus no Brasil e o diálogo inter-religioso.....	43
Experiências de diálogo inter-religioso: Catolicismo, candomblé e umbanda	53
Candomblé, uma religião de resistência.....	63
Uma visão do Islã	79
O jubileu do diálogo.....	89
Pluralismo religioso e diálogo na escola católica	97

Recensões

Pluralismo e libertação	111
O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo	117

Crônicas

Assembleia da Cese: Memória e compromisso	123
Rede Ecumênica da Água.....	125
Encontro com Mohammad Shomali: O otimismo do diálogo.....	127

Documentação

Discurso do Papa Francisco aos participantes da plenária do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso.....	137
Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso.....	139

Editorial

Nas atuais sociedades modernas, com ares de democracia, valorização da diversidade e afirmação da tolerância, vemos crescer manifestações de tensão e de conflitos por motivos religiosos. Posturas fundamentalistas, exclusivistas e absolutistas na vivência religiosa promovem, aqui e acolá, atitudes de intolerância, discriminação e preconceito. Grupos religiosos tradicionais e novos movimentos religiosos concorrem na conquista do espaço social. Em alguns lugares, os primeiros fundem questões religiosas com questões sócio-culturais propondo uma espécie de teocracia moral com posições nacionalistas de caráter identitário, implantando os métodos da perseguição, da guerra, da prática do terrorismo e o cerceamento da liberdade religiosa – o que acontece em cerca de 60 países na atualidade.

A tensão no atual contexto religioso plural torna-se mais expressiva na complexidade do ambiente urbano e da cultura globalizada, configurados pela mescla de fenômenos pré e pós-modernos. Posturas teóricas e práticas que afirmam o secularismo, o humanismo e o ateísmo, convivem com tendências de recuperação da religião, agora de forma eminentemente pluralista. Isso acontece no contexto de mudanças que se sucedem ininterruptamente na atual “sociedade global” ou “aldeia planetária”, que surpreende pelo encurtamento das distâncias e a velocidade de circulação das informações. A questão não é apenas religiosa, é também antropológica, sociológica e ética. As religiões buscam se afirmar com poderes éticos que as capacitem para orientarem o comportamento das pessoas, influenciando no complexo social. Mas alguns poderes éticos são integradores e fortalecem a solidariedade social, enquanto outros desintegram as relações sociais, semeiam posturas intolerantes e agressivas. Onde isso acontece, a religião descaracteriza-se em sua própria essência: ser portadora de paz.

Urge a necessidade de apurar a sensibilidade que capacita para o encontro, o diálogo e a cooperação entre as religiões. Contribuem para isso os resultados das pesquisas sobre as religiões na área da fenomenologia, da antropologia, da filosofia, da sociologia, da psicologia, entre outras, que influenciam a reflexão de teólogos e líderes religiosos, os quais passam a reconhecer um significado positivo nas doutrinas, nos ritos, nos símbolos, na ética da religião do outro. Na atual “aldeia global” intensifica-se a interação entre as diferentes formas de crer, de modo que o conhecimento experiencial quebra tabus e elimina preconceitos mútuos.

Três principais posturas são perceptíveis frente ao pluralismo religioso atual: 1) resistência e oposição, com tendências de exclusivismo e fundamentalismo; 2) tolerância, uma vez que não se pode impedir a livre manifestação de cada pessoa ou grupo, mas sem o reconhecimento dos valores do outro; 3) acolhida, reconhecendo o valor do outro e dispondo-se para o diálogo, a convivência e o enriquecimento mútuo.

A terceira postura é, certamente, a que mais condiz com a fé cristã. A Igreja não pode ser indiferente ao pluralismo sócio-cultural e religioso da atualidade. Ele apresenta desafios para a fé cristã, mas tem também contribuições a dar para a vivência e o anúncio do Evangelho. A chave é estabelecer uma justa relação entre o dado do pluralismo religioso e o plano de Deus para a humanidade. Tarefa complexa, mas não impossível. O papa João Paulo II explicou seu encontro com os líderes religiosos em Assis (1986), referindo-se ao “gênio e ‘riquezas’ espirituais que Deus prodigalizou às pessoas”. Trata-se de entender a infinita variedade de dons que Deus concede à humanidade como expressões multiforme da sua graça. De alguma forma, também pelas diferentes religiões “Deus atrai as pessoas para Si”¹, pois “o Espírito dá a todos a possibilidade de serem associados ao corpo de Cristo nos modos que só Deus conhece” (GS 22).

O pluralismo religioso é, então, um apelo ao enriquecimento mútuo na compreensão dos caminhos que Deus percorre para encontrar-se com o ser humano. Isso implica em compreender as religiões não como meras expressões culturais, mas como comunidades de pessoas crentes em Deus. O Espírito de Deus está agindo de alguma forma nos membros das diversas religiões, possibilitando-lhes verdadeira experiência de fé: “por diversos modos Deus conduz à fé sem a qual é impossível agrada-Lo” (AG 7). Ensinam os bispos da Ásia: “Nossas comunidades na Ásia tem de escutar o Espírito Santo trabalhando nas muitas comunidades de fiéis que vivem e experimentam a própria fé, que partilham e celebram em sua própria história social, cultural e religiosa”².

Assim, olhado a partir de Deus, o pluralismo religioso é um convite à comunhão que passa pela reconciliação das diferenças (Cl 1,20), a partilha de dons, a co-operação por um mundo melhor, até chegar à reunião de todos em Deus (1Cor 12). Na perspectiva cristã, essa reunião acontece em Cristo (Ef 1,9-10), o mediador único entre o céu e a terra (At 4,12; 1Tm 2,3-5). A unicidade mediadora de Cristo não implica em rejeitar a comunhão com a diferença mas, pelo contrário, Ele mesmo a inclui na sua ação reconciliadora e salvífica. Por isso, é contrária à fé cristã toda atitude preconceituosa ou discriminatória da religião do outro: “nós não podemos invocar Deus, Pai de todos os homens, se nos recusamos a comportar-nos como irmãos para com alguns homens criados à imagem de Deus” (NA 5). Dessa comunhão a Igreja é “sacramento” (LG 1), a forma como ela vive deve visibilizar o projeto de comunhão que Deus tem para toda a humanidade, e ao mesmo tempo ser o espaço dessa comunhão (LG 16). A sua missão é um serviço à unidade da família humana e isso passa pelo diálogo das religiões.

¹ ZAGO, Marcello, “Day of Prayer for Peace”, in Bulletin 22 (1987), 150

² FABC, “The Church – A community of Faith in Asia”, n. 8. In: For all the Peoples of Asia (Manila, IMC, 1984).

Naturalmente, nem tudo é positivo no contexto religioso plural. Já acenamos que nele manifestam-se limitações e aspectos negativos de toda ordem. Consideremos, ainda, os limites que se expressam na compreensão da experiência que cada religião propõe do Absoluto; na linguagem utilizada para comunicar essa experiência; no pecado que cria estruturas, inclusive religiosas, que separam, dividem, geram violência, em contradição à mensagem religiosa que propagam.

O diálogo religioso é, assim, um convite à superação dos limites que as próprias religiões possuem enquanto caminhos finitos para o Infinito. As religiões podem superar esses limites na medida em que cooperam no que há de mais específico em cada uma: articular o sentido da vida. Por “sentido da vida” entendemos o elemento espiritual fundante e motivador da existência, sua razão primeira e última, o fio de conexão da totalidade do significado do ser e do existir humano. Não se trata de um sentido qualquer, mas do sentido último que se dá num horizonte de transcendência que aponta para uma realidade sobre-humana: Deus. Esse é o serviço específico que as religiões são chamadas a realizarem, juntas, na atual sociedade secularizada, materializada e carente de transcendência. Elas são “reserva de símbolos e significados” que articulam o sentido do viver na história atual da humanidade³. Dispostas a relativizarem os próprios absolutos de sentido, as religiões são instâncias críticas universais, uma vez que “é a consciência explicitada do Absoluto que faz emergir a contingência radical de tudo”⁴. Assim elas contribuem para a superação das tendências ao fechamento, ao imanentismo, individualismo e pragmatismo da cultura atual.

Este número de *Caminhos de Diálogo* quer ser uma contribuição, singela mas convicta, para a caminhada comum das religiões sobretudo no contexto social brasileiro. A diversidade religiosa dos autores que aqui escrevem mostram que isso é possível. Todos contribuem qualitativamente para uma compreensão do contexto religioso em que vivemos explicitando as possibilidades para o encontro, o diálogo e a cooperação entre os credos. *Robert Rautmann* reflete sobre “A espiritualidade cristã em ambiente pós-moderno”; *Faustino Teixeira* apresenta “A dimensão espiritual do diálogo interreligioso”; *Adriano Sousa Lima* faz uma pioneira análise da relação entre “Assembleias de Deus no Brasil e o diálogo inter-religioso”; *Jurandy Azevedo Araujo* trata das “Experiências de diálogo inter-religioso: catolicismo, candomblé e umbanda”; *Márcia Meireles* apresenta o “Candomblé, uma religião de resistência”; *Sheikh Jihad Hassan Hammadeh* mostra “uma visão do Islam”; *Rabino Michel Schlesinger* partilha “O jubileu do diálogo”; e *Antonio Boeing* analisa o “Pluralismo religioso e diálogo na escola católica”. Apresentamos, ainda, o “Discurso do papa Francisco aos participantes na Plenária do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso

³ MARTELLI, S., *A Religião na Sociedade Pós-moderna: entre a secularização e a dessecularização*, Paulinas, 1995, 453.

⁴ ARAÚJO DE OLIVEIRA, M., *A Religião na Sociedade Urbana e Pluralista*, Paulus, 2013, 108.

(Roma, 28/11/2013), uma entrevista feita com o Prof. Mohammad Shomli, Diretor do Instituto Internacional para o estudo islâmico de Oum-irã, Recenções e Crônicas.

Com esta publicação estamos apenas no segundo número da nossa revista, um projeto que visa contribuir qualitativamente para a reflexão sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religioso no Brasil. Na verdade, é mais que um “segundo número”, é um segundo passo dos fatigosos e ainda longos, mas animadores e esperançosos Caminhos de Diálogo para o encontro, o enriquecimento mútuo e a cooperação entre as diferentes formas de crer nas diferentes igrejas e religiões.

Elias Wolff

Diretor

A espiritualidade cristã em ambiente pós-moderno

Robert Rautmann*

Resumo

Através da conceituação do termo “espiritualidade cristã” e “pós-modernidade” o presente artigo pretende esclarecer a utilização dos termos para uma análise das várias expressões de espiritualidade que se fazem presente atualmente. Em que a espiritualidade contemporânea distingue-se daquela vivenciada ao longo dos dois mil anos de história da Igreja? Em que aspectos ela é continuadora e conexa a esta mesma corrente de graças? Como tentativa de resposta a essas questões, optou-se por uma revisão bibliográfica do assunto, organizando-se o texto em três seções: conceituação da espiritualidade; conceituação da pós-modernidade e análise das expressões de espiritualidade contemporâneas.

Palavras-chave: Espiritualidade, Pós-modernidade, Espiritualidade Contemporânea, Leigos.

Abstract

By definition of the term “Christian spirituality” and “postmodernity” this article aims to clarify the use of terms for an analysis of the various expressions of spirituality that are currently present. In what does the contemporary spirituality differ from that experienced along the two thousand years old history of the Church? In what ways does it continue and is connected to the same power of grace? In an attempt to answer these questions we chose a bibliographic review of the subject, organizing the text into three sections - conceptualization of spirituality; conceptualization of postmodernity and analysis of contemporary expressions of spirituality.

Keywords: Spirituality, Postmodernity, Contemporary Spirituality, Laity.

* Acadêmico do curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná Câmpus Curitiba.

Introdução

Em uma tarde qualquer, liga-se a televisão em um canal aleatório e vemos um aglomerado de pessoas – homens e mulheres, crianças, adultos e idosos – em um grande salão ou ginásio. Diante da câmera um grupo de músicos (bastante afinado!) entoam uma melodia muito bonita e bastante conhecida, pois todo o povo acompanha cantando. O vocalista alterna a letra da música com frases conexas, motivando aquela “plateia” a deixar-se conduzir pelo sentimento que está sendo proposto – alegria, arrependimento ou ação de graças. O “público” está envolvido neste ambiente e expressa-se com braços erguidos, olhos cerrados, face compungida, mãos sobre o peito, balanço do corpo. Muitos trajam camisetas com dizeres cristãos ou, ao menos, positivos. Alguns trazem crucifixos no peito, outros seguram devotamente uma bíblia nas mãos. Ao lado do grupo musical temos um homem de aproximadamente trinta anos, bem vestido e, falando ao microfone, está como que regendo todo este ritual.

Surge uma pergunta: se está diante de uma expressão de espiritualidade, mais ainda, de uma espiritualidade cristã e/ou católica? Quais são os conceitos propriamente cristãos que estão subjacentes ao se dizer “espiritualidade”? Na tentativa de conceituá-la há que se distingui-la e diferenciá-la das diversas manifestações de religiosidade que se expressam no ser humano.

O artigo ainda explorará o termo “pós-modernidade” que qualifica o ambiente no qual está inserida a espiritualidade cristã que se deseja compreender.

Ao final serão apontadas algumas das manifestações de espiritualidade contemporâneas e como se pode interpretá-las à luz da tradição eclesiástica e das características da pós-modernidade apontadas anteriormente.

1. Espiritualidade: Em busca de uma conceituação

Em uma rápida consulta no conhecido site de buscas “Google”, pode-se constatar aproximadamente 11 milhões (!) de resultados para a palavra “espiritualidade”. Um número que aumenta substancialmente ao se acrescentar outros resultados de termos como: “espírito” (128 milhões), oração (28 milhões) e tantos correlatos. Obviamente que há muitos outros verbetes com respostas muitas vezes maiores, mas é significativo registrar a incidência desse tema dentro do conjunto da rede.

É óbvio de deduzir que esses resultados refletem vários significados e conceitos para o termo “espiritualidade”, alguns derivados de outras tradições religiosas, outros de pura especulação pessoal.

É necessário delimitar (e de certa forma alargar) o conceito de espiritualidade que subjaz ao tema deste artigo.

Em si, a palavra “espiritualidade” tem origem relativamente recente – deriva da escola espiritual francesa no século XVII. O conceito é, porém, bem mais antigo, uma vez que em um texto de Pelágio (século V), anteriormente atribuído a São Jerônimo,

encontra-se a seguinte frase: “*Age, ut in spiritualitate proficias sua*” (“comporta-te de modo a progredires na espiritualidade”) (SECONDIN, 1994, p. 12). Depreende-se daí o conceito de espiritualidade como vida segundo o Espírito de Deus aberta a um crescimento a partir da recepção do batismo.

No século posterior Dionísio, traduzindo um texto de São Gregório de Nissa, “exprime o termo grego *pneumatikè*, com o latino *spiritualitas*, explicando-o da seguinte forma: ‘consiste na perfeição da vida segundo Deus’” (SECONDIN, 1994, p.12).

Secondin (1994, p. 13) continua apontando em sua obra a evolução da compreensão/conceituação do termo em questão e observa que:

Do século IX ao século XI, esta palavra spiritualitas é sempre designada como sendo uma realidade e uma atividade que provêm não da natureza, mas da graça do Espírito Santo, presente no homem. Podemos dizer, com termos mais nossos do que medievais, que se está designando a ‘vida sobrenatural’.

É a partir do século XII que o termo começa a ter uma concepção de imaterialidade em contraposição àquilo que é verificável ou tangível.

O termo é utilizado a partir do século XVII como relacionamento afetivo com Deus.

Já no século XX compreende-se o vocábulo como “a vida espiritual enquanto experiência vivida - a qual implica os múltiplos estágios anteriores, como a ascese, a mística, o desenvolvimento dos dons do Espírito, a direção espiritual etc.” (SECONDIN, 1994, p. 13).

Não é, pois, de se estranhar que o uso do termo possa gerar um sem-número de compreensões (ou incompreensões). Pode-se também entender que essas mudanças conceituais reflitam a realidade da Igreja e do pensamento teológico em precisos momentos. Faz-se necessário, então, tanto um olhar voltado ao passado e compreendido segundo as circunstâncias, quanto um olhar em relação à realidade circundante, entendendo que a espiritualidade não é apenas um conceito vazio, mas reflete uma relação. Assim De Fiores (1989, p. 345) compreende essa dinâmica do desenvolvimento da espiritualidade:

Ao tentar expressar toda a riqueza da espiritualidade cristã em termos que se harmonizem tanto com o Evangelho quanto com a nova cultura, as interrogações se multiplicam indefinidamente: “Como expressar, criativa, mas evangelicamente, a pobreza na dinâmica do desenvolvimento? É o absoluto da consagração a Deus em momentos em que se relativizam as instituições da vida religiosa ou eclesiástica, os votos, o celibato? Como expressar o fato de

que o cristão está submerso na secularidade por causa de Jesus e do Evangelho? Como mostrar que, quando ele contempla Deus na noite luminosa da oração, constrói a fraternidade humana?”

O que é essencial, pois, ao conteúdo deste verbete que interessa diretamente na compreensão das possibilidades da espiritualidade contemporânea?

A Bíblia é lugar teológico por excelência, porém, nela não há propriamente o termo ou conceituação de “espiritualidade”. Existem, contudo, aproximações, tais como a expressão utilizada por Paulo – *pneumatikói* (I Cor 2,13; Gl 6,1; Rm 8,9) – para referir-se ao “homem espiritual”, meta do cristão. Paulo ainda exorta que os cristãos possam viver na “santidade perfeita: o espírito, a alma e o corpo” (I Ts 5,23).

A vida do cristão é compreendida, nos textos neotestamentários, como vivida no Espírito do Ressuscitado.

Pode-se associar totalmente o significado de “espiritualidade”, dentro do contexto bíblico, à própria vida cristã que se desenvolve segundo as leis de crescimento antropológico e psicológico e que é sempre auxiliada pela graça divina, em direção à maturidade (SECONDIN, 1994, p. 14).

Imediatamente após o período apostólico, nos séculos II e III, algumas correntes gnósticas propõe uma dicotomia entre os aspectos espirituais e materiais, estabelecendo uma desvinculação no ser humano entre estes dois aspectos.

Em contraposição a essa mentalidade, Irineu de Lion, no início do terceiro século, afirma que é o homem todo, corpo e alma, que entrará na vida eterna:

Todos aqueles que temem a Deus e creem no evento do seu filho e que, pela fé, fazem espaço, em seu coração, ao Espírito de Deus, merecem ser chamados puros, espirituais e vivos para Deus (SECONDIN, 1994, p. 14).

Nessa mesma linha de conceituação, Basílio de Cesareia, século IV, entende que o cristão que é espiritual não é aquele que especula a respeito de sua fé tão somente, mas quem é guiado pelo Espírito Santo, quem se deixa ser moldado por Ele. E Basílio centra esta ação do Espírito na caridade, que é superior à gnose e a qualquer um dos dons espirituais.

É no período escolástico que se encontram, provavelmente, os últimos exemplos onde se unia a figura do teólogo e do santo. É Secondin (1994, p. 15) quem afirma que a partir dessa geração fragmentam-se os saberes teológicos e abre-se um número infindável de realidades de piedades populares em que estão quase que ausentes uma maior reflexão teológica.

É importante, neste momento, ressaltar algumas características da espiritualidade cristã que se sobressaem nesta caminhada histórica.

Dentro da visão antropológica platônica percebe-se o ser humano como um ser espiritual e o corpo é apenas um invólucro que recebe o espírito e que será descartado através da morte. O corpo é raiz de todos os males. A matéria é má e a fuga do mundo é pretendida para se obter as virtudes e semelhança com Deus.

Para a espiritualidade essa visão dualista platônica traz algumas consequências, tais como a fuga do mundo e do corpo como caminho necessário de santidade; a contraposição da matéria e do espiritual; uma ausência de proposta de espiritualidade para quem vive imerso no mundo.

Na Antropologia Moderna vê-se uma inversão de valores em relação à idade Média: o olhar desloca-se do divino para o humano, do teocentrismo para o antropocentrismo, da cultura religiosa para a cultura leiga. O homem vê-se como o próprio centro do universo e, portanto, com independência em relação a Deus e acredita-se como capaz de resolver os seus próprios problemas e os do mundo.

Modernamente Teilhard de Chardin reflete sobre a necessidade de ultrapassar a visão dualista da espiritualidade de forma especial em relação aos leigos que permanecem no mundo. Para Teilhard o mundo, a partir da compreensão da Criação e mais ainda da Encarnação, não é profano. Propõe uma comunhão com Deus através da terra (CHARDIN, 1959 *apud* DE FIORES, 1999, p. 16-17).

O leigo, para Teilhard, é fermento no mundo e continua realizando a Encarnação do Verbo ao inserir-se nas realidades terrenas próprias, divinizando-as.

Em Marie Dominique-Chenu o trabalho humano adquire valor de objeto de reflexão teológica e é a continuação da criação do mundo e construção do Reino de Deus. A humanização realiza-se concretamente na história humana e a pessoa é um ser-em-relação e realiza-se completamente quando está em comunidade (CHENU, 1955 *apud* DE FIORES, 1999, p. 18).

Philippe Roqueplo alerta para alguns perigos possíveis à espiritualidade do homem atual – realizar o encontro com Deus somente nos momentos ditos religiosos, sem dar significado espiritual a sua vida completa; não esclarecer completamente os valores da oração e dos sacramentos (ROQUEPLO, 1972 *apud* DE FIORES, 1999, p. 18-19).

É necessário, portanto, neste ponto do artigo, oferecer algumas expressões que conceituam o termo espiritualidade em consonância ao título do artigo proposto à reflexão.

A espiritualidade cristã não é outra coisa que assimilação à Cristo numa relação interpessoal, experimentada na contemplação, na ação e na dedicação não a uma ideia, mas a uma pessoa, mais ainda, a uma comunidade de pessoas, como é precisamente o Deus Trino cristão.

Espiritualidade é a relação pessoal com o transcendente que transforma gradualmente a pessoa na totalidade do seu ser e das suas relações.

Segundo Teofânio, o recluso, a vida espiritual perfeita é a colaboração harmo-

niosa de todos os componentes da nossa personalidade: do corpo, da alma, do espírito, da dimensão social e histórica (1895, *apud* SPIDLÍK, 2003, p. 1005)

A última Assembleia da Conferência da América Latina e do Caribe, em Aparecida ensina que:

[...] é necessário formar os discípulos numa espiritualidade da ação missionária, que se baseia na docilidade ao impulso do Espírito, à sua potência de vida que mobiliza e transfigura todas as dimensões da existência. Não é uma experiência que se limita aos espaços privados da devoção, mas que procura penetrá-los completamente com seu fogo e sua vida. O discípulo e missionário, movido pelo estímulo e ardor que provêm do Espírito, aprende a expressá-lo no trabalho, no diálogo, no serviço e na missão cotidiana (CELAM, 2007, nº 284).

Deve-se destacar alguns elementos, então, que compõem a espiritualidade cristã – uma experiência do ser humano completo com o Ressuscitado, através da contemplação, da oração, da liturgia e, que pela ação do Espírito Santo, transfigura, aos poucos, o cristão. Esta relação que se dá de forma completa com a Trindade, impulsiona o crente a uma ação missionária, através do Espírito, em todas as dimensões da vida humana, seja de foro íntimo ou social. Essa espiritualidade realiza-se no interior do indivíduo, mas contextualizado em uma comunidade concreta de fé.

2. Pós-modernidade: Em busca de uma conceituação

Ao se recorrer ao adjetivo “pós-moderno” para se referir ao ambiente no qual a espiritualidade cristã está sendo analisada, depara-se que o termo abriga significados diversos e não há consenso quando de sua utilização do mesmo. Alguns autores dão preferência ao termo “modernidade tardia” ou “crise da modernidade” ou “meta-modernidade” ou ainda “hipermodernidade”. Os termos possuem algumas nuances interpretativas, mas estão, de alguma forma, concordes que a época a que se referem está situada em um período posterior à modernidade, como continuidade ou descontinuidade. Alguns, ainda, entendem que se vive hoje a Modernidade e, portanto, designar como pós (posterior) seria um erro interpretativo. Rubem Amorese, ironicamente, expõe desta forma a dificuldade:

O que é a pós-modernidade? Resposta: não sei. E tem mais: ninguém sabe. Se soubessem, não a chamavam de “pós alguma coisa”. Chamavam-na pelo nome. Mas chamam-na de pós-modernidade porque só sabem até a modernidade (AMORESE, 2012).

Silva (2008, p. 40) compreende da mesma forma a dificuldade em nomear a época contemporânea, mas faz a opção pelo termo “pós-modernidade”: “De qualquer forma, pós-moderno foi o termo que se encontrou para descrever essa situação. Ele quer expressar, antes de mais nada, ‘um esgotamento da modernidade’”.

Essa terminologia teve a sua gênese através da literatura e, foi apropriada para o mundo das artes e daí para a política, a teoria, a economia, a administração e tantos outros campos do saber humano.

Para este artigo, poderia ter sido utilizado a expressão “espiritualidade contemporânea” para designar que se está tratando das expressões de espiritualidade que têm seu lugar no momento em que é redigido o artigo, mas ao precisar o termo pós-modernidade, quer-se, também, trazer as possibilidades de discussão das espiritualidades cristãs diante das características próprias desta época.

Evitando cair em discussões a respeito das diferenças interpretativas das várias terminologias que fogem ao alcance deste artigo, a reflexão quer se dedicar a oferecer ao leitor um panorama das características próprias desta época e que importam no confronto com as várias espiritualidades vividas atualmente.

Caracterizar uma época cuja nomenclatura não é nem mesmo consensual é uma tarefa no mínimo hercúlea. As várias visões de mundo que se encontram nos autores refletem, de certo modo, alguns denominadores comuns. A valoração, porém, destas características apresentadas é, algumas vezes, contraditória.

Nesse ponto há que se evidenciar, pois, algumas das características da dita pós-modernidade, que regularmente se apresentam nos textos afins:

2.1 Culto da velocidade

A relação do sujeito contemporâneo com o tempo é bastante singular. Todas as suas atividades são mensuradas pelo tempo demandado. A urgência, a pressa, a velocidade são palavras de ordem. Não se permite “gastar” o tempo, desperdiçá-lo. Aquilo que, em épocas passadas, demandava um tempo de maturação, de experimentação é considerado tempo perdido. Muitos processos que necessitavam dias, meses, são resolvidos atualmente em questão de horas, minutos. O ser pós-moderno vive em constante agitação e está sempre atrasado!

Enquanto a simplicidade tem sido privilegiada pela tradição ocidental, em anos recentes tem havido crescente interesse na questão da complexidade. Uma das razões para isto é o rápido desenvolvimento da tecnologia da informação nas últimas cinco décadas. Computadores de alta-velocidade e processadores tornam possível realizar cálculos que revelam ordens de complexidade previamente inimagináveis. O impacto da tecnologia, contudo, vai muito além

do laboratório do computador. A expansão rápida das tecnologias da informação e telecomunicações está fazendo que uma complexidade crescente seja parte inevitável da vida cotidiana para mais e mais pessoas do mundo (SILVA, 2008, p. 53).

Essa velocidade está ancorada, também, nas grandes mudanças que acontecem de forma vertiginosa. A revolução digital conta menos de 40 anos e, neste tempo, as mudanças ocorridas são maiores do que aquelas vistas nos últimos 400 anos.

Taylor faz questão de salientar que 'não é o fato das mudanças como tal que torna um momento complexo, mas sim a alta aceleração de tais mudanças. Tudo muda cada vez mais rápido ao ponto de que a velocidade se torna um fim em si mesmo'. (SILVA, 2008, p. 53).

Essa “pressa” ou aceleração dos processos influi na maneira como o sujeito lida com os acontecimentos diários. É necessário, para esse sujeito, que todas as suas rotinas passem “rapidamente”, que a cada momento siga-se outro igualmente rápido. É imperioso que tudo flua de forma constante, sem interrupções. Deseja-se ver-se livre de filas, prazos, “salas de espera”, processos. Tudo isso é visto como um impedimento à plena satisfação do indivíduo que, se imóvel ou estático, perderia o sentido de sua existência.

Deriva dessa característica a resistência desse sujeito à reflexão, a realizar processos mentais de ponderação, comparação, análise de opiniões, decisão. Essas atividades somente são buscadas para a realização do momento presente.

Claro está que essa mudança comportamental está diretamente ligada aos avanços tecnológicos. As facilidades de processo aqui expostas derivam das progressivas mudanças de tecnologia que foram obtidas como humanidade. São inegáveis as vantagens que essas mudanças trouxeram. Melhorias substanciais em vários campos da atividade humana: comunicação, produção, serviços, saúde e afins, transporte, finanças etc. O ser humano que está ligado a esses avanços tecnológicos é o que importa. E como ele lida com a velocidade dessas mudanças “externas” a si mesmo, ainda que “internamente” seus processos de apreensão da realidade, de amadurecimento, de compreensão, de relacionamento com Deus e com o outro não tenham se acelerado na mesma proporção.

2.2 Neo-hedonismo

A fruição encontra na época contemporânea seu lugar de honra. É o momento presente e suas possibilidades que interessa o ser humano atual. Permite-se fixar-se no hoje, pois não há controle sobre o futuro e já não tem mais influência sobre o passado. Aquilo que agora ele pode tocar e sentir é o que basta. O comentário de Li-

bânio (2004, p. 104-105) em relação ao jovem pós-moderno é igualmente válido aos sujeitos das várias idades:

Essa juventude pós-moderna é frutiva. Estabelece o dogma principal do prazer em torno do qual erige os cultos, os ritos, os símbolos. E busca um prazer a curto prazo, imediato, presente. Revive o carpe diem – “goza do presente” - de Horácio, ou como diz um slogan espanhol: Las flores no las quieren para el funeral, sino ya - As flores não as querem para o funeral, mas para já. Expressão consumada do individualismo pós-moderno. Cabe desfrutar logo e não adiar as satisfações. Não são valores o trabalho, o esforço, o ideal americano moderno do self-made man, o mérito, a emulação, a competitividade, a concorrência. Muito bem resumiu-lhe o sentimento o verso de Vinícius de Moraes: ‘infinito enquanto dure’.

Já não há lugar para grandes esforços e, nesse sentido, a luta por grandes ideais perde seu sentido, uma vez que basta apenas o prazer atual. Isso é igualmente verdadeiro em relação às virtudes heroicas e ao ascetismo enquanto práticas religiosas:

O ascetismo que era exaustivamente pregado no catolicismo e protestantismo tradicionais cedeu lugar ao hedonismo. Em vez de oporem-se ao mundo, que antes era considerado como um verdadeiro ninho de pecados, agora se propõe a integralização a ele (PATRIOTA, 2012).

O gozo é buscado freneticamente seja através das sensações corpóreas, como de técnicas que valorizem o “sentir-se” bem. Sem procrastinação, sem demora, exatamente agora!

O tempo das leituras é substituído pelas horas de academia com malhações e outros cultivos corporais. As preocupações deslocam-se para técnicas sexuais, meditação transcendental, cuidados do corpo, remédios contra crise da vida adulta, psicoterapia ao alcance da mão, exercícios corporais, massagens, saunas, dieta macrobiótica, vitaminofilias, bioenergia. Resumindo, “no mundo dos homens, o gozo é o alfa e ômega, princípio e fim”. O novo santuário é a vida privada, cercada pela indiferença em relação às questões da vida coletiva (LIBÂNIO, 2004, p. 106).

Ainda Libânio (2004, p. 121):

O jovem pós-moderno preza a vida, a experiência, o bem-estar. Já não consegue entender como as gerações anteriores foram capazes de gigantescos sacrifícios em favor dos filhos e dos netos. Essa nova geração já não pensa em termos de futuro, de filhos nem de netos. Ou ela usufrui das benesses da vida ou não vale a pena sacrificar-se.

Dessa característica (o neo-hedonismo) tem-se para o ser humano contemporâneo uma busca sôfrega pela sua satisfação pessoal, marcadamente o prazer sexual. Em vistas dessa sua procura criou-se toda uma indústria que atenda essa demanda. A pornografia e as questões de cunho sexual estão sobrevalorizadas. O campo da moralidade sexual perpassa outras discussões; exemplo disso são os embates em relação à homossexualidade e as uniões homoafetivas em tempos de eleição.

A lei máxima de comportamento é o prazer acima de tudo, a qualquer preço. A busca de uma série de sensações novas e excitantes. O prazer é passageiro, sem compromisso e nem amor. O outro vale enquanto objeto de prazer sexual e cada um pensa na sua própria satisfação. Não há vínculos. Se consome [sic] sexo, tudo a baixo preço. É um momento de prazer fugaz, que não colabora para o amadurecimento da personalidade; é um consumo de sexo em diferentes versões. A pornografia, as revistas, os vídeos, os serviços telefônicos eróticos, etc., se converteram num grande negócio, no qual se exploram paixões mais ligadas aos instintos (BARTH, 2012, p. 94-95).

2.3 Pluralismo de valores

Evidentemente a humanidade não é e nunca foi uniforme. O pluralismo de mentalidades, de expressões, de cosmovisões, de realidades sempre esteve presente nas diversas culturas. O que se pode distinguir nesta época específica é a coexistência relativamente pacífica entre essas várias formas. Em um mesmo ambiente familiar, profissional, educativo, geográfico, pode-se constatar as mais diversas opções, sejam elas quais forem.

A cultura atual, como a arte pós-modernista, é definitivamente eclética. Rodeados de estilos e culturas diversos, podemos nos dar ao luxo de escolher entre uma variedade global de ofertas. Somos avisados de que vivemos numa sociedade pluralista, que trabalhamos numa economia global e que precisamos desenvolver uma percepção multicultural. A sociedade está se fragmentando em centenas de subculturas e seitas ou grupos com projetos próprios. Essa perda

de identidade cultural abrangente tem uma explicação parcial em termos sociológicos e tecnológicos (NICOLAU, 2012).

O que se desprende dessa característica do indivíduo pós-moderno? Obviamente que a convivência harmônica entre as várias formas de viver, de cultura, de ponto de vista exercitaram (e exercitam) a tolerância mútua. Os indivíduos estão mais propensos a acolher o diverso e realizar uma busca de compreensão. Paralelamente paira no ar certo relativismo entre as opções oferecidas. Se todas as opções são igualmente boas e devem ser aceitas, nenhuma delas pode requerer exclusivismo ou pretensão de validade universal. Todas elas estão igualmente dispostas sobre “a mesa” da pós-modernidade. Não se pode afirmar um absoluto, muito menos uma verdade absoluta. Cada afirmação torna-se, por conseguinte, apenas mais uma opinião.

Tudo é relativo. A subjetividade dita as regras. Não há nada absoluto, nada totalmente bom ou mau e as verdades são oscilantes. Desta tolerância interminável, nasce a indiferença pura. Vale a ética do consenso, a opinião da maioria. Para Rojas, esse homem “padece de uma certa [sic] melancolia new look: instrumento de experiências apáticas” e L. Boff: “Disso resulta uma cosmovisão política e estética em relação à qual ninguém precisa estar contra, porque, irrelevante, não modifica o curso da história” (BARTH, 2012, p. 95).

2.4 Novo retorno ao sagrado

A modernidade hegemônica teve como uma de suas características evidentes o apelo à razão e uma sistemática negação de qualquer realidade sobrenatural. O desenvolvimento das várias ciências e saberes ocasionou à humanidade (ainda que não com esta intenção direta) a crença de que a existência de uma divindade, se não impossível é, ao menos, irrelevante.

Enfim, era uma convergência gigantesca que vinha de todas as ciências - ciências naturais, antropologia, psicologia, sociologia política, da prática das pessoas (ateísmo prático e indiferentismo), das cosmovisões circulantes para reduzir a religião ao silêncio e Deus a um retiro afastado de nossa realidade. A secularização impunha-se como evidência. Discutia-se lhe a interpretação (LIBÂNIO, 2002, p. 16-17).

Após longos séculos de racionalismo, com a negação da realidade sobrenatural e a crença no Universo como um sistema fechado, o homem se viu preso a uma solidão cósmica aterrorizadora e letal,

pois ficou sem absolutos por quais determinar o certo e o errado. Diante disso o homem pós-moderno busca fugir desta solidão procurando resgatar sua espiritualidade perdida e sufocada, sobretudo pelo materialismo dialético de Karl Marx (1818-1883). De sorte que o homem pós-moderno não pode mais ser conceituado como animal (caso do darwinismo), nem como máquina (caso do capitalismo). Hoje as evidências da busca humana pela espiritualidade apontam para o homem como místico. Isto é, como quem não vive sem o sagrado, mas que dele precisa para se mover (BATISTA, 2008, p. 3).

Ao contrário de muitas previsões da era moderna, o ser humano não retirou Deus da sua sociedade e tampouco se tornou indiferente aos apelos do transcendente. É uma grande “explosão” de espiritualidades que se tem visto. Busca-se o relacionamento com o sagrado em situações antes não imagináveis. Equivoca-se, porém, quem entende aí uma redescoberta do homem contemporâneo ao Deus bíblico ou cristão. Para o indivíduo pós-moderno esta ânsia pelo transcendente encontra um sem-número de opções à sua disposição no “mercado da fé”. E é exatamente isso que ocasiona essa busca – a escolha de suas opções religiosas para responder esse anseio pelo sagrado se dá tal como uma compra em um supermercado: tomam-se os “produtos” de acordo com a sua conveniência.

Na verdade, o que existe é a formação do “coquetel religioso”. O homem pós-moderno vive a religião “à la carte”, de tipo “self-service”, numa mistura de vários aspectos que mais interessam e satisfazem as exigências e necessidades momentâneas. Na busca do sentido da vida, cria-se o deus e a religião pessoal, conforme se observa no título do livro do teólogo cristão Walter Kasper: “Jesus Cristo sim, Igreja não”. O “boom” religioso revela isto: seitas, cultos, esoterismos, filosofias orientais, yoga, etc., num verdadeiro “misticismo difuso e eclético”, onde se vive a preferência religiosa e o “suave consumismo religioso”. A razão disso se encontra também no fato de o sagrado ter-se libertado do domínio da religião, isso é, qualquer pessoa pode atribuir-se o título de “bispo”, missionário e oferecer o serviço religioso como qualquer serviço de tele-entrega rápida e soluções milagrosas (BARTH, 2012, p. 103).

O próprio *Instrumentum Laboris* do Sínodo dos Bispos (“A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”), em curso nos dias de outubro do ano de 2012, corrobora esse pensamento:

As características do modo secularizado de entender a vida confirmam o comportamento habitual de muitos cristãos. A “morte de Deus” anunciada nos decênios passados por tantos intelectuais deu lugar a uma estéril mentalidade hedonista e consumista, que conduz a formas muito superficiais de afrontar a vida e as responsabilidades. O risco de perder também os elementos fundamentais da fé é real. O influxo deste clima secularizado no quotidiano torna sempre mais difícil a afirmação da existência de uma verdade. Assiste-se a uma recusa prática da questão de Deus nas perguntas que o ser humano se coloca. As respostas à necessidade religiosa assumem formas de espiritualidade individualista ou formas de neopaganismo, ao ponto de se impor um ambiente geral de relativismo (SÍNODO DOS BISPOS, 2012, nº 53).

Esse novo retorno ao sagrado pode ser compreendido enquanto desencanto com a suposta panaceia proposta pela modernidade em relação a todos os males. As ciências, a tecnologia e o conhecimento não souberam resolver as questões urgentes e emergentes diante das quais a humanidade defrontou-se. Nessa situação, o indivíduo ergue seu olhar das possibilidades seculares para um horizonte de transcendência, tentando encontrar a resolução de seus males. Risco dessa atitude é a fuga do ser humano de enfrentar suas realidades próprias através de um apelo desmedido ao sagrado.

Com efeito, as buscas por soluções por parte dos sujeitos religiosos, são ancoradas, paradoxalmente, na própria incerteza em que o homem pós-moderno se encontra: sem referência segura, apático socialmente e dando adeus às ilusões; passa a dar valor a tudo que se refere a sensações, como escapismo para algum tipo de sentido além da realidade (PATRIOTA, 2012, p. 5).

2.5 Outras características

Sem discorrer mais longamente sobre outras tantas características próprias da pós-modernidade, optou-se por apenas destacá-las, remetendo para alguns textos (referenciados ao final do artigo) que possam servir de apoio para eventuais estudos mais aprofundados no tema:

a) Desafios existenciais:

- Nihilismo (BARTH, 2012), (LIBÂNIO, 2004), (MOREIRA, 2005);
- Negação de um Absoluto (NICOLAU, 2012);
- Pessimismo e impotência em relação à vida (BARTH, 2012), (OLIVEIRA, 2012);

- Privatização e individualização da religião (LIBÂNIO, 2004), (MOREIRA, 2005), (BERKENBROK, 2012), (OLIVEIRA, 2012), (PATRIOTA, 2012).

b) Desafios sociais:

- Crise das várias instituições (BARTH, 2012);
- Consumismo (BARTH, 2012), (NICOLAU, 2012);
- Urbanização crescente e intensa mobilidade urbana (BARTH, 2012), (NICOLAU, 2012), (BERKENBROK, 2012), (MOREIRA, 2005);
- Desenvolvimento econômico e crise do mercado (BARTH, 2012), (PATRIOTA, 2012);
- Complexidade de processos e relações (SILVA, 2008).

c) Desafios técnicos e tecnológicos:

- Massificação dos meios de comunicação, de transporte, de informática (BARTH, 2012), (PATRIOTA, 2012);
- Acesso a um volume enorme de informação (NICOLAU, 2012), (BERKENBROK, 2012), (PATRIOTA, 2012).

3. Expressões de espiritualidade contemporânea/cristã

Tendo realizado uma breve explicação a respeito dos conceitos subjacentes ao termo pós-modernidade e explorado as nuances da espiritualidade e buscado restringi-las ao entendimento cristão da mesma, resta agora apontar as expressões dessa espiritualidade em nosso tempo.

Pode existir uma leve sensação, após a leitura dos conceitos anteriores, de que a época contemporânea inviabiliza ou ao menos restringe a vivência de uma sadia espiritualidade cristã. Apesar de que, de fato, algumas características da pós-modernidade contradizem frontalmente alguns valores cristãos, não há que se valorizar em excesso o contexto como hostil à espiritualidade, senão como um desafio donde surgirão (e estão surgindo como se verá) expressões novas de espiritualidade em resposta ao espírito desta época.

A espiritualidade contemporânea não está mais reduzida, como em muitos momentos ao longo da história da espiritualidade, a um bloco monolítico de práticas ou devoções aceitas e realizadas por todos indistintamente. Para se compreender o espírito da época atual é necessário que a visão do cristianismo seja alargada em relação às multiformes expressões que coexistem neste universo e que, não obstante haja alguns conflitos pontuais entre as elas, de modo geral convivem em um mesmo espaço geográfico um amplo espectro de expressões de espiritualidade.

Já se havia apontado que uma das características da pós-modernidade é o pluralismo que faz conviver o antigo com o moderno, até mesmo os opostos. Schiavo

(2005, p. 45) esclarece esse ponto em relação à religiosidade de um modo amplo (mas que aqui se toma como exemplificação para o contexto da espiritualidade cristã):

Em muitos contextos, como na arte, na literatura ou no cinema, o arcaico convive e interage com o hipermoderno sem que isso seja tido como problema (veja, por exemplo, filmes recentes como “Harry Potter” e “O senhor dos Anéis”). Na religião, acontece o mesmo: a mescla de mensagens, a justaposição do arcaico com o supermoderno, a sobreposição de elementos vindos de universos contrastantes (Veja, como exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, que combina a arquitetura pós-moderna dos seus templos de vidro azul e ar condicionado com o sal grosso, as práticas arcaicas de magia e muitos elementos tirados do catolicismo popular). Além disso, como num cardápio de restaurante, o indivíduo passa a ‘montar’ seu próprio sistema religioso com ‘pedaços’ de religiões ou partes de sistemas filosóficos-religiosos diferentes. Já não é tanto a instituição religiosa em si que decide, são os indivíduos que escolhem e organizam seu ‘estilo de religiosidade’, mesmo que numa combinação eclética de elementos que faria arrepiar os cabelos dos teólogos...

Apresentam-se no panorama atual do cristianismo católico expressões de espiritualidade antiquíssimas como é o caso da espiritualidade beneditina, vivenciada através de milhares de mosteiros femininos e masculinos no mundo inteiro, bem como, por leigos e leigas pertencentes a ramos ligados a esses mesmos mosteiros ou até mesmo individualmente, alimentados por literatura ligada a essa espiritualidade, assim como por retiros nesses mosteiros, por conferências etc.

Pode-se afirmar o mesmo em relação às demais famílias espirituais tradicionais como é o caso da espiritualidade franciscana, dominicana, inaciana, carmelita, salesiana, vicentina, citando apenas as mais expressivas.

Igualmente encontra-se a espiritualidade mariana ligada aos santuários dedicados à Virgem. Essa espiritualidade que teve um forte impulso a partir do século XIX e encontra-se viva até hoje, seja pela propagação das devoções próprias, seja pelas peregrinações a vários santuários marianos.

Salienta-se também os impulsos que tiveram as espiritualidades bíblica, litúrgica, patrística e ecumênica desde a primeira metade do século XX em diante – expressas nos movimentos respectivos que desembocaram nas discussões conciliares e nos textos específicos do Concílio.

Em meio a todas essas expressões de espiritualidade (que já são antigas, comparando-se à rapidez de mudanças de nossa época), o que se deve destacar como próprio deste tempo?

Augusto Guerra (1989, p. 508) esclarece o específico desta época:

No entanto, há um aspecto que nos parece essencial e específico ou distintivo destes mesmos anos, e a ele queremos limitar-nos: a entrada da espiritualidade na problemática mais real da vida. Neste sentido, pode-se dizer que a espiritualidade do séc. XX é esforço por tornar presente e predominantemente a concepção ativa da espiritualidade.

O Papa João Paulo II em uma de suas audiências semanais compreendia também a espiritualidade hodierna nesta relação estreita com a realidade terrena e que, pela ação do Espírito Santo, transfigura-a:

A espiritualidade do cristão aparece assim na sua verdadeira luz: ela não é uma espiritualidade de fuga ou rejeição do mundo, mas nem sequer se reduz a uma simples atividade de ordem temporal. Penetrada pelo Espírito da vida efundido pelo Ressuscitado, ela é uma espiritualidade de transfiguração do mundo e de esperança na vinda do Reino de Deus.

Graças a ela, os cristãos podem descobrir que as realizações do pensamento e da arte, da ciência e da técnica, quando são vividas no espírito do Evangelho, testemunham o expandir-se do Espírito de Deus em todas as realidades terrenas. Deste modo, não só na oração, mas também na fadiga quotidiana despendida para a preparação do Reino de Deus na história, faz-se ouvir a voz do Espírito e da esposa que invocam: “Vem!... Vem, Senhor Jesus” (Ap 22, 17.20). É a estupenda conclusão do Apocalipse e, pode-se dizer, o selo cristão da história (JOÃO PAULO II, nº 5).

Essa relação entre o crente e o mundo que o cerca, no âmbito da espiritualidade (também, é claro, para os outros campos da teologia), não é mais vista como um “perigo”, uma “distração” que atrapalhe ou desvirtue o crescimento espiritual do indivíduo, mas é justamente na (re)descoberta do aperfeiçoamento de toda criação que o católico compreende o objetivo de sua espiritualidade:

O aperfeiçoamento da criação em todas as suas dimensões (econômica, política, social e religiosa) se converte no objetivo da espiritualidade. A matéria, tão avaramente gozada como hipocritamente desprestigiada, é o campo de trabalho, doloroso, mas entusiasta, da nova espiritualidade. Espiritualidade e mundo, ou história, começavam a se reconciliar (GUERRA 1989, p. 508).

O próprio Concílio Vaticano II, em sua Constituição Dogmática *Lumen Gentium* explora essa relação do cristão (especialmente o leigo) com toda a criação e afirma que “[...] também os leigos, como adoradores agindo santamente em toda parte, consagram a Deus o próprio mundo” (LG 34). É na sua inserção no mundo que o leigo exerce seu sacerdócio comum, através das coisas ordinárias, cotidianas. Ofertando completamente sua vida, o leigo vê todas as suas realidades naturais transfigurarem-se pela ação do próprio Cristo que, pelo seu Mistério da Encarnação, eleva consigo toda a coisa criada:

Assim todas as suas obras, preces e iniciativas apostólicas, vida conjugal e familiar, trabalho cotidiano, descanso do corpo e da alma, se praticados no Espírito, e mesmo os incômodos da vida pacientemente suportados, tornam-se ‘hóstias espirituais, agradáveis a Deus, por Jesus Cristo’ (LG 34).

É nessa perspectiva que ganha espaço, no estudo da espiritualidade (e na vivência dessa), a figura (praticamente esquecida durante séculos) do leigo e daquilo que é próprio de sua vocação. Não é pertinente a este artigo explorar a teologia do leigo, mas ressalta-se que é na compreensão da espiritualidade laical que se abrem as possibilidades da espiritualidade cristã responder aos desafios desta época, cujas características já foram abordadas.

Sem medo de errar, pode-se afirmar que o leigo possui (deve possuir) não somente o protagonismo da evangelização como já desenvolvido pelo Magistério Eclesial em diversos documentos (especialmente *Christifideles laici* e Santo Domingo), mas também o protagonismo desta “nova espiritualidade” capaz de traduzir toda a riqueza da espiritualidade cristã para o cenário atual. Porque é próprio da vocação laical essa inserção nas realidades temporais, pode-se supor que caberá aos leigos a importante missão de ser o novo modelo de santidade para esta época. Paul Ricoeur (1965, apud DE FIORES, 1989, p. 354) falando da sobrevivência da espiritualidade cristã, assim se expressa:

Só poderão sobreviver – e unicamente – as espiritualidades que levam em conta a responsabilidade do homem, que atribuem valor à existência material, ao mundo técnico e, em geral, à história. Deverão morrer as espiritualidades de evasão, as espiritualidades dualistas... Num sentido geral, acho que as formas de espiritualidade incapazes de considerar a dimensão histórica do homem haverão de sucumbir sob a pressão da civilização técnica.

De Fiores (1999, p.11), em sua introdução da obra “A ‘nova’ espiritualidade” justamente constata a ascensão dessa “nova” espiritualidade em relação ao desenvol-

vimento do laicato no cenário eclesial: “Esta expansão da espiritualidade cristã do recinto da elite religiosa à área mais vasta do laicato é uma das características da ‘nova espiritualidade’”.

Encerrando esta pequena análise sobre as possibilidades de uma verdadeira espiritualidade cristã em nossa época pós-moderna, cabe indicar ainda alguns dados que Karl Rahner (1994, p. 361–369), prospectivamente (o artigo havia sido publicado originalmente em 1982) prevê para a espiritualidade “do futuro”:

- a. Esta deverá manter uma identidade com toda a espiritualidade vivida ao longo da história da Igreja: haverá de ser referenciada também, necessariamente, a toda História Salvífica e inserida na comunidade eclesial;
- b. Concentrada nos aspectos essenciais da Revelação Cristã;
- c. Sustentada por uma experiência pessoal e direta com Deus e com seu Espírito, que obrigará a decisões pessoais até mesmo contra a opinião pública;
- d. Esta experiência no Espírito, não obstante ser pessoal deverá ser realizada em um ambiente comunitário;
- e. Há de se vivenciá-la em uma nova eclesialidade, em uma Igreja de pecadores, de tensões, de dores e angústias, menos triunfalista, mas ainda assim, necessária para a autêntica experiência no Espírito.

É ainda de Rahner, nesse mesmo artigo, a frase (bastante conhecida) que pre-anuncia a espiritualidade futura (atual para nós hoje) em base a uma experiência pessoal e autêntica com Deus, no seu Espírito, sem a qual, para Rahner, não haverá o ser cristão:

Já foi dito que o cristão do futuro ou será um místico ou não existirá de fato. Se se entende por mística não estranhos fenômenos parapsicológicos, mas uma autêntica experiência de Deus que brota do centro da existência, então essa afirmação é muito justa e se tornará ainda mais clara em sua verdade e em sua relevância na espiritualidade do futuro. (RAHNER, 1994, p. 366)

A convivência harmônica entre as diversas expressões de espiritualidade citadas e a ação sempre nova do Espírito Santo na vida da Igreja e dos cristãos configurará a relação do ser humano inserido no contexto da pós-modernidade e o Deus vivo e verdadeiro.

Conclusão

A análise de uma determinada época quando realizada em época posterior é tarefa relativamente fácil, uma vez que se possui uma ampla quantidade de dados para que se possa inferir a importância deste ou daquele acontecimento, fato ou situação. Localizar um determinado trecho da história entre o seu período anterior e posterior capacita ao que estuda esse lapso de tempo a contextualização de seu trabalho. Isto é verdadeiro também em relação à história da espiritualidade e seu alcance. Para este artigo, no entanto, pensou-se em realizar um desafio maior que é conjecturar sobre a situação da espiritualidade cristã do mesmo período histórico relativo ao texto que se escreve.

Obviamente este artigo não possuía a pretensão de ser um exaustivo estudo sobre as várias expressões de espiritualidade localizadas em nossa época, mas alargar os horizontes em vistas de um estudo de maior dedicação em um futuro próximo, que possa contribuir para a compreensão de nossa época e das possibilidades que a espiritualidade cristã possa trazer ao ser humano pós-moderno.

Ao contrário de outras instituições o cristianismo tem sobrevivido ao dinamismo da história pela sua capacidade de se inculturar e encarnar o anúncio do Evangelho nas várias sociedades, épocas e situações. Neste ambiente pós-moderno, não obstante os vários desafios que se colocam em relação ao cristianismo, a força do Evangelho, pela ação do Espírito Santo, há de revelar também as necessárias respostas ao ser humano de nosso tempo.

Referências Bibliográficas

AMORESE, R. M.. **Pós-Modernidade e o desafio da Aliança**. Disponível em <http://www.monergismo.com/textos/pos_modernismo/pos_alianca.htm> Acesso em 01.10.2012

BARTH, W. L.. **Pós-Modernidade e Cosmovisão Cristã**. Disponível em <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1775/130>> Acesso em 01.10.2012

BATISTA, I. C. R.. **A busca pós-moderna pela espiritualidade: Um texto introdutório**. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/39836930/busca-pos-moderna-pela-espiritualidade>> Acesso em 01.10.2012

BERKENBROK, V. J.. **Identidade Religiosa na Pós-Modernidade - Perspectivas e desafios para a Evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado**. Disponível em <<http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=>

com_content&view=article&id=100:identidade-religiosa-na-pos-modernidade&catid=44:textos-seletos-artigos&Itemid=71> Acesso em 01.10.2012

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. 2.206 p.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: CNBB / Paulinas / Paulus, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***. Petrópolis: Vozes, 1966.

DE FIORES, Stefano. **A “Nova” Espiritualidade**. São Paulo: Paulus; Cidade Nova, 1999.

DE FIORES, Stefano. Espiritualidade Contemporânea. In: DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GUERRA, Augusto. História da Espiritualidade. In: DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

HARVEY, David. **Passagem da Modernidade à Pós-Modernidade**. Disponível em <<http://www.angelfire.com/sk/holgonsi/harvey1.html>> Acesso em 01.10.2012

JOÃO PAULO II, Papa. **Audiência de 02 de dezembro de 1998**. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_02121998_po.html> Acesso em 20.10.2012

LIBÂNIO, J. B.. **A religião no início do terceiro milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBÂNIO, J. B.. **Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais**. São Paulo: Loyola, 2004.

MOREIRA, A. S.. **Fé cristã e cultura Pós-moderna** in SCHIAVO, Luigi (org.). *Mística e pós-modernidade: culturas - sociedade - religião*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

NICOLAU, Francisco. **O Homem pós-moderno, Religião e Ética**. Disponível em <http://ethnic.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=35> Acesso em 01.10.2012

OLIVEIRA, H. A.. **O vazio e a vontade de sentido: uma análise da religiosidade pós-moderna**. Disponível em <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20100906171925.pdf> Acesso em 01.10.2012

PATRIOTA, K. R. M. P. **O fragmentado sujeito pós-moderno e a religião midiática.** Disponível em < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Patriota,%20Karla%20Regina.pdf>> Acesso em 01.10.2012

RAHNER, Karl. **Elementos de espiritualidade na igreja do futuro.** In: SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullo (org.). Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções. São Paulo: Paulinas, 1994.

SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullo (org.). **Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções.** São Paulo: Paulinas, 1994.

SILVA, J. P. **A Pós-modernidade como condição** in Teologia e Pós-modernidade. MARASCHIN, Jaci; PIRES, Frederico Pieper (org.). São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

SÍNODO DOS BISPOS. **XIII Assembleia Geral Ordinária: A Nova Evangelização para a Transmissão da Fé Cristã – *Instrumentum Laboris*.** Disponível em < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_po.html> Acesso em 16.10.2012

SPIDLÍK, Tomás. Teofânio, o recluso. In: BORRIELO, L. et al (org.). **Dicionário de Mística.** São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

Endereço do autor:

robert_jerusalem@hotmail.com

A dimensão espiritual do diálogo inter-religioso

Faustino Teixeira*

“O essencial é saber ver”
(Fernando Pessoa)

Resumo

O diálogo inter-religioso constitui um dos mais importantes desafios de nosso tempo. Não há horizonte possível de paz sem essa dinâmica de despojamento, atenção e abertura que acompanha o movimento de conversação com a alteridade. É um processo complexo, mas vivo, que envolve o mundo da interioridade neste trabalho magnífico de preparar e desbastar o campo pessoal para que o outro venha acolhido com dignidade. Um trabalho de mão dupla, exemplar, onde se procede a essencial troca de dons.

Palavras chave: Diálogo, Espiritualidade, Interioridade, Hospitalidade, Alteridade.

Abstract

Interreligious dialogue became one of the most important challenges of our time. There is no possible horizon of Peace without this divestiture dynamic, attention and openness, which accompanies this conversation movement with the alterity. It is a complex process, however alive, that involves the world of interiority in this magnificent work to prepare and prune the personal field so that the other may become welcomed with dignity. A two-way work, exemplary, where the essential gifts changes occurs.

Keywords: Dialogue, Spirituality Inwardness, Hospitality, Otherness

* Pesquisador do CNPq e consultor do ISER Assessoria (Rio de Janeiro); professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (Minas Gerais)

Introdução

O pluralismo religioso é um fato incontornável de nosso tempo. As diferenças estão aí, por toda parte, a convocar novas perspectivas de conversação e entendimento. É um tempo de mobilidade maior, onde o contato entre as pessoas de crenças diversificadas vem intensificado. As distinções religiosas tornam-se mais imediatas num mundo de fronteiras frágeis. Como indica Clifford Geertz, “as diferenças de crenças, às vezes mais radicais, são mais diretamente visíveis, com frequência crescente, e mais diretamente encontradas: prontas para a suspeita, a preocupação, a repugnância e a altercação” (GEERTZ, 2001, p. 158).

Essas diferenças podem, porém, suscitar reconciliação e diálogo. É o grande desafio de nosso século XXI. Enquanto o século anterior deixou como herança um perigoso “estado de inquietação”, com índices de violência assustadores, o século que se inicia traz como possibilidade um caminho dialogal alternativo. Em lugar do “choque de civilizações”, abre-se a perspectiva do “intercâmbio e diálogo entre elas”. É mediante a parceria e conversação que as culturas e religiões afirmam-se mais profundamente como si mesmas. O caminho está no empreendimento cooperativo, como tão bem sublinhou Edwar Said:

Parece-me que, se não enfatizarmos e fomentarmos o espírito de cooperação e intercâmbio humanístico - e aqui falo não de deleite desinformado e entusiasmo amadorístico pelo exótico, mas de um profundo compromisso existencial e trabalho em prol do outro -, vamos acabar batendo no tambor estridente e superficial da defesa de “nossa” cultura contra todas as demais (SAID, 2003, p. 330).

Acreditar no diálogo não é escamotear as dificuldades reais de entendimento entre os povos e as religiões. A imagem que ainda vigora em nosso tempo é a das afirmações identitárias rígidas, de um mundo marcado pela diabolização do outro e pela irradiação dos nacionalismos mortíferos. Mas há que buscar horizontes alternativos, de ampliação da visão e de exercício de um cuidado singular com os outros, em sua diferença irreduzível e irrevogável. Há que ampliar as cordas para suscitar um novo conhecimento e abertura dialogais. Ou cultivamos esse conhecimento mútuo ou terminamos “isolados num mundo beckettiano de solilóquios em choque” (GEERTZ, 2001, p. 82).

O pluralismo religioso vem sendo cada vez mais vislumbrado como um valor irrevogável. Deixa de ser reconhecido como um fenômeno conjuntural passageiro, um fato provisório, para ser percebido na sua riqueza, como um pluralismo de princípio ou de direito. Torna-se uma “realidade cognitiva” que delinea a forma como percebemos nós mesmos e os outros. Aqueles que se fixam no conhecimento restrito de sua própria tradição religiosa não a conhecem em profundidade, pois a presença do “desvio” do outro, em sua alteridade singular, faculta uma melhor inteligência de nossa identidade.

O pluralismo religioso, enquanto realidade fundamental, “tem invadido, explodido e transformado o mundo religioso de muitos de nós - por meio do olhar, da voz e do toque de um Outro religioso que é parte das nossas vidas” (KNITTER, 2010, pp. 48-49).

Essa diversidade nos envolve por todos os lados e guarda consigo “potencialidades secretas”, abrindo espaços inusitados para o exercício novidadeiro de uma vida comum incrementada pela dinâmica da generosidade. A presença provocadora da diferença e da alteridade amplia o campo das possibilidades e faculta o real exercício de uma conversação enriquecedora.

O encontro entre as religiões torna-se um imperativo humano de nossos dias. O diálogo aparece como um desafio singular para captar e compreender a extraordinária diversidade das tradições religiosas, bem como deixar-se enriquecer por ela. Nenhuma religião consegue exaurir o campo da experiência religiosa humana, sempre aberta a novas significações. As religiões não são “mônadas isoladas” e destacadas da dinâmica plural do real. Elas inserem-se numa teia complexa de relações e aprendizados, que relativiza as seduções particularistas. E os místicos assinalam, com acerto, que os desacordos que dividem as religiões e os seres humanos ocorrem pelo apego à superficialidade dos nomes e das formas. Se houvesse maior atenção à dinâmica de profundidade que as aproxima e envolve, o entendimento e a paz seriam alcançados (RÛMÍ, 1990, p. 516).

1. O mistério e sedução da alteridade

O diálogo inter-religioso envolve sempre a relação entre interlocutores diferentes, num processo construtivo voltado para o conhecimento mútuo e o enriquecimento recíproco. O diálogo não pode prescindir da identidade e da firmeza de posição, mas pressupõe igualmente a consciência da vulnerabilidade, da disposição de abertura diante de um enigma que ultrapassa as particularidades. Envolve um movimento de recolhimento de si “para deixar valer o outro”. O outro humano é um patrimônio de mistério que se revela a cada momento, deixando sempre adiante uma virtualidade a ser captada. A alteridade desconcerta e seduz. Ela traduz o mistério da *maravilha*, que é fascínio e admiração. É quando a alteridade apresenta-se de maneira substantiva e se dá o “impacto com o outro, com a sua indeduzível e improgramável presença” (FORTE, 1999, p. 60). É essa admiração que faculta estupor e aciona uma provocação inédita de desarme e abertura.

A presença do outro suscita não apenas maravilha, mas também *agonia*, na medida em que sua presença nos desconcerta e nos desvia do caminho seguro até então trilhado. É a outra face da dinâmica da alteridade, que nos faz viver a experiência do limite e da fronteira. É agonia na medida em que nos convoca a viver a radicalidade de um exercício de fronteira, um embate com um irredutível que remove as entranhas intelectuais e afetivas. Trata-se de uma convocação dolorosa a romper com as defesas e alongar as cordas, quebrar os preconceitos e aceitar o desafio da abertura às surpresas que acompanham o advento do outro.

O outro permanece, porém, resguardado por um “mistério pessoal intransponível”, *mysterium tremendum*, que expressa uma experiência de mundo que é única. Há um silêncio que não pode ser ocupado por ninguém, que escapa ao alcance da linguagem, mas um silêncio que convida, pois é também um *mysterium fascinans*. O diálogo traduz o movimento de aproximação e encontro entre dois mundos distintos. Ele provoca o alargamento de espaços e a expansão das individualidades, deixando sempre em todos os que o realizam uma “marca” diferencial:

Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo (...). O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou (GADAMER, 2002, p. 247).

2. O diálogo como apropriação de novas possibilidades

O diálogo inter-religioso envolve uma conversação delicada e desafiadora entre interlocutores distintos, animados por convicções fundadas, que buscam encontrar “semelhanças na diferença”. Não se trata de demandar uma realidade que apague ou escamoteie as distinções, mas de apropriar-se de novas possibilidades. Há que estar autenticamente animado pela vontade de entrar em conversação com o outro, e isso é inquietante, pois exige do sujeito a disposição de “arriscar toda sua autocompreensão atual” ao disponibilizar-se a levar a sério a perspectiva do outro, que também exige para si o reconhecimento de sua autenticidade e verdade.

Não há como sair ileso de um diálogo verdadeiro. Todos saem modificados. Em qualquer conversação dialogal, ou diálogo dialógico, os interlocutores encontram-se diante da possibilidade de uma mudança, que pode ser mais radical, como indica o termo religioso “conversão”, ou menos intensa, mas também singular, quando ocorre a apropriação de uma nova possibilidade para o sujeito: o que para ele era antes diferente ou estranho, torna-se agora verdadeiramente possível (TRACY, 1997, p. 142-143).

Num dos documentos mais abertos do magistério católico, *Diálogo e Anúncio* (DA), do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, assinala-se que o diálogo inter-religioso é autofinalizado, tendo em si mesmo o seu próprio valor. Indica-se que o seu objetivo fundamental é a “conversão mais profunda de todos para Deus”. No processo de interlocução criadora pode, porém, ocorrer uma decisão de mudança radical. E reportando a um documento anterior, sobre o Diálogo e Missão, do Secretariado para os não-cristãos, assinala-se: “Nesse processo de conversão, ‘pode nascer a decisão de deixar uma situação espiritual ou religiosa anterior, a fim de se dirigir

para outra'". O diálogo sincero requer, por um lado, o reconhecimento da existência das diferenças e, pelo outro, o profundo respeito pela convicção das pessoas e sua livre decisão em conformidade com a consciência (PONTIFÍCIO Conselho, 1991, n. 41. Ver também: SECRETARIADO, 2001, n. 37).

É verdade que o diálogo profundo exige dos interlocutores a prontidão para "se deixar transformar pelo encontro" (DA 47). Mas o diálogo requer que os parceiros entrem em conversação mantendo a integralidade de sua própria fé. Há que respeitar e amar a própria tradição de pertença, sentir-se domiciliado. Ao "autorrespeito genuíno" soma-se o desafio imprescindível da "autoexposição ao outro". E isso não significa ceder a um "pluralismo frouxo de privacidades", mas deixar-se interpelar pela verdade do outro. Como assinala David Tracy, "cada autoidentidade, no autorrespeito por sua própria particularidade, irá descobrir de maneira nova a si própria ao liberar-se para a autoexposição no diálogo com os outros. Parece assegurado que cada um será modificado por esse diálogo" (TRACY, 2004, p. 567).

3. Espiritualidade e abertura dialogal

Há uma importante dimensão espiritual do diálogo inter-religioso que vem sendo destacada por autores que trabalham o tema. Em sua reflexão pioneira, Raimon Panikkar assinala que o encontro genuíno entre as diversas religiões não pode acontecer sem essa indispensável dimensão espiritual e mística:

Sem uma certa experiência que transcende o reino mental, sem um certo elemento místico na própria vida, não se pode esperar superar o particularismo da própria religiosidade, e menos ainda ampliá-la e aprofundá-la, ao ser defrontado com uma experiência humana diferente (PANIKKAR, 1996, p. 156).

A espiritualidade, entendida como caminho para atingir a experiência suprema da Realidade, torna-se um fator essencial para o exercício dialogal. É ela que fornece o tônus fundamental para a nossa ação no mundo e qualifica o nosso procedimento.

A espiritualidade é como uma "carta de navegação" no mar da vida do homem: a soma dos princípios que dirigem o seu dinamismo para "Deus", dizem alguns; para uma sociedade mais justa ou para a superação do sofrimento, dizem outros. Podemos, então, falar de espiritualidade budista, ainda que os budistas não falem de Deus; e também de uma espiritualidade marxista, embora os marxistas sejam alérgicos à linguagem religiosa. O conceito, assim tão amplo, exprime melhor uma qualidade de vida, de ação, de

pensamento etc., não ligado a uma doutrina, confissão ou religião determinada, ainda que seus pressupostos sejam facilmente reconhecíveis (PANIKKAR, 2010, p. 24).

É a sensibilidade espiritual que desoculta a dimensão de profundidade, onde habita o “ponto luminoso” que dá razão e sentido ao nosso ser. Animados por ela conseguimos despertar para a “infinita Realidade que existe dentro de tudo que é real” (MERTON, 2001, p. 10). Importantes místicos das tradições islâmica e cristã identificaram esse “ponto” (*nuqta*) como o centro nevrálgico da esfera da unidade (RUSPOLI, 2005, pp. 148 e 264; MASSIGNON, 1975, p. 26; MERTON, 1970, pp. 151, 175 e 183). Trata-se de um “ponto cego e suave”, um “ponto virgem” que expressa a misteriosa presença do Mistério em nós, recolhido em nosso mais íntimo rincão, como centelha que ilumina o olhar. É o ponto que está na base de todas as luzes, cores e silêncio e preside a dinâmica de nosso ser. O impulso espiritual possibilita-nos captar essa presença e irradiá-la em nossa vida. É necessário e essencial, como diz o poeta, “saber ver”, mas isso exige uma “aprendizagem de desaprender”, a superação da perspectiva egocêntrica que domina a nossa trajetória. As mesmas coisas estão sempre aí, mas nem sempre são motivo de nossa atenção. O olhar atento é capaz de desocultar uma dimensão completamente diversa, um sentido oculto e o sentimento vibrante do real. Esse ponto privilegiado e singular está sempre aí e pode ser percebido a cada momento, desde que haja clima para a sua recepção. O místico francês, Teilhard de Chardin, identificou-o como um “centro móvel”, que favorece “a eterna descoberta e o eterno crescimento”:

Quanto mais cremos compreendê-lo, mais Ele se revela outro. Quanto mais pensamos possuí-lo, mais Ele se recua, atraindo-nos para as profundezas de si mesmo. Quanto mais nos aproximamos dele, por meio de todos os esforços da natureza e da graça, mais Ele aumenta, em um mesmo movimento, sua atração sobre nossas potências e sobre a receptividade dessas potências ao encanto divino (CHARDIN, 2010, p. 115).

O acesso a esse “ponto luminoso”, que pode também ser identificado com o centro do coração, se dá através do desapego e do desprendimento. Esse é o caminho essencial para o encontro com a realidade em sua densidade verdadeira. E, curiosamente, o desprendimento não significa um abandono das coisas ou distanciamento da realidade, mas um adentramento mais fino em sua espessura. As coisas, uma vez percebidas com a ocular de quem sintonizou-se com o “ponto luminoso”, são apaixonadamente amadas em sua grandeza. E isso vale também para as religiões, que passam a ser percebidas em sua peculiaridade e riqueza, como um patrimônio espiritual.

Ao despojamento segue-se a abertura do coração. Não se adentra nos segredos divinos senão mediante o despojamento e a purificação. Seguindo as pistas abertas pela tradição mística sufi, o coração (qalb) é o órgão por excelência da percepção mística, o “ponto de impacto dos acontecimentos espirituais” e o “lugar do segredo divino” (MASSIGNON, 2009, pp. 309-310). A própria raiz da palavra em árabe, Q-L-B, indica a ideia de “receptáculo” ou “suporte” das diversificadas epifanias divinas. O coração está animado por uma infindável capacidade de captar e acolher formas e imagens. É um órgão plástico por excelência, de pulsação contínua, capaz de inversões, mudanças e flutuações inusitadas, como traduz um outro termo derivado da mesma raiz: *taqallub*. Em clássico poema, Ibn ‘Arabî assinala:

*Meu coração está aberto a todas as formas:
É uma pastagem para as gazelas,
E um claustro para os monges cristãos,
Um templo para os ídolos,
A Caaba do peregrino,
As tábuas da Torá,
E o livro do Corão.
Professo a religião do Amor,
Em qualquer direção que avancem Seus camelos;
A religião do Amor
Será minha religião e minha fé (IBN ‘ARABI, 1996, p. 95)¹.*

As teofanias divinas sucedem-se e modificam-se constantemente. A cada segundo o coração capta imagens diversificadas da presença do Mistério sempre maior. E em sua plasticidade é capaz de acolher com generosidade esse dom da diversidade. São manifestações que expressam aspectos diferenciados da Verdade divina. Não há, porém, como conter e exprimir essa Verdade em sua totalidade. Daí a necessidade permanente de manter aberta a porta da percepção. Não há porque fixar-se numa única tradição religiosa, excluindo a possibilidade do enriquecimento advindo da relação e do diálogo com o diferente. Ligar-se dessa forma exclusiva a um credo particular é deixar escapar bens preciosos².

¹ Para o aprofundamento desse tema ver: IBN ‘ARABÎ. Le livre des chatons des sagesses. Tome premier. Beyrouth: Al-Bouraq, 1997, pp. 318-319 e 328-338; SOUZA, Carlos Frederico Barboza. A mística do coração. A senda cordial de Ibn ‘Arabî e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010, pp. 248-253.

² Tanto Al Hallaj como Ibn ‘Arabî alertam para o risco de fixação numa única tradição religiosa, negando o aprendizado que pode ser obtido com as outras religiões. A negação desse aprendizado traduz, na verdade, a negação de imensos bens que procedem do “Princípio fundamental” que preside e anima todas essas tradições. Ver a respeito: HALLÂJ, Husayn Mansur. Diwân. Paris: Éditions du Seil, 1981, p. 108 (Muqatta’a 50); IBN ‘ARABÎ. Le livre des chatons des sagesses. Tome premier, p. 278.

Na medida em que se aprofunda em direção ao núcleo do coração, as representações tornam-se movediças, os nomes e formas superficiais vão perdendo sua couraça de impenetrabilidade e passam a ser enriquecidos pelo calor das diversas teofanias que brilham por todo canto. As religiões deixam de ser “mônadas isoladas” e passam a ser percebidas como “fragmentos” que participam de uma sinfonia singular, pontuada pela abertura e inacabamento. Nada mais problemático que o “encarceramento na aparência”. Há que avançar sempre para dentro, no âmbito da profundidade.

É nessa direção da interioridade que se realizam as experiências mais profundas e enriquecedoras do diálogo entre as religiões. É quando o diálogo torna-se mais profícuo, enquanto “enriquecimento recíproco e cooperação fecunda, na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem” (SECRETARIADO, n. 35). Um dos grandes mestres nesse âmbito foi Thomas Merton, que empreendeu um caminho de abertura inter-religiosa admirável. Num de seus últimos trabalhos, em torno do diálogo da experiência monástica, assinala que o monge “deve ser um exemplo vivo da realização tradicional e interior. Deve estar completamente aberto à vida e à nova experiência por ter utilizado integralmente sua própria tradição e a ter ultrapassado” (MERTON, 1978, p. 248). Na verdade, ao se penetrar com seriedade intensa na própria tradição religiosa, o buscador dá-se conta da riqueza ainda muito maior do mistério, que brilha também alhures. Essa interiorização permite um maior desprendimento e, sobretudo, liberdade. É um mergulho que disponibiliza para o outro, que mantém as portas e janelas abertas para a tradição e herança das experiências que acontecem em outras comunidades religiosas.

Nada mais letal, segundo Merton, do que o entrenchamento identitário, a afirmação individualista e autossuficiente da própria tradição. O caminho que ele propõe vai noutra direção, de abertura e aceitação dos outros:

Serei melhor católico, se puder afirmar a verdade que existe no catolicismo e ir ainda além (...). Se eu me afirmo como católico simplesmente negando tudo que é muçulmano, judeu, protestante, hindu, budista etc., no fim descobrirei que, em mim, não resta muita coisa com que me possa afirmar como católico: e certamente nenhum sopro do Espírito com o qual possa afirmá-lo (MERTON, 1978, p. 166).

Todos que no cristianismo ou em outras tradições religiosas trabalham na linha da perspectiva mística vão reforçando uma convicção cada vez mais clara de que quanto mais se aprofunda e se adentra na experiência religiosa, tornada possível na sua própria tradição, tanto mais cresce a consciência de que a Realidade experimentada não se limita à própria religião. No apogeu de sua reflexão teológica, Paul

Tillich intuiu de forma extremamente profunda essa questão ao indicar o caminho da *profundidade* como a condição essencial de ultrapassagem de uma particularidade limitada do cristianismo: não se trata de um caminho que leve ao abandono da própria tradição religiosa, mas de seu aprofundamento mediante a oração, o pensamento e a ação. Para ele,

na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ela se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-a a uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana (TILLICH, 1968, p. 173).

Em semelhante linha vai a reflexão de Mestre Eckhart num de seus sermões alemães, quando trata da importância da “límpida humildade” para o acesso ao “fundo de Deus”. E a surpresa para quem faz essa experiência é a percepção viva da força generosa do amor de Deus, que brilha em todo canto:

As estrelas derramam toda sua força no fundo da terra, na natureza e no elemento da terra, produzindo ali o ouro mais límpido. Quanto mais a alma chega no fundo e no mais íntimo de seu ser, tanto mais a força divina nela se derrama plenamente e opera veladamente de maneira a revelar grandes obras, e a alma tornar-se-á bem grande e elevada no amor de Deus, que se compara ao ouro límpido (ECKART, 2006, p. 297 – Sermão 54-a).

Todo esse mergulho na interioridade faculta a tônica do amor, que potencializa a abertura do ser humano para a beleza de todas as coisas. Em viva sintonia com a perspectiva do Cântico dos Cânticos, Eckhart indica que “quando a alma flui totalmente em Deus, ela não sabe de mais nada a não ser de amor” (ECKART, 2008, p. 67 – Sermão 71). Igualmente Tauler, num de seus sermões, assinala que “é onde o vale é mais profundo que a água escorre de forma mais abundante” (TAULERO, 1997, pp. 418-419. *Beati gli occhi che vedono cio che voi vedete*).

Conclusão

No terceiro volume de sua trilogia cristológica, Edward Schillebeeckx acenou que a acolhida da diversidade está na essência mesma do cristianismo, sendo o seu fundamento o anúncio e prática do reino de Deus por Jesus (SCHILLEBEECKX,

1992, p. 218). A fidelidade autêntica a Jesus Cristo envolve a abertura para os outros. É Jesus mesmo que nos lança ao desafio radical da alteridade. Na verdade, “Jesus é o caminho que está aberto para outros caminhos” (KNITTER, 2010, p.108). As religiões, enquanto inseridas na história, são habitadas por ambiguidades que não podem ser apagadas. Elas estão no tempo e sofrem a dinâmica de sua limitação. Não há como considerar uma religião abrangentemente verdadeira. Utilizando uma expressão de Paul Ricoeur, elas são fragmentos, e cada fragmento “sugere unidade potencial, mas seu conjunto, não tendo nenhum horizonte comum, não se impõe como unidade: talvez fique à espera de uma unidade para o momento indiscernível” (DUQUOC, 2008, p. 88). Trata-se de uma sinfonia sempre adiada, pois a totalidade é inimaginável. Querer ocupar todo o espaço seria uma pretensão arrogante, ou mesmo ilusória. Todas as religiões estão confrontadas com limites bem definidos. Cada fragmento é convocado a aprofundar sua lógica, a respeitar seu intuito universal, mesmo sabendo que ele se encontra -ainda vazio “de todo conteúdo capaz de unificar o diverso religioso” (Ibidem, p. 170). A palavra mesma de Jesus constitui um alerta contra possíveis pretensões totalizantes, funcionando como uma admoestação contra a tentação de ultrapassagem de fronteiras que são precisas. É uma palavra que “convida cada fragmento a não ultrapassar suas fronteiras para incluir nele próprio a exterioridade” (Ibidem, p. 163). O Deus que Jesus anuncia é também um Deus de todos: “Ele é o ‘Pai do céu’. Não está ligado ao templo de Jerusalém nem a qualquer outro lugar sagrado. É o Pai de todos, sem discriminação nem exclusão alguma. Não pertence a um povo privilegiado. Não é propriedade de uma religião. Todos podem invocá-lo como Pai” (PAGOLA, 2010, P. 392).

(Artigo publicado na Revista Tempo Brasileiro, nº 183, out/dez 2010, pp. 45-56)

Referências Bibliográficas

CHARDIN, Teilhard. **O meio divino**. Petrópolis: Vozes, 2010.

DUQUOC, Christian. **O único Cristo. A sinfonia adiada**. São Paulo: Paulinas, 2008.

ECKHART, Mestre. **Sermões alemães 1**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____, **Sermões alemães 2**. Petrópolis: Vozes, 2008.

FORTE, Bruno. **Teologia in dialogo**. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HALLÂJ, Husayn Mansur. *Dîwân*. Paris: Éditions du Seil, 1981 (Muqatta 'a 50).

IBN 'ARABI. **L'interprète des désirs**. Paris: Albin Michel, 1996.

_____. **Le livre des chatons des sagesse**s. Tome premier. Beyrouth: Al-Bouraq, 1997

KNITTER, Paul F. **Jesus e os outros nomes**. São Bernardo do Campo: Nhandu Editora, 2010.

MASSIGNON, Louis. **La passion de Hallaj III**. Paris: Gallimard, 1975

_____, **Écrits mémorables II**. Paris: Robert Lafont, 2009.

MERTON, Thomas. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____, **Novas sementes de contemplação**. 2 ed. Rio de Janeiro: Fesus, 2001.

_____, **O diário da Ásia**. Belo Horizonte: Vega, 1978.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

PANIKKAR, Raimon. **La nuova innocenza 3**. Sotto il Monte: Servitium, 1996.

_____, **Vita e parola. La mia opera**. Milano: Jaca Book, 2010.

PONTIFÍCIO Conselho para o Diálogo Interreligioso. **Diálogo e Anúncio**. Petrópolis: Vozes, 1991.

RÛMÎ, Djalâl-od-Din. Mathnawî. **La quête de l'Absolu**. Paris: Rocher, 1990 (MII, 3680).

RUSPOLI, Stéphane. **Le message de Hallâj l'expatrie**. Paris: Cerf, 2005.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Umanità la storia de Dio**. Brescia: Queriniana, 1992.

SECRETARIADO para os Não-Cristãos. **A Igreja e as outras religiões** (Diálogo e Missão). São Paulo: Paulinas, 2001.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. **A mística do coração**. A senda cordial de Ibn 'A-

rabí e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.

TAULERO, Giovanni. **I sermoni**. Milano: Paoline, 1997.

TILLICH, Paul. **Le christianisme et les religions**. Paris: Aubier, 1968.

TRACY, David. **Pluralidad y ambigüedad**. Madrid: Trotta, 1997.

_____, **A imaginação analógica**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

Endereço do autor:

Rua Antônio Carlos Pereira 328

Condomínio Tiguera

36071-120 – Juiz de Fora – MG

Assembleia de Deus no Brasil e o diálogo inter-religioso

Adriano Sousa Lima*

Resumo

Este artigo tem como objetivo refletir sobre possibilidades do diálogo inter-religioso na maior denominação evangélica do Brasil: a Assembleia de Deus. O campo religioso brasileiro tem passado por profundas transformações nas últimas décadas, as quais, por sua importância social, religiosa, midiática, econômica e política, demandam investigações e elucidações acadêmicas. A expressão da fé cristã no Brasil acontece num contexto de pluralismo religioso e cultural que se apresenta como um grande desafio para a missão que a Igreja Assembleia de Deus tem de proclamar o Evangelho. Nesse contexto, o relacionamento entre essa denominação e as outras tradições religiosas assume formas que se contradizem como, de um lado, o denominacionalismo, o fundamentalismo, o sectarismo, o fechamento e, de outro lado, a busca de aproximação, de diálogo e de cooperação. Desse modo, constitui-se como importante tarefa verificar em que medida esse comportamento possibilita ou não o surgimento de uma abertura dessa denominação ao diálogo inter-religioso que favoreça a vida pacífica em comum com todas as religiões que convivem em terras brasileiras. Afinal, é vocação da Igreja testemunhar o Reino de Deus que ultrapassa em muito suas fronteiras e exige que todos sejam um.

Palavras-chave: Assembleia de Deus; Diálogo inter-religioso; Reino de Deus.

Abstract

This article aims to reflect on possibilities of interreligious dialogue in Brazil's largest evangelical denomination: the Assembly of God. The Brazilian religious field

* Doutorando em Teologia pelo Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, Campus Curitiba

has gone through profound changes in recent decades, which, it is so important in the areas of social, religious, media, economic and political, so then requires an academic research elucidation. The expression of Christian faith in Brazil takes place in a context of religious and cultural pluralism that presents a major challenge for the mission that the Assembly of God Church to proclaim the Gospel. In this context, the relationship between this denomination and the other religious traditions assume forms that contradict as, on one hand, denominationalism, the fundamentalism, the sectarianism, and closing , on the other hand , the intent to approach, dialogue and cooperation. On this way, it constitutes an important task to verify to what extent this behavior enables or not the appearance of an opening this denomination to the interreligious dialogue that makes it possible to have a peaceful life in common with all religions that coexist in Brazilian lands. After all, it is the Church's call to witness God's Kingdom which goes far beyond its borders and requires that all may be one.

Keywords: Assembly of God; Interreligious dialogue; Kingdom of God.

Introdução

A Assembleia de Deus (AD) é, há algumas décadas, a maior denominação evangélica do Brasil. Representam, segundo o Censo 2010, 35,6% dos 34.588.671 pentecostais, 29,1% dos 42.275.440 evangélicos brasileiros e 6,4% dos 190.755.799 de brasileiros, com 12.314.410 membros. O referencial teológico dessa Igreja é plenamente exclusivista.

O crescimento da AD aconteceu (e ainda acontece) num contexto de pluralismo religioso e cultural, o que constitui um grande desafio para essa denominação. O ambiente atual é diferente de 1910, quando praticamente só existia o catolicismo como expressão de religiosidade popular. O espiritismo não é mais caso de polícia e os cultos afro são reconhecidos como referencial religioso. Naquela época, a igreja Católica celebrava missas em latim, a igreja Luterana, cultos em alemão, a igreja Anglicana, em inglês e a única igreja pentecostal da época, a Congregação Cristã do Brasil, celebrava seus cultos em italiano.

A mudança no contexto religioso brasileiro exige mudança de paradigma na teologia assembleiana. O relacionamento com as outras tradições religiosas deverá passar de sectarismo, fundamentalismo e fechamento para uma busca de aproximação, diálogo e cooperação.

Para alguns, só um “milagre” tornaria possível a superação do desafio supramencionado. Ainda não é possível visualizar quando a AD de fato estará se abrin-

do para o diálogo com as outras religiões no Brasil sem finalidade proselitista. Esse “pessimismo” é justificado na medida em que a AD não aderiu ainda sequer ao ecumenismo¹. Porém, a mudança no contexto social e cultural também exige uma nova postura dessa denominação. Os traços que caracterizam as outras tradições religiosas devem ser respeitados e reconhecidos.

O presente trabalho está dividido em três partes. Na primeira, apresenta-se o contexto histórico da AD. Na segunda, são elencados os desafios para o diálogo inter-religioso nessa denominação e, na terceira parte, é apresentada a pneumatologia como fundamento para a abertura da AD ao diálogo inter-religioso. Afinal, a igreja impulsionada pelo Espírito Santo testemunha o Reino de Deus que ultrapassa em muito suas fronteiras e exige que todos *sejam um*.

1. O contexto histórico da Assembleia de Deus

A história da Assembleia de Deus tem início através do impulso de experiências místicas, com uma *revelação* do Pará aos suecos, embora já existissem pastores da Suécia naquele Estado. A crise da borracha contribuiu para que os milhares de migrantes desempregados retornassem para seus lugares de origem, o que foi fundamental para o desenvolvimento da igreja. Por um lado, os acontecimentos históricos estão em correlação indisfarçável com os fenômenos religiosos. Por outro lado, ambos se tornam zonas de encontro e mediação.

Nas primeiras décadas do século XX, aportam no Brasil os primeiros missionários oriundos dos Estados Unidos. Com a sensação de terem sido *chamados*, Daniel Berg e Gunnar Vingren chegam à capital paraense em 1910. Os missionários encontram um Brasil “tropical e abençoado por Deus”. Belém, no início do século XX, exportava borracha para várias partes do mundo. As diferentes religiões estavam instaladas na cidade. Na época, o catolicismo, os indígenas e os cultos afro já estavam vivenciando suas práticas religiosas por aqui. Os suecos encontram um país sincrético, mas também encontram igrejas protestantes, batistas, metodistas, presbiterianas e luteranas. O momento era de efervescência na economia e na religião. É nesse ambiente que Berg e Vingren começam a fazer reuniões de oração.

A diversidade religiosa presente no Brasil, especialmente na capital paraense, apresentou-se como grande desafio para o pentecostalismo. As igrejas protestantes e católicas perseguiram de forma veemente a “nova seita”. Esse fato é fundamental para compreender a postura atual dessa igreja, rejeitando até ser incluída no movimento ecumênico (o que foi superado pelo catolicismo e em parte pelo protestantismo).

Nos seus momentos iniciais, a AD teve um discurso de aversão (aversão à educação teológica formal, aversão à organização, aversão às práticas sociais etc.), o

¹ É o movimento da busca da unidade entre as Igrejas cristãs.

que influenciou negativamente sua postura ao longo dos seus 100 anos. As marcas do pentecostalismo eram glossolalia (falar em línguas estranhas como resultado de uma experiência chamada de batismo com o Espírito Santo), cura divina e forte escatologia ou uma escatologia literalista. A moral individual puritana predominava (e ainda predomina) no discurso assembleiano. Dessa forma, foi difundindo-se um pequeno grupo, que mais tarde seria considerado como um dos mais importantes fenômenos religiosos do século XX.

2. A questão socioeconômica

Conforme Alencar, conhecer um pouco do que era a Suécia antigamente nos ajuda a compreender a AD (ALENCAR, 2012, p. 82). A Suécia em 1910 tinha 5.522.403 habitantes, dos quais 75% eram de zona rural. Era um país agrícola e falido, um país estagnado com pouca diferenciação social. Esse era o ambiente onde viviam os missionários. Os suecos de 1910 eram pobres. Não tinham dinheiro para investir em terrenos, livros, cursos, professores etc.

Já no Brasil, por exemplo, Berg trabalhava durante o dia para pagar o curso de português para Vingren. Esse contexto ajuda a compreender que a aversão ao intelectualismo não era gratuita (embora também não se justificasse). A situação socioeconômica era desfavorável, o que não acontecia, por exemplo, com os missionários protestantes que eram enviados com dinheiro para investimento.

3. A questão sociopolítica

Algum conhecimento do contexto político em que a AD nasceu e se desenvolveu é fundamental para entender um pouco do seu conservadorismo. Para Alencar, o estilo de liderança do então presidente, Getúlio Vargas (1882-1945), definitivamente influenciou a AD (ALENCAR, 2012, p. 85). O conservadorismo assembleiano espelhou-se na centralização personalística da figura de Getúlio. Durante seus primeiros anos, a AD apresentou um estilo moderno na sua comunicação. Mas, no final de 1950, ela era uma igreja conservadora e resistente a mudanças. O sociólogo assembleiano Gedeon Alencar percebeu com perspicácia certo “getulismo” no modelo de liderança da AD. Nesse caso, percebe-se como se formaram alguns traços característicos dessa igreja, como, por exemplo, seu fechamento, principalmente no que diz respeito às outras tradições religiosas.

4. A questão teológica

A AD nasceu no espaço entre a primeira e a segunda guerra mundial. Daí o motivo da adoção de uma forte escatologia literalista. O outro tema que sempre se estabeleceu nos meandros assembleianos foi a pneumatologia (embora tal pneumatologia

nunca tenha considerado o Espírito como promotor da unidade). Dessa forma, esses dois temas, mais a cura divina, eram as marcas do pentecostalismo nos seus primeiros anos. Ao lado desses, segue-se uma interpretação literal da Bíblia. Esse fator também foi (e ainda é) preponderante para o fechamento assembleiano frente aos temas ligados à política, ao conservadorismo, ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso.

5. Desafios para abertura ao diálogo inter-religioso

Após uma brevíssima síntese do contexto histórico em que nasceu e cresceu o pentecostalismo brasileiro, elencamos alguns desafios que a AD deverá enfrentar para uma abertura ao diálogo inter-religioso².

O Brasil, após o primeiro centenário da AD, exige uma nova postura de sua maior igreja evangélica. Os assembleianos, por sua vez, precisam afirmar a identidade pentecostal num país culturalmente e religiosamente multifacetado. Isso pressupõe um novo olhar em direção ao outro. Se a maior igreja evangélica brasileira deseja uma identidade profunda, ela necessita urgentemente encarar os desafios que lhe são postos pela “modernidade líquida”.

6. A interpretação das Escrituras

A Bíblia é lida e interpretada predominantemente de forma literal no meio pentecostal. Um novo método de interpretação das Escrituras é o primeiro grande desafio que a AD precisa enfrentar para a abertura ao diálogo inter-religioso. A mensagem bíblica deve ser traduzida para uma linguagem atualizada e compreensiva ao homem pós-moderno. Se a crise do cristianismo em grande parte é uma crise de linguagem, eis aí uma tarefa missionária. A compreensão profunda da mensagem bíblica é pressuposto indispensável para uma identidade pentecostal refletida.

Num país multicultural e plurirreligioso como o Brasil, não é mais suficiente dizer que a Bíblia é “a inerrante, infalível e completa palavra de Deus”. É necessária uma atualização na linguagem. A compreensão adequada, por sua vez, amplia os horizontes e nos faz olhar a realidade de forma diferente, possibilitando abertura ao outro. Parafraçando o teólogo Paul Knitter, a primeira razão pela qual os assembleianos devem estar abertos ao diálogo inter-religioso é bastante evangélica: porque é o que diz a Bíblia. Na concepção de Knitter, “a imagem do verbo de Deus encontrando voz ativa antes e depois do Jesus histórico foi percebida nos primeiros séculos da Igreja pelos primeiros teólogos, chamados *pais da Igreja*; eles claramente reconheceram que a capacidade e o desejo de Deus de exprimir-se não podem limitar-se aos círculos cristãos” (KNITTER, 2008, p.63).

² Essa proposta certamente é vista como heresia nos meandros assembleianos e somente quem acredita em “milagres” pode imaginar que um dia a AD se disponha a ser uma igreja aberta ao diálogo inter-religioso.

7. Engajamento no mundo

O teólogo (assembleiano) brasileiro David Mesquiate (MESQUIATI, 2013 p.38) afirmou a necessidade de uma igreja realmente engajada nas questões sociais. Ainda hoje se ouve em alguns templos da AD pregações afirmando que “esse mundo jaz no maligno”. A ênfase na escatologia puramente triunfalista e milenarista tem sido o fundamento da pregação pentecostal e a causa da despreocupação com as questões deste mundo. Concordamos com César Moisés de Carvalho (CARVALHO, 2010 p.28) que o movimento pentecostal esqueceu-se de dizer que os cristãos têm uma responsabilidade muito grande em relação à Comissão Cultural, que nada mais é do que nossa obrigação no cuidado com o planeta.

A Assembleia de Deus tem dívida alta com a sociedade brasileira no que diz respeito ao seu comprometimento com as questões sociais. A AD já é a maior igreja evangélica brasileira há algumas décadas, mas tem feito pouco pelo país em termos concretos. A igreja será verdadeiramente seguidora de Jesus no momento em que se comprometer com a sociedade. A AD precisa rever e atualizar seus conceitos. O verdadeiro *pentecostes* é aquele que está engajado e comprometido com a transformação da sociedade atual. Esse é o verdadeiro e urgente avivamento do qual essa igreja precisa.

A violência religiosa, banalizada em forma de exclusivismo radical, egocentrismo, superioridade e opressão, tem feito muitas vítimas neste país. A certeza de que o diálogo é o caminho para superação do preconceito com as outras religiões é o motivo da intuição deste trabalho. O diálogo é a missão que a igreja precisa praticar. Esse é o desafio que o novo contexto apresenta à AD. Um desafio missionário.

A pessoa de Jesus de Nazaré é exemplo de comprometimento com uma sociedade mais justa. A vida de Jesus foi caracterizada pelo serviço, diálogo e respeito ao diferente. No homem de Nazaré, não encontramos arrogância, prepotência, superioridade ou opressão. O estudo aprofundado da cristologia abre caminhos mais fecundos que respeitam as exigências de um diálogo profundo com o diferente, o que enriquece a identidade.

O engajamento da igreja com o mundo reacende o compromisso com a transformação social e uma continuidade desafiadora e esperançosa entre o mundo e o reinado de Deus. Ser pentecostal é ser interpelado e comprometido com esse mundo.

8. O Espírito Santo como fundamento para o diálogo inter-religioso

A principal doutrina das AD é a pneumatologia. Essa igreja nasceu através de uma ação do Espírito Santo. O traço característico de um pentecostal é, sem dúvida, a glossolalia³. Conforme Alencar, com exceção da doutrina da contemporaneidade

³ Ato de falar em línguas estranhas como resultado de uma experiência chamada de batismo com o Espírito Santo.

dos dons do Espírito Santo, a AD não carrega mais elementos que lembram a antiga igreja (ALENCAR, 2010, p. 39). A atualização/contextualização da mensagem pneumatológica é o desafio posto às AD no Brasil hodierno.

Nesta terceira parte do artigo, o objetivo é relacionar a principal doutrina assembleiana com o paradigma emergente do diálogo inter-religioso e mostrar que ambos estão em harmonia.

9. A vitalidade espiritual das AD

Ao longo dos anos, a AD não ficou conhecida pelo rigor intelectual de seus líderes e menos ainda por superioridade teológica. Alencar lembra que a AD nunca teve um teólogo erudito, mas foi a igreja que mais cresceu (ALENCAR, 2010, p. 20). A valorização da pneumatologia é o fio condutor dessa Igreja. A manifestação dos dons espirituais é tida como prioridade na comunidade assembleiana. Nesse aspecto em particular, é bom lembrar que o Espírito Santo provoca união, e não dissensão. Nesse sentido, o pentecostalismo está diante de oportunidades ímpares de reflexão teológica.

Como uma igreja que sempre valorizou a pneumatologia, a AD precisa buscar a cada dia uma melhor compreensão do papel do Espírito Santo. A atuação permanente do Espírito Santo na vida de Jesus é uma chave hermenêutica fundamental para ampliar os horizontes pentecostais no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. A cristologia pneumatológica possibilita a compreensão de que existe revelação de Deus fora da esfera religiosa e cristã.

A teologia de P. Tillich está em sintonia com a cristologia pneumatológica. O teólogo alemão (que afirmou que gostaria de reescrever sua Teologia Sistemática na perspectiva da história das religiões) chama a atenção para que as religiões não esqueçam que as palavras que elas empregam, que todos os seus rituais e todas as suas instituições são símbolos do Divino e não o Divino em si mesmo. Os símbolos nunca conseguem captar tudo o que Deus é e deseja revelar (KNITTER, 2008, p. 71).

O Espírito Santo, cuja doutrina é fundamental para a AD, é, para Comblin, o promotor da unidade. É “a busca da unidade para além da maior multiplicidade”. E, de forma clara e concisa, Comblin afirma: “não existe nenhum caminho já traçado antecipadamente. O único caminho é o que o Espírito dispõe a cada instante, como que uma nova criação para cada um dentre nós. Não existe um caminho único; existem milhões de caminhos, e o Espírito Santo é a unidade de todos eles” (COMBLIN, 1982 p.78).

Dessa forma, a AD deve ser, a cada dia, uma igreja com mais vitalidade espiritual, deixando que o Espírito Santo lhe conduza pelos caminhos do diálogo com o outro, do respeito às outras tradições religiosas e de uma missão transformadora, e não proselitista.

10. O Espírito Santo e o diálogo inter-religioso

Não é muito insistir que o Espírito Santo é a força motivadora da AD. Por essa razão, o presente trabalho toma a pneumatologia como ponto de partida para fundamentar o diálogo inter-religioso na AD. A revelação que é dada pela Bíblia mostra que Deus é Espírito, e Ele não é dado somente à Igreja, mas à humanidade e a toda criação.

O Espírito que agiu de forma mística no início da AD em Belém do Pará não ficou restrito àquele espaço religioso, sendo o mesmo Espírito que produz vida sobre toda a criação. Conforme Bingemer (BINGEMER, 1993 p. 120) a vida é o ponto comum de onde o Espírito pode conduzir um diálogo entre diferentes religiões. O Espírito que produziu o avivamento da Rua Azuza, 312, em Los Angeles, no início do século XX, é o mesmo que deseja conduzir a AD pelos caminhos do diálogo inter-religioso nos dias atuais.

O Espírito Santo que impulsionou os missionários suecos, americanos e brasileiros para saírem anunciando o Evangelho por este Brasil deseja agora, no início do século XXI, que os assembleianos saiam de si mesmos e movam-se em direção aos outros. Saíam de seus interesses proselitistas e se tornem uma igreja aberta, comprometida com o bem comum.

O Espírito Santo que conduziu os assembleianos em momentos místicos (baptismos no Espírito Santo, tendo como evidência o falar em línguas) quer, no momento presente, levar os mesmos assembleianos para fora de suas categorias doutrinárias, de seus conceitos e preconceitos mais profundos, para fora de seus “castelos de verdades”, a fim de conduzi-los para experiências mais profundas com os outros.

O Espírito Santo, que usou Berg e Vingren para pregar o evangelho na bela capital paraense, agora quer usar a nova safra de assembleianos para anunciar e fazer acontecer a crença mais fundamental, comum a todos os seres humanos: a fé na vida, o maior de todos os dons, o bem mais precioso.

Dessa forma, o Espírito Santo convida a maior igreja evangélica brasileira para repensar seus conceitos de missão e salvação. A missão integral e transformadora que pelo Espírito produz vida com abundância a todos os seres humanos é o novo paradigma da teologia da missão. E, nesse novo paradigma, o Espírito Santo (que é Deus) não está preso a nenhuma igreja em particular, mas está *em missão*, atuando nos membros de outras tradições religiosas e influenciando-os de maneira misteriosa. Deus não pertence a nenhuma tradição religiosa, mas se doa ao máximo em todas elas. Como bem lembra o teólogo americano (e assembleiano) Amos Yong, “as religiões não são acidentes da história, mas instrumentos de trabalho do Espírito Santo, a partir dos propósitos divinos no mundo” (YONG, 2005 p. 236).

A igreja evangélica Assembleia de Deus é convidada pelo Espírito Santo a contribuir para o desenvolvimento e transformação da sociedade brasileira através do

testemunho e do serviço, da coerência e da convicção da proclamação do Evangelho, da humildade para unir-se às outras tradições religiosas neste país, em diálogo profundo, e juntas seguirem no que Jesus mandou: construir o Reino de paz e de justiça.

Conclusão

A tese do teólogo alemão Hans Küng de que não haverá paz no mundo se não houver paz entre as religiões, e que só haverá paz entre as religiões se elas dialogarem entre si, constitui um grande paradigma nos dias atuais. A AD, que nasceu em um contexto de espiritualidade conversionista, deverá ampliar seu horizonte de compreensão e enfrentar uma nova categoria espiritual: o diálogo inter-religioso.

A AD, que sempre anunciou com muito entusiasmo o Deus da vida, deverá se unir com as demais tradições religiosas e assumir conjuntamente desafios maiores, as causas humanas que são também as causas de Deus. A verdadeira espiritualidade exige esse comprometimento rumo a uma melhor convivência humana.

O intuito do presente artigo foi mostrar que não é mais possível pensar a espiritualidade fora do imenso desafio levantado pelo diálogo inter-religioso, que é também o desafio inelutável da nossa fé. Conforme assinalado anteriormente, a compreensão do pentecostalismo e a construção da identidade assembleiana não são possíveis prescindindo das demais religiões. A identidade assembleiana afirmar-se-á na relação de diálogo, cooperação e mútuo enriquecimento.

A AD deverá viver a fé em tempo de diálogo inter-religioso e, por isso mesmo, precisa se abrir para a compreensão de um Deus relacional, e não exclusivo. A AD não poderá se fechar em certezas definitivas, mas compreender que a Verdade última é patrimônio de Deus. Portanto, o diálogo inter-religioso é uma questão de sobrevivência, de espiritualidade, de vida, de avivamento e de salvação. Fora desse diálogo, não há salvação possível, não há avivamento genuíno. “Aviva, ó Senhor, a tua obra!”

Referências Bibliográficas

ALENCAR, Gedeon. **Assembleias brasileiras de Deus: Teorização, história e tipologia**. Tese de doutorado defendida na PUC-SP em 2012.

_____. **Assembleia de Deus – origem, implantação e militância (1911-1946)**. São Paulo: Arte Editorial, 2010.

BINGEMER, Maria Clara. “**A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais**” In: Teixeira, Faustino (org). *Diálogo de pássaros*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 111-122.

CARVALHO, César Moisés. **Artigo: Preparando a Escola Dominical do segundo século** das Assembleias de Deus – Identidade e Relevância por ocasião do 6º Congresso Nacional de Escola Dominical.

COMBLIN, José. **O tempo da ação: ensaio sobre o Espírito e a história**. Petrópolis: Vozes, 1982.

KNITTER, Paull. **Introdução às Teologias das Religiões**. (tradução de Luiz Fernando Gonçalves) 1ªed. São Paulo: Paulinas, 2008.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo. Em busca dos pontos comuns**. São Paulo: Verus, 2004

MESQUIATI David. **Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa** (dissertação de mestrado) São Leopoldo, EST: PPG, 2010.

_____. **Repensando a identidade pentecostal**. Conferência ministrada por ocasião do Congresso Latino Americano de estudos pentecostais de 6 – 8 dezembro de 2011.

_____. **“Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: um chamado à transformação social”**. In: OLIVEIRA, D. M. (org). Pentecostalismo e transformação social. São Paulo, Fonte, 2013, p. 36-63.

YONG, Amos. **The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology** (2005).

Endereço do autor

adriano.lima.66@hotmail.com

Experiências de diálogo inter-religioso: Catolicismo, candomblé e umbanda

Juracindyr Azevedo Araujo*

Resumo

Em nossa sociedade, temos variedade de religiões e, cada vez mais, multiplicam-se as comunidades religiosas de diversas naturezas. Aprender a conviver com todas é um desafio e uma necessidade. A intolerância não ajuda a convivência harmoniosa, respeitadora e valorizadora dos dons de umas e outras. O pluralismo é uma realidade dentro da nossa religião. São alternativas religiosas dentro da experiência do sagrado, são caminhos, com sua realidade plural. O pluralismo das religiões não é algo problemático ou um mal a eliminar. É uma atitude de abertura. É dom de Deus ao povo. É riqueza multiforme de Deus. A Igreja Católica iniciou, a pedido do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, o Diálogo Inter-religioso Bilateral, Catolicismo e Candomblé, e, posteriormente, o diálogo trilateral, Catolicismo, Candomblé e Umbanda. O diálogo, se existe, precisa ser institucionalizado. Diálogo Inter-religioso, de respeito. É uma construção. Acolhimento da alteridade. Isso se fortalece pelo mútuo conhecimento, pela abertura mútua e pela busca conjunta da presença do Mistério transcendente a todas as religiões.

Palavras-chave: Pluralismo, Diálogo, Cooperação.

Abstract

In our society, we have a variety of religions and, more and more, religious communities of several natures multiply themselves. Learning to live together is a challenge and a necessity. The intolerance does not help to live in harmony with the respect and appreciation of others' gifts. Pluralism is a reality in our religion, being religious alternatives

* Presbítero Salesiano, Pedagogo, Psicólogo Clínico, Mestre em Educação, Membro do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso (Roma), Assessor da Pastoral Afro-brasileira da CNBB.

in the experience of the holy. They are ways with their plural realities. Recognizing the experience of the holy in that religion. The pluralism of religions is not something problematical or an evil to eliminate. It is an openness attitude. It is God's gift to the folk. It is multiform wealth of God. The Catholic Church started, because of a Pontifical Council to the Interreligious Dialogue request, the bilateral interreligious dialogue, Catholicism, Candomblé and Umbanda. If the dialogue exists, it needs to become institutionalised. A respectful interreligious dialogue. It is a construction. Reception of the alterity. It strengthens itself by the mutual knowledge, by the mutual openness and by the joint search of the transcendent Mystery presence in all religions.

Keywords: Pluralism, Dialogue, Cooperation.

Introdução

Vivemos hoje numa sociedade fragmentada e plural, em que a religião não é mais fonte primeira de sentido; em que as grandes instituições, inclusive eclesásticas, estão ora mais ora menos desacreditadas. Há excesso de ofertas religiosas e pseudo-religiosas de todo tipo: fazem mais sucesso as que apelam acima de tudo para a emotividade e propõem novos elementos sagrados. Por outro lado, há numerosas contribuições bem evangélicas dos tempos atuais a serem aproveitadas.

Hoje vivemos num mundo onde a religião muitas vezes desempenha mais o papel de cultura e força civilizatória do que propriamente de credo de adesão que configura a vida. Mais ainda: vivemos num mundo plural em todos os aspectos e termos. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas o terreno econômico e social, mas igualmente o político, cultural e religioso. Em nossos dias as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem de um lado o ateísmo, a descrença e/ou a indiferença religiosa e, de outro lado, várias religiões, antigas e novas que se entrecruzam e se interpelem reciprocamente. Essa pluralidade religiosa levanta para o Cristianismo algumas interpelações bastante sérias quanto aos conteúdos do depósito de sua fé. Para realmente dialogar num mundo plurirreligioso, os cristãos têm que estar dispostos a encontrar palavras novas para dizer coisas antigas e tradicionais e fazer-se entender.

Essa acolhida positiva da pluralidade revela uma ampliação do olhar e atesta a generosidade superabundante com que Deus se manifestou de muitos modos à humanidade e a resposta multiforme que os seres humanos deram à autorrevelação divina nas várias culturas. A diversidade não vem percebida como limite, mas como sinal dos dons ilimitados “escondidos” por Deus na criação e na história; um “patrimônio espiritual” que revela “todas as riquezas da sabedoria infinita.”

Nessa nova situação, como situar a religiosidade, religiões e culturas? É simples-

mente fazer de conta que tudo ao nosso redor continua em clima de cristandade? Queremos suscitar, com este texto, interesse, motivação e questionamentos. Hoje sentimos necessidade de rever não só nossas perguntas e respostas, mas até nosso modo de perguntar e responder: é a crise das epistemologias. Por circunstâncias várias, pode ser que uma resposta concreta demore a amadurecer. Num país de injustiça estrutural, isso significa, prioritariamente, apresentar dentro do tema a nossa prática em prol da justiça, junto aos oprimidos, que são os das comunidades negras; ou seja, reflexões e práticas para:

- remover eventuais obstáculos, preconceitos, resistências à caminhada “religiosa” em comunidade;
- deixar-se questionar, respeitando o questionamento dos outros;
- compreender e valorizar o fato religioso e suas expressões;
- criar um quadro de referências para perceber os riscos de tudo o que é humano, também nas religiões; que se aprenda a ver e admirar o que há de bom por toda parte e se aprofundem as opções religiosas para que haja compromisso transformador na sociedade.

O diálogo inter-religioso não é algo periférico ou secundário. É uma necessidade e um desafio. É o grande desafio que se apresenta hoje à Igreja, de modo particular neste mundo da globalização. O diálogo inter-religioso constitui neste início do século XXI um dos desafios mais imprescindíveis para a humanidade.

Estamos numa mudança de época. Podemos considerar a porta de abertura para a reflexão sobre o diálogo inter-religioso as palavras do Concílio Vaticano II, que diz, *Gaudium et Spes* (nº 22): “O que fica dito vale não só para os cristãos, mas para todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente”.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) teve uma importância decisiva nesta abertura dialogal, a começar pelo reconhecimento da dignidade inviolável da consciência de cada pessoa e do direito à liberdade religiosa. A liberdade constitui “a mais nobre prerrogativa da pessoa humana”. A carência desta consciência impede toda e qualquer dinâmica dialogal, pois o diálogo implica necessariamente o reconhecimento da reciprocidade em todos os níveis.

A Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* (sobre os caminhos da Igreja), do Papa Paulo VI, de 6 de agosto de 1964, no parágrafo 60, diz: “Não queremos deixar de reconhecer desde já, com respeito, os valores espirituais e morais das várias confissões religiosas não cristãs; queremos promover e defender, juntamente com elas, os ideais que nos podem ser comuns, no campo da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da sã cultura, da beneficência social e da ordem civil. Apontando a esses ideais comuns, o diálogo é possível do nosso lado; e não deixaremos de propô-lo, sempre que haja de ser bem aceito, num clima de respeito recíproco e leal”.

Abordaremos os seguintes aspectos: o contexto cultural; o diálogo inter-religioso e suas condições; objetivos, formas; visão positiva, experiência de diálogo trilateral: catolicismo, candomblé, umbanda e os desafios que o tema nos propõe.

1. Contextualizando

“A história da relação do catolicismo brasileiro com as religiões afro-brasileiras não é assim tão longa, se pensarmos a história como processo de longa duração”. A sociedade brasileira começa a perceber, inicialmente e dar alguma importância ao Candomblé, praticamente só no final do século XIX. Com a consolidação do sistema republicano no Brasil, a separação entre Igreja Católica e Estado vai ficando mais clara, mesmo que as duas instâncias continuem com ligações muito profundas. No que tange à religião, a República vai trazer a liberdade religiosa assegurada pela constituição. Na Igreja Católica, vai se acentuar uma posição diante das religiões afro-brasileiras que lembra o que já aparece no texto de Nina Rodrigues: “... que são esdrúxulas, banais, supersticiosas. E mais do que isso, as práticas dessas religiões começam a ser vistas e combatidas cada vez mais pelos católicos - talvez inclusive pelo crescimento delas -, mas não só por esses, como atentados à ordem pública, aos bons costumes, como exploração da ignorância religiosa das pessoas, como prejudiciais à saúde etc. Mesmo havendo liberdade religiosa, o código penal de 1890 (artigos 156, 157 e 158) proibia o chamado exercício da magia, do espiritismo e seus sortilégios. Bastava uma denúncia neste sentido para que o denunciado já pudesse ser enquadrado em algum desses artigos, mesmo que suas práticas fossem claramente religiosas” (BERKENBROCK, 2012, p.18).

Enquanto o combate às religiões afro-brasileiras era feito em nome da manutenção da ordem pública e da defesa dos bons costumes, essas não eram vistas em seu conteúdo religioso, porém, muito mais em sua forma de aparecer. Junto à ideia do combate a estas religiões como heresias há um avanço importante a ser notado: esses grupos começam a ser percebidos em suas propostas religiosas. E essas são classificadas como equivocadas ou errôneas. Na linguagem religiosa: são heresias. Essa compreensão vai começar a aparecer de forma tênue e vai aos poucos ganhando corpo até chegar ao seu auge na década de 1950, com as cruzadas nacionais contra essas manifestações religiosas, capitaneadas pelo franciscano Boaventura Kloppenburg. A linguagem desse combate é dirigida geralmente contra o Espiritismo, mas na prática das cruzadas, o combate é indistinto também contra a Umbanda e o Candomblé. Já em 1894, o bispo de Cuiabá, Dom Carlos Luiz D'Amour, numa carta pastoral, alertava sobre os erros do Espiritismo afirmando “que o Espiritismo é a pior de todas as superstições. É diabólico e herético” (NEGRÃO, 1996, p.55).

A proposta de diálogo no Brasil, a temperatura das cruzadas nacionais contra o Espiritismo, a Umbanda e o Candomblé ainda era alta quando da convocação, por parte da Igreja Católica, do Concílio Vaticano II. O próprio Boaventura Kloppenburg, ícone das cruzadas em defesa da fé católica, é convocado como perito do Concílio, e seus escritos de 1962 em diante vão mudar completamente de foco e introduzir a agenda do Concílio para o público brasileiro. Entre as muitas novidades trazidas pelas decisões do Concílio Vaticano II está a mudança de posição da Igreja Católica frente a outras religiões. A declaração *Nostra Aetate* (NA), sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, passa a considerar positivamente as religiões,

afirmando que, “por meio das religiões diversas, procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana” (NA, 1). Reconhecendo que todas as religiões – cada qual a seu modo – se esforçam para ir ao encontro da inquietação humana, “a Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões” (NA, 2) (BERKENBROCK, 2012, p.18).

A partir do Decreto *Unitatis Redintegratio*, na Carta Encíclica sobre o empenho ecumênico (Papa João Paulo II – 1995) e na Declaração *Nostra Aetate* (sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs), a Igreja Católica organiza a prática do diálogo inter-religioso. O Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, criado pelo Papa Paulo VI, em 1964, elaborou o Documento “Diálogo e Anúncio” e, no seu parágrafo 42, assim descreve o lugar do diálogo inter-religioso na missão evangelizadora da Igreja: “o diálogo sincero supõe, por um lado, aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou também das contradições e, pelo outro, respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência”.

A Conferência Nacional dos Bispos (CNBB) define diálogo inter-religioso como o diálogo e a manifestação de fraternidade com pessoas e instituições de outras religiões não cristãs. Indicam, assim, que os valores humanos, éticos e religiosos nelas, como também, em base à nossa fé, procuram fazer o bem a todos e trabalham juntos em projetos e ações de promoção do bem comum. A CNBB tem comissões de diálogo entre católicos e judeus, católicos e islâmicos, católicos e religiões afro-brasileiras.

Diálogo inter-religioso não é somente uma conversa entre amigos, não é somente o desejo de agradar o outro. Não é, muito menos, uma negociação, não é resolver um problema, encontrar uma solução. É enxergar e respeitar o “outro” em sua alteridade; *metodologicamente*, é preciso tentar também ver-nos a nós mesmos na perspectiva do “outro”. É o que alguns chamam de “estranhamento” do eu; outros, mais frequentemente, de “descentramento”, “didática dos pontos de vista” (negativos e positivos), tão bem aplicada na educação intercultural.

O diálogo inter-religioso é como uma peregrinação. Uma peregrinação no sentido de sermos convidados a sair de nós mesmos para ir ao encontro do outro, caminhar um pedaço de estrada com ele, para melhor conhecê-lo e, depois, há um risco, pois quando pergunto ao outro: “quem é teu Deus, e como tu vives tua fé?”, exponho-me à possibilidade de o outro me fazer a mesma pergunta. Portanto, sou também obrigado a responder. É, pois, uma peregrinação e um risco. De modo que esse diálogo seja realmente uma oportunidade contínua, estruturada, para evitar certa superficialidade.

O diálogo serve para compreender a verdade do outro, não deve ter a pretensão de mudar o outro na sua verdade. “O interlocutor deve ser coerente com as próprias tradições e convicções religiosas e ser disponível para compreender as do outro, sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos” (JOÃO PAULO II, 1991, n. 56).

Segundo o padre Elias Wolff, assessor da Comissão Episcopal para o Ecume-

nismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB, o diálogo inter-religioso só pode acontecer mediante três conversões: do coração, “ecumenismo é sentir o coração do outro com o teu coração”; conversão da inteligência, “é o diálogo da mente, que torna possível o diálogo doutrinal”; e conversão confessional: “possibilita os atos eclesiais e institucionais de reconciliação”. O diálogo é uma atitude de fé e uma atitude humana. Deus mesmo se manifesta na forma do diálogo, da relação, do encontro e da comunhão. O diálogo deve ser o pão nosso de cada dia. Dialogar a partir do que creio, quando o meu ato de crer torna-se diálogo.

O diálogo inter-religioso acadêmico não atinge o povo. Nas camadas populares, é o “ecumenismo do mutirão”, de gente que se ajuda material, física e espiritualmente, sem perguntar qual a igreja ou religião que o outro frequenta; do samaritano da parábola.

É preciso ficar claro que não queremos dizer que “todas as religiões são iguais”. Nós dizemos: “todos os que procuram a Deus têm a mesma dignidade”. Esse é o diálogo inter-religioso; não é, absolutamente, um sincretismo. Isso significa que todos os que procuram a Deus têm a mesma dignidade; portanto, devem gozar da mesma liberdade e do mesmo respeito.

2. Comissão bilateral catolicismo-candomblê

2.1 Gênese da proposta

No ano de 2005, a convite do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, aconteceu no Vaticano um encontro mundial das religiões. A CNBB foi convidada e, em seu nome, o Pe Jurandyr Azevedo Araujo, na ocasião, coordenador da Pastoral Afro-brasileira da CNBB (PAB), foi enviado como representante e falou sobre as religiões de matrizes africanas.

A proposta de uma possível Comissão Bilateral Candomblé-Católico nasceu durante a visita do Presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso¹, Mons. Michael Louis Fitzgerald, que participou de três reuniões em Salvador: uma no Mosteiro de Alto de Coutos com religiosos e religiosas, outra na sede da UNISSOES, com líderes de diferentes tradições religiosas e denominações cristãs, e a terceira foi uma oração inter-religiosa no terreiro “Ilê Axé Iya Nassô Okân” conhecido como Casa Branca, na Av. Vasco da Gama, no bairro Engenho Velho. Participaram representantes de várias casas de candomblê; da parte católica, participaram Mons. Fitzgerald, Pe. José Bizon, Pe. José Antônio Pecchia, SJ, Dom Josafá Menezes, Bispo Auxiliar de São Salvador, Pe. Clovis Cabral, SJ, Pe. Fidèle Katsan, MCCJ, Pe. Ernesto Mchota, MCCJ, e algumas religiosas. Todas as intervenções sublinharam a importância histórica do encontro e a necessidade de organizar outros encontros desse tipo. Mons. Fitzgerald, em nome da Igreja Católica Romana, reiterou a disposição que tem a Igreja de dialogar com as religiões, como compromisso assumido a partir do Concílio Vaticano II.

Como possibilidade de continuidade, pensou-se na criação de uma Comissão

Bilateral Candomblé-Católico, a exemplo do Diálogo Católico-Judaico. O Pe José Bizon, na oportunidade, encarregou o Pe. Fidèle Katsan de fazer uma proposta.

2.2 Motivação da proposta

Por que é necessária uma Comissão Trilateral Candomblé-Católico-Umbanda?

Há 50 anos, 28 de outubro de 1965, foi promulgada a Declaração *Nostra Aetate* (NA) sobre a relação da Igreja com as religiões. O documento acentua a importância do diálogo com as diferentes tradições religiosas, sem por isso deixar de anunciar o Cristo em que todos encontram a plenitude. (NA § 2). O documento faz uma análise positiva das tradições religiosas e exorta os católicos a empenharem-se, com prudência e caridade, no caminho do diálogo e da colaboração com os seguidores dessas religiões: “A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo ‘caminho, verdade e vida’ (Jo 14.6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas” (NA § 4). “Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os seguidores de outras religiões, dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores socioculturais que entre eles se encontram” (NA § 2).

3. Grupos Existentes

1. Salvador - Bahia: Iniciado em 2006 com alguns convidados pela Pastoral Afro-brasileira da Arquidiocese de Salvador, representantes do Candomblé, coordenado pelo Pe. José Bizon, da Comissão do Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, Pe. Jurandyr Azevedo Araujo, Assessor Nacional da Pastoral Afro-brasileira da CNBB, Pe. Fidèle Katsan, Coordenador da Pastoral Afro-brasileira da Arquidiocese de Salvador. Atualmente este grupo está sendo reorganizado.

2. São Paulo – Grupo Trilateral - Iniciado em 2011, com cinco representantes do Candomblé, um representante da Umbanda e seis da Igreja Católica, convidados pela

¹ O Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso (Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones) é um dicastério da Cúria Romana. No domingo da solenidade litúrgica de Pentecoste de 1964, o Papa Paulo VI instituiu um dicastério especial na Cúria Romana para relação com pessoas de outras religiões. Conhecido inicialmente com o nome de Secretariado para os não cristãos, em 1988 teve seu nome mudado e elevado à categoria de Pontifício Conselho. O Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso tem como finalidade a promoção do diálogo com outras religiões, em adesão ao espírito do Concílio Vaticano II, em particular na declaração *Nostra Aetate*. A partir dessa declaração, que está no cerne deste pontifício conselho, foram colocadas as seguintes diretrizes: promover a mútua compreensão, o respeito e a colaboração entre os católicos e os seguidores das outras tradições religiosas; encorajar o estudo das religiões; promover a formação de pessoas dedicadas ao diálogo.

Casa da Reconciliação e pela Pastoral Afro-brasileira da CNBB. O grupo reúne-se de dois em dois meses, na Casa da Reconciliação, coordenado pelo Pe. Jurandyr Azevedo Araujo da Pastoral Afro-brasileira da CNBB e pelo Pe. José Bizon, da Casa da Reconciliação.

3. Belo Horizonte – Gredir – Grupo Bilateral - Iniciado em 2012, com cinco representantes do Candomblé e cinco convidados da Igreja Católica, convidados e coordenados pelo Pe. Jurandyr Azevedo Araujo, da Pastoral Afro-brasileira da CNBB. O grupo reúne-se mensalmente, cada vez na casa de um dos participantes.

3.1 Como está sendo esta experiência

A partir da experiência trilateral, em São Paulo, podemos descrever um pouco como está sendo esse diálogo inter-religioso: “Acredito que este grupo se enriquece com o diálogo entre as religiões. É um trabalho que acrescenta muito para nós. A troca de informação é necessária para o conhecimento. Significa um grande avanço no nosso posicionamento e aceitação. Anos atrás esse relacionamento com a Igreja Católica era diferente. Observo o crescimento entre os membros e uma maior visão sobre as tradições afro-brasileiras. Temos experimentado a quebra de preconceitos, vivemos uma grande harmonia entre os membros do Grupo e as religiões aqui apresentadas. A minha experiência fala que o fato de conhecer o outro faz perder e deixar de lado o preconceito. Essa convivência faz com que deixe de ser preconceituoso. É uma experiência muito importante porque a teoria é esmiuçada na prática. Estamos aprendendo a liturgia do Candomblé e da Umbanda e aprofundando a história do diálogo inter-religioso na Igreja Católica. O ponto chave desta convivência é poder transmitir para a minha comunidade o quanto podemos ser iguais e olhar o outro com mais carinho. Tudo que é discutido no diálogo trilateral eu transmito para a minha comunidade para que compartilhem da experiência. Assim também posso defender a minha posição e a dos outros, porque aprendi todos os lados. Isso ajudou muito a melhorar minha experiência na paróquia. Mudei o jeito de ver e tratar as pessoas porque comecei a entendê-las e identificá-las melhor. Faço uso de comparações, de simbologias. A missão e o trabalho do sacerdote é superar e quebrar preconceitos, caminhando junto. A missão é como uma grande montanha que queremos subir, mas quanto mais escalamos, mais vemos as pedras e as dificuldades. Para superá-las, temos que caminhar juntos, enfrentando essas dificuldades. Quando enfrentamos juntos, aprendemos a superá-las. Existe uma grande sintonia neste grupo e, modéstia à parte, não é por acaso o que foi preparado para nós. Nós sempre fomos à Igreja Católica, sempre aceitamos e compartilhamos, mas de outra forma. Neste grupo estamos em harmonia e estamos convivendo como uma família. Essa vivência tem sido harmônica e esclarecedora. A minha experiência é a da contrapartida do que vivem os meus irmãos que são padres católicos. Estou aprendendo e transmitindo respeito e conhecimento. Estou convivendo em irmandade. Essa aproximação quebrou certo temor em não ser aceito, rompeu esse preconceito. Poder

expressar minha forma de religiosidade e saber que podemos caminhar juntos, apesar das diferenças, é muito importante. Poder compartilhar na minha comunidade e poder convidá-la a estarmos juntos é uma grande conquista. Em nossa sociedade temos variedade de religiões e cada vez mais se multiplicam as comunidades religiosas de diversas naturezas. Aprender a conviver com todas é um desafio e uma necessidade. A intolerância (dia 21 de Janeiro é o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa) não ajuda a convivência harmoniosa, respeitadora e valorizadora dos dons de umas e outras. As diferenças não podem nos colocar como inimigos e, sim, como pessoas humanas com culturas e religiões diferentes, com seus valores e suas propostas. Temos discordâncias, temos também valores em comum. Naquilo que não concordamos devemos dialogar e manifestar, de modo civilizado, o nosso ponto de vista e nossas convicções, sem agredir os outros. Há muitas pessoas e muitos grupos religiosos que sabem conviver com as diferenças de modo positivo e civilizado. É muito importante saber valorizar as atitudes e as virtudes dos outros. Mostramos os nossos valores e convicções de fé como contribuição de propostas para a promoção da vida com ética e respeito à vida digna de cada ser humano. A religião deve ser uma contribuição harmoniosa de convivência que produza o bem de todos, com respeito à cultura de cada pessoa e grupo étnico e religioso. Nosso objetivo é promover o diálogo inter-religioso no mundo pluricultural. Dar importância ao diálogo entre as religiões e as culturas. Diálogo como um conjunto de relações inter-religiosas, que ajudam a construir positivamente as pessoas, as comunidades e as religiões para um crescimento e enriquecimento mútuo e recíproco. Contato, aproximação e relacionamento respeitoso com grupos, religiões e “Igrejas” não cristãs, com o Judaísmo, Islamismo, religiões afro-brasileiras, para citar alguns exemplos. “Em relação ao pluralismo religioso, característica da situação cultural atual, o diálogo e as práticas serão fortes apelos para uma relação mais pura e profunda para com todos e para com Deus.”

4. Conclusão

Nessas experiências, os grupos desejaram estudar para conhecer e depois comunicar em suas comunidades os documentos da Igreja Católica. O estudo centrou-se nas orientações contidas no Decreto *Unitatis Redintegratio*, na Carta Encíclica sobre o empenho ecumênico (Papa João Paulo II – 1995) e na Declaração *Nostra Aetate* (sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs). A partir dessas orientações, analisou-se a forma como a Igreja Católica organiza a prática do diálogo ecumênico e inter-religioso, as igrejas e religiões com as quais mantém um diálogo oficial, os desafios e resultados do diálogo.

Foi uma oportunidade para olhar, de modo especial, os pressupostos indispensáveis ao diálogo ecumênico, que são: atitude de fé; atitude de conversão; atitude de diálogo; urgência do diálogo e consciência eclesial diante da sociedade religiosa-

mente plural. Na dimensão do diálogo inter-religioso, discorrendo sobre documentos da Igreja, ocorreu uma reflexão sobre o reconhecimento da revelação de Deus e a presença da graça de Cristo no contexto do pluralismo religioso. Analisamos que a vontade salvífica universal de Deus e a unicidade da mediação em Cristo (At 4.12; 1Tm 2.3-5) não acontece pela negação do valor das diferentes tradições religiosas, mas pelo reconhecimento da ação do Espírito que utiliza diferentes formas. (GS 22)

A nossa prática com os grupos de diálogo trilateral (catolicismo, candomblé e umbanda), em São Paulo, e do diálogo bilateral, o GREDIR (catolicismo e candomblé), em Belo Horizonte, está sendo oportunidade para a cultura do encontro e do diálogo, como pede o Papa Francisco, no horizonte do Concílio Vaticano II, de modo que, por sua ação evangelizadora, possibilite a construção de uma Igreja do diálogo com todas as formas de crer.

Como processo de entendimento mútuo entre as diferentes tradições religiosas, esse diálogo, iniciado em 2005, deve continuar para que haja crescimento e acompanhamento na compreensão mútua (dissipando preconceitos, promovendo conhecimentos e apreciações comuns), enriquecimento mútuo e compromissos comuns, por meio da ação em conjunto e experiência compartilhada.

Temos procurado, por parte dos membros da Igreja Católica, equilíbrio, não sendo ingênuos, mas críticos e acolhedores; tendo sinceridade no diálogo inter-religioso, participando com a integridade da própria fé e considerando os valores dos outros; abertura à verdade, dispondo-nos a aprender e a receber dos outros os valores positivos das suas tradições; abertura para vencer antigos preconceitos, rever ideias concebidas e compartilhar os valores evangélicos.

Referências Bibliográficas

BERKENBROCK, Volney José, **“A relação da Igreja Católica com as Religiões Afro-brasileiras anotações sobre uma dinâmica”**, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012.

JOÃO PAULO II, **Redemptoris Missio**, Biblios Gráfica e Editora, 1991.

NEGRÃO, L. N., **Entre a Cruz e a Encruzilhada**, EDUCP, 1996.

Endereço do autor

Endereço: SHIS Quadra 702A – Asa Sul

BRASILIA – DF

70330-710

e-mail: afro@cnbb.org.br

Candomblé, uma religião de resistência

Márcia Meireles*

Resumo

O Candomblé é tido como uma religião de resistência, basicamente, por três motivos: primeiro, porque criou a estratégia de cooperação entre as diversas etnias africanas com intuito de sobreviver à escravidão, utilizando inteligentemente o sincretismo religioso das deidades africanas com os santos católicos, como estratégia eficiente de burlar a proibição ao culto religioso e preservar suas tradições e culturas; segundo, conforme abordado neste trabalho, tem um rígido protocolo iniciático e sua vivência exige fé e disciplina, além de sua iniciação prescindir de um período considerável de reclusão, onde transe está presente em grande parte deste processo. Por fim, o Candomblé é uma religião que resistiu à escravidão, à ilegalidade, aos ataques da polícia. Não raros os registros de ações em que a polícia invadia os espaços sagrados das religiões de matriz africanas, destruindo, vandalizando e apreendendo objetos de culto, agredindo e prendendo seus adeptos. Resistem até hoje os terreiros de candomblé à crescente especulação imobiliária dos lugares onde estão instalados. Resistem à violência, tantas vezes praticada por delinquentes “convertidos” às seitas cristãs, mas não abandonaram as antigas práticas criminosas. E mais recentemente, o Candomblé resiste bravamente às perseguições perpetradas pelo proselitismo das seitas que tem como base a demonização das suas práticas religiosas.

Palavras-chave: Resistência, Diálogo, Convivência.

* Márcia Lúcia de Sousa Meireles, advogada, candomblecista, coordenadora executiva do Coletivo de estudos e diálogo inter-religioso CEDIR. Conselheira no Conselho Municipal de Direitos Humanos. Conselheira no Conselho Municipal de Promoção de Políticas para Igualdade Racial, ambos de Volta Redonda/RJ. Abiyán do Orixá Oxaguian, pertence ao Ilê Omolu e Oxum, filha da Iyalòrisà Meninazinha de Oxum, na cidade São João de Meriti/RJ.

Abstract

The Candomble is seen as a resistance religion, basically, because of three reasons: first, due to the cooperation strategy created among many African ethnicities in order to survive slavery, using religious syncretism of African deities with catholic saints in an intelligent way as an efficient strategy to mislead the prohibition to the religious cult and preserve their traditions and cultures. Second, as shown in this work, there is a rigid beginning protocol in its experience, which requires faith and discipline, besides prescinding from a reasonable reclusion time, in which trance is present in a big part of the process. At last, Candomble is a religion that resisted to slavery, to illegality, and to police attacks. Registers of police invasion actions to holy places of African religions are not rare, destroying, vandalizing, harming and arresting their followers. The Candomble yards have been resisting so far the increasing property speculation of their places. They resist to often violence of Christian sects converted offenders, who did not abandon their former criminal practices. More recently, Candomble bravely resists to persecution perpetrated by sects proselytism which is based on the demonization of its religious practices.

Keywords: Resistance, Dialogue coexistence, Cooperation.

A resistência como religião, a religião como resistência

O Candomblé é tido como uma religião de resistência, basicamente, por três motivos: primeiro, porque criou a estratégia de cooperação entre as diversas etnias africanas com intuito de sobreviver à escravidão, utilizando inteligentemente o sincretismo religioso das deidades africanas com os santos católicos como estratégia eficiente de burlar a proibição ao culto religioso e preservar suas tradições e culturas; segundo, conforme abordado neste trabalho, tem um rígido protocolo iniciático e sua vivência exige fé e disciplina, além de sua iniciação prescindir de um período considerável de reclusão, onde o transe está presente em grande parte deste processo. Por fim, o Candomblé é uma religião que resistiu à escravidão, à ilegalidade, aos ataques da polícia. Não raros os registros de ações em que a polícia invadia os espaços sagrados das religiões de matrizes africanas, destruindo, vandalizando e apreendendo objetos de culto, agredindo e prendendo seus adeptos. Resistem até hoje os terreiros de candomblé à crescente especulação imobiliária dos lugares onde estão instalados. Resistem à violência, tantas vezes praticada por delinquentes “convertidos” às seitas cristãs, mas que não abandonaram as antigas práticas criminosas. E, mais recentemente, o Candomblé resiste bravamente às perseguições perpetradas pelo proselitismo das seitas que têm como base a demonização das suas práticas religiosas.

Introdução

*“O Candomblé sobrevive até hoje
porque não quer convencer as pessoas
sobre uma verdade absoluta,
ao contrário da maioria das religiões”
(Pierre Verger)*

Um grande desafio é falar sobre o Candomblé. Trata-se de uma das muitas faces da religiosidade afro-brasileira, cujo legado histórico e religioso é eivado de peculiaridades. Com ensinamentos, filosofias, práticas e dogmas em profusão aptos a lastrear farta literatura e escritos maravilhosos sobre essa religião, o Candomblé traduz-se no patrimônio cultural e religioso mais marcante deixado pelos negros escravizados. Genericamente chamado de religião de matrizes africanas ou, ainda, religião afro-brasileira, o Candomblé possui nomes diferentes nas mais diferentes regiões do país: Xangô, no Paraíba; Xambá, em Pernambuco; Cabula, em Salvador; Batuque, no Rio Grande do Sul; Babaçuê, no Amazonas e Pará; Tambor de Mina, no Maranhão; Umbanda e Candomblé, no Sudeste.

Ao longo da história da humanidade, temos a religião como uma das formas de articulação política e social, especialmente de povos oprimidos no que tange a movimentos defensivos à dominação. Historicamente, o Candomblé surge como foco de resistência religiosa e cultural das populações negras, para preservarem suas tradições e os elementos fundamentais do seu conjunto de crenças.

“A religião foi a primeira forma de resistência dos escravos e a África forneceu elementos que vieram contribuir às necessidades do Novo Mundo, criando assim os estilos de vida do negro na América” (JOAQUIM, 2001, p. 42).

Para o antropólogo Júlio Braga: “Candomblé é, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural, onde se mesclam elementos provenientes, sobretudo da África Ocidental, e no Brasil, por força das relações de contato a que estiveram permanentes submetidos, integram-se outros tantos componentes religiosos de procedência igualmente variada. Pela sua dinâmica interna e pelo sentido de religiosidade que ali se consta em todos os instantes da vida grupal, é gerador constante de valores éticos e comportamentais que enriquecem e imprimem a sua marca no patrimônio cultural do país” (BRAGA, 1998).

Os negros escravizados no Brasil pertenciam a diversos grupos étnicos, incluindo os yorubás, os ewe, os fon e os bantos. Como a religião se tornou semi-independente em regiões diferentes do país, entre grupos étnicos diferentes evoluíram diversas “divisões”, chamadas de “nações”, que se distinguem entre si principalmente pelo seu panteão, o atabaque (música) e a língua sagrada usada nos rituais.

Dos escravizados nagôs ou yorubás, temos as nações Ketu (Queto), Efan, Ijexá, Nagô Egba (também chamada de Xangô do Nordeste), Mina-nagô (ou Tambor-de-

Mina) e Xambá, sendo esta última quase extinta devido aos poucos praticantes.

Pelos bantos, temos as nações Angola, Banto e Congo, que utilizam uma mistura de línguas bantas, como o quicongo e o quimbundo, além de tradicionalmente cantarem o Candomblé de Caboclo, com a inserção de entidades nativas indígenas ao panteão africano.

Já pelos povos Mahis, da região do Daomé, temos a denominação Jeje. A palavra “jeje” vem do yorubá adjeje, que significa “estrangeiro, forasteiro”. Nunca existiu nenhuma nação (ou território) Jeje na África. O que é chamado de nação Jeje é o Candomblé formado pelos povos fons vindo da região do Daomé e pelos povos mahis ou mahins. “Jeje” era o nome dado de forma pejorativa pelos yorubás às pessoas que habitavam o leste, porque os mahis eram uma tribo do lado leste e Saluvá ou povos Savalu do lado sul. O termo Saluvá ou Savalu, na verdade, vem de Savé, que era o lugar onde se cultuava Nanã, uma das origens das quais seria Bariba, uma antiga dinastia originária de um filho de Oduduá, que é o fundador de Savé (tendo, neste caso, a ver com os povos fons). O Abomey ficava no oeste, enquanto os Ashantis eram a tribo do norte. Todas essas tribos eram de povos Jejes, com língua ewe e língua fon. Os voduns cultuados na “nação” Jeje são encontrados nas “nações” Jeje Mina, Jeje Mahin, Fanthi Ashanti e Babaçûê (VERGER, 1981)¹.

No presente artigo, daremos ênfase à nação Ketu. Portanto, toda ótica do que está descrito neste trabalho será de origem yorubá, tendo em vista que é a nação de Candomblé à qual pertencemos e podemos discorrer, com um pouco mais de propriedade sobre a nossa prática, aprendizado, ritos, dogmas e preceitos. É necessário frisar que não há nenhuma vaidade pessoal no intuito de ser “dono de uma verdade absoluta” ou “senhor do saber”. Também se procurou fugir dos academicismos e da erudição de “quem vê o Candomblé de fora”. A tônica deste artigo é dada por quem participa, integra e cultua a religião e, assim, usufrui toda sabedoria que ela tem. A intenção é notadamente esclarecer, trazer a lume ou acrescentar alguns conhecimentos adquiridos com os mais antigos. O Candomblé possui um saber infinito; quanto mais se aprende, mais se quer aprender. É através deste conhecimento que ele se tornará mais respeitado, desconstruindo pré-conceitos pela informação correta, visto que é a única religião que não possui fronteiras, não tem posses, não possui força política e não transmite preconceitos.

Importante dizer que o presente texto também merece o benefício da dúvida, por duas razões: a primeira, que no Candomblé não há quem o conheça em sua integralidade ou quem possa afirmar uma única e real verdade, dada sua forma de transmissão ser oral e do muito que, infelizmente, perdeu-se no tempo; a segunda, posto que quem escreve este trabalho ainda não passou pela iniciação religiosa, po-

¹ Nesta obra, é possível verificar mais detalhadamente os aspectos e características de vários grupos étnicos dos quais as nações de candomblé se originaram.

rém convive há mais de uma década nas funções religiosas cotidianas, tornando-se uma praticante fervorosa dos preceitos religiosos e uma estudante incansável da sua religião, bem como da forma como essa interage com a sociedade.

É praticamente impossível reunir tantos conceitos religiosos e suas peculiaridades em um único artigo, pois a religião possui infindáveis concepções e explicações. Contudo, tentaremos contribuir com o mínimo de informação, como base para fomento ao diálogo inter-religioso. O preconceito religioso é fruto do desconhecimento - cujo temor é naturalmente compreensível -, trazendo consequências nefastas sobre os adeptos das religiões minoritárias, mormente dos praticantes das religiões afro-brasileiras. Com essas poucas páginas, espera-se que haja um esclarecimento de algumas de práticas candomblecistas; por meio do entendimento, do acolhimento e do diálogo, anseia-se romper a barreira da ignorância.

1. O Candomblé como religião

O Candomblé é uma religião de origem africana, anímica, atávica e tribal. Foi “criado” no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades – Minkisi, Orixás ou Voduns – que são e representam a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e senhores. A convivência em comunidade é primordial para seguir a tradição e os costumes religiosos, bem como suas peculiaridades comportamentais dentro e fora dos seus templos.

Especula-se que a palavra “Candomblé” tenha origem na nação banto, onde “*kandombe*” pode ser traduzido como “dança, batuque”. Outros estudiosos, como Ieda Pessoa de Castro, doutora em línguas africanas, já apontam o vocábulo como derivado do verbo “*lomba*”, primitivo de “*ndombe*”; “*ndomba*” que significa “rezar”. Então “*kaindombele*” pode ser traduzido como “o ato ou lugar de pedir a intercessão das divindades”. Essa palavra referia-se às brincadeiras e festividades ditas profanas, que para o negro escravizado surgiam como festas “divinas”, em seus poucos momentos de descontração e folga, nas senzalas. Mais adiante, passou a designar as liturgias oriundas do continente africano, sendo que posteriormente esse nome foi se modificando e consolidando como a religião de ritos africanos que brotou em terras brasileiras (MAURÍCIO, 2009. Vide também COSSARD, 2006).

Costuma-se dizer que o Candomblé de hoje, que segue os mesmos preceitos e ritos tal como quando surgiu no final do século XVIII e início do século XIX, só temos aqui no Brasil. O continente africano deu-nos suas divindades, mas seus cultos são regionais, ao passo que, em solo brasileiro, criou-se uma amálgama de cultos e ritos, fruto da engenhosidade de resistência do negro africano escravizado. Nos porões dos navios negreiros, africanos das mais diversas regiões vinham para as Américas e, como forma de resistir – em todos os níveis: físicos, psicológicos, sociais, morais e re-

ligiosos, entre outros –, buscaram a adaptação dos próprios rituais e adotaram novos conceitos de sagrado. Costuma-se cultuar aproximadamente 16 (dezesesseis) Orixás no Brasil, num único templo todos são cultuados simultaneamente em razão da já falada estratégia de resistência do negro escravizado. Assim, temos as divindades: Exu (culto original na região da Nigéria e Golfo da Guiné, principalmente nas cidades de Ondo, Ilesa, Ijebu, Abeokuta, Ekiti e Lagos), Ogum (cultuado em Ifé, Ekiti e Irê), Oxossi (região de Ketu, atual República do Benin), a família ‘Jí-vodun’ que tem os voduns Ossãe, Omolu, Obaluaê, Oxumarê, Nanã, Yewá e Iroko, assim chamados porque compõem uma família mítica, com um culto específico, oriundo principalmente no antigo Daomé; da região do Rio Níger, na Nigéria, encontra-se a devoção à Obá e Oyá (também chamada de Iansã). Já na cidade de Osogbo temos Oxum como principal divindade, onde seu templo é, inclusive, reconhecido pela Unesco como patrimônio mundial. Logun-Edé, filho de Oxum e de Oxossi, é cultuado nas mesmas localidades de seus pais e também em Ilesa, na Nigéria. Na região de Oyó, encontramos o culto a Xangô, o ancestral divinizado que deu origem à dinastia de todos os Alafins (Supremos Reis). Por fim, temos Oxalá e sua representação na dualidade Oxaguian (Oxalá jovem) e Oxalufan (Oxalá idoso), cultuados em Ejibô e Ifon, respectivamente.

Ritualístico e iniciático, o que por si só já é o suficiente para definir o Candomblé como religião, o ponto central de sua prática é, basicamente, a realização de ritos e a iniciação dos neófitos – denominados de abíyán (*abíyán*), que em yorubá significa “aquele que está para nascer” – no culto às suas divindades, os Orixás. Os preceitos que envolvem a prática ritualística determinam como se deve agir, o que poder ser feito e o que é proibido, seja no próprio ritual, que se dá no terreiro (local de culto que também pode ser chamado de ‘roça’ ou ‘barracão’), seja no cotidiano fora do terreiro, no mundo secular. Tais preceitos orientam a ação entre o adepto e seu Orixá pessoal, antes de tudo, depois, entre o adepto e seu pai ou mãe de santo, finalmente, entre o adepto e seus “mais velhos” e seus “mais novos”. Os compromissos são estabelecidos, idealmente, nessa ordem, podendo o sacerdote (pai/mãe de santo) vir em primeiro lugar. Não há, por via de regra, um comprometimento moral que regule as relações do adepto com a sociedade, fora do ambiente religioso. O importante para a religião não é quem o fiel é fora do terreiro, mas sim como o fiel se comporta dentro dele.

O Candomblé, neste artigo, sempre será referido e definido pelo termo *religião*. Não pode ser simplesmente considerado como uma seita, pois essa define um grupo sectário com uma tentativa de criar outra religião, havendo obrigatoriamente uma discordância da crença dominante ensejando uma necessidade de modificar as doutrinas centrais da religião da qual se separou, adotando simbolismos, liturgias e conceitos até de outras religiões. Não se pode dizer o mesmo do Candomblé, pois ele é uma continuação do que já existia no continente africano, sem jamais ter negado ou suprimido seus fundamentos e doutrinas.

A religião pressupõe re-ligar ou re-atar o homem ao seu Deus (ou Deuses).

Essa função da religião é exígua no Candomblé, tendo em vista que seus adeptos jamais se separaram de seu Deus e de suas divindades. Então, qual motivo para referir-se ao Candomblé como religião? O sentido de religião, para o Candomblé, reside na confraternização geral, confraternização do homem com as divindades e dessas com ele, não tendo o ser humano nenhum temor de se relacionar com elas (MAURÍCIO e OXAGUIÁ, 2009; p. 102-104). A amálgama de ritos e cultos, que já foi citada, nada mais é que uma readaptação para poder ter a continuidade garantida, mas a religião não perdeu o cerne de seus conceitos no culto e nas liturgias. Não houve nenhum tipo de mudança brusca, profunda ou radical em suas tradições, seus dogmas e, principalmente, nos ensinamentos deixados pelos nossos mais velhos. As modificações ocorridas foram mais pragmáticas, com intuito de ter que se fazer aceitar em uma nova sociedade, procurando ambientar-se tanto na parte humana quanto na parte religiosa. Portanto, seguimos com o Candomblé sendo uma religião iniciática, atávica e derivada do animismo africano.

2. A iniciação no Candomblé

Popularmente, vemos a iniciação para o Orixá ser referida como “fazer o santo”, “fazer a cabeça”, “deitar para o santo”, “raspar”. Nada mais é que possibilitar, através de rituais específicos, que o lado divino da pessoa desperte; é libertar o “Deus Interior”, centelha divina, que existe em cada um de nós, estabelecendo assim a mais perfeita comunhão possível com o Universo, com a Natureza, com o Criador, com a própria Vida. Corpo, mente e alma são ritualisticamente preparados para a manifestação divina, criando condições para que a memória ancestral possa aflorar do inconsciente, na maioria das vezes pelo transe em suas mais variadas formas e graus.

“Fazer o santo” é a segunda chance que Deus (Olodumare / Olórun) nos proporciona. É a possibilidade de renascer como indivíduo mais forte, completo, potencialmente seguro, com melhores condições para se lançar inteiro na busca da realização pessoal, abandonando medos, traumas ou bloqueios passados. Também possibilita ao indivíduo uma autoanálise de quem ele realmente é e qual seu papel na sociedade (religiosa ou não) em que vive. Por isso sempre se diz que é impossível alguém não se tornar uma pessoa melhor após o extenso ritual de iniciação no Candomblé.

O grande anseio do ser humano é o encontro com o infinito. Tal busca pode fazer com que o indivíduo, dentro da limitação imposta pela condição humana, provoque conflitos, travando batalhas interiores, acompanhadas por sentimentos de angústia, ansiedade, inconformismo ou até mesmo de desespero face ao desconhecido ou ao irremediável: as fatalidades e incertezas do amanhã, o ciclo da vida, a morte (CIDO 2008, p. 204).

Há milhares de anos, o africano já ansiava pelas mesmas coisas: conhecer o seu Criador, desvendar os mistérios do Universo, a origem da Vida. Olodumare (o

Criador), em sua Graça e Poder infinitos, permitiu-lhes conhecer a sabedoria de *Ifá* (a Revelação ou o Adivinho): a Criação do Universo e dos seres humanos, as leis divinas que regem as relações entre o *Aiyé* (a terra, o mundo) o *Òrún* (mundo espiritual, céu) e o conhecimento dos Orixás, divindades intermediárias entre Olodumare e os homens.

Desenvolveram-se rituais iniciáticos para a manifestação de Olodumare através dos mistérios dos Orixás, forma de realizar o sagrado em si mesmo. Ao permitir que o Deus Interior, na figura de um ancestral divino, desperte em cada indivíduo e estabeleça a ponte com o Infinito, torna o homem capaz de fazer escolhas mais acertadas e consequentes em relação à vida e aos semelhantes, na construção da própria felicidade. A compreensão clara de que o destino é uma possibilidade e não uma fatalidade é o fundamento dessa realização.

O despertar do Orixá, visto como “chamado,” manifesta-se de forma singular. Para muitos, uma doença difícil de ser curada; para outros, as dificuldades do próprio caminho; há ainda os que padecem de manifestações “espirituais” geralmente confundidas com problemas de ordem psíquica e/ou emocional. Outros tantos buscam fugir às religiões tradicionais por concluírem que muitas delas estão tão voltadas para o dia a dia dos homens e para os seus interesses imediatos, que fogem à finalidade primordial: promover o encontro da criatura com o Criador, amparar o ser em suas dificuldades espirituais e, conseqüentemente, também nas materiais. Alguns ainda são provenientes de outras religiões ou filosofias espiritualistas; finalmente, existem aqueles que simplesmente são tocados pelo Orixá, fundo na própria alma.

A iniciação - comumente chamada de “feitura” - propriamente dita acontece num período de reclusão, geralmente de 21 dias (algumas nações “recolhem” seus iniciados por 17 dias), nos Templos Religiosos conhecidos como Casas de Candomblé, em aposentos próprios para tal finalidade, chamados *rondêmi* ou *ronkó*. Esse período é comparável à gestação na barriga da mãe; nesse aspecto, *ronkó* representa o ventre da própria mãe natureza.

O neófito aprende os mistérios básicos das divindades e da Criação; os costumes da comunidade e os princípios que regulam as relações da família religiosa (hierarquia sacerdotal); as formas adequadas de comportamento nas cerimônias públicas e restritas. Conhecimentos acerca de seu próprio Orixá são-lhe ministrados: a maneira adequada de cultuá-lo, as suas proibições/tabus (*ewò*), as virtudes que deverão ser cultivadas e os vícios que deverão ser evitados para atrair influências benéficas e uma relação harmoniosa com a divindade pessoal. Nesses 21 dias de recolhimento, são realizados banhos, oferendas (boris, ebós, sacrifício animal), “limpezas” do corpo espiritual. Inicia também o aprendizado das danças, das rezas, das cantigas, todas em idioma yorubá.

Como a feitura representa um renascimento, o iniciado passa a ser chamado de *iyàwòrìsà*, ou simplesmente *iyàwó* (iaô), que quer dizer “esposa do Orixá”, não importando, neste caso, se o iniciado é do sexo feminino ou masculino. Tal como uma “esposa”, assume o compromisso com o Orixá, zelando por ele, respeitando-o,

servindo-o! O iniciado leva para sua iniciação, assim como uma noiva, um enxoval, composto por roupas especialmente confeccionadas para sua reclusão e para a sua “saída”, bem como todo o material que será utilizado para os rituais aos quais será submetido.

Também, como *iyàwò*, o iniciado receberá sua *digina*, que é o nome espiritual pelo qual passará a ser chamado dentro da comunidade do Candomblé. Durante a iniciação é feita a raspagem dos cabelos (*lábé*) do neófito como forma de purificação, renúncia à vaidade pessoal e submissão, considerando que na maioria das culturas os cabelos têm uma representação simbólica de poder, soberania, vivência e beleza. Ao ter sua cabeça raspada, o *iyàwò* corta todos esses elos, retrocedendo à tenra idade, época de pureza e inocência.

Na liturgia, após o *lábé*, o outrora *abíyán* recebe as “joias” sagradas: *òsó*, pronuncia-se ‘oxu’, e é um objeto sacralizado, em formato de cone, colocado na parte central da cabeça do recém-iniciado, preparado com favas, ervas, pós e substâncias sagradas; o *ilèkè* ou *kèlè*, colar feito de miçangas na cor do Orixá da pessoa ou búzios, justo, que acompanhará o iniciado durante todo o período de iniciação, representando a ligação do Orixá com o iniciado. Pode-se dizer que é a “aliança” do iniciado com seu Orixá; os *delogun*, colares compridos compostos por dezesseis fios de miçangas. O iniciado usará os *delogun* nas cores do seu Orixá e nas cores do Orixá do sacerdote e outros Orixás, que variam conforme cada tradição; o *mòkan*, colar comprido de palha da costa, cujas amarrações parecem vassourinhas, representando a ligação do iniciado com a ancestralidade; o *xaorô*, guizos amarrados nos pés, para sinalizar os movimentos do iniciado; o *ikodidé*, uma pequena pena vermelha de papagaio-da-costa, símbolo da criação e da geração da vida. O filho(a) de santo terá ainda seu corpo pintado com uma espécie de giz, denominado efun. A pintura corporal consiste em pequenas pintas que lembram a plumagem da galinha d’angola, onde o iniciado revive a memória ancestral da iniciação primeira *iyàwò*: segundo a religião, Oxum, a mais vaidosa dos Orixás, recebeu de Olórun a missão de preparar a primeira *iyàwò*. Oxum, então, inspirou-se na galinha d’angola por esse animal sintetizar toda ligação do iniciado com os Orixás. Esse ritual de pintura corporal do *iyàwò* é feito por sete dias seguidos.

Após tantos dias de reclusão, de tantos rituais e liturgias, de tanto aprendizado e de ter conhecido um novo modo de ser, é feita uma grande festa para reintroduzir o iniciado à vida comunitária. Esse ritual, em clima de grande festividade, chama-se “Dia do Nome” ou “Saída de *Ìyàwò*”, marcando o retorno, do iniciado, de sua grande viagem à ancestralidade. É chegada a hora de o iniciado ser recebido pela sua família espiritual e apresentado a todos da sua comunidade religiosa. O novo *iyàwò* faz todas as reverências litúrgicas que aprendeu, incluindo a saudação, feita por palmas compassadas (*paó ou ipatewò*), que serão dadas a cada reverência feita pelo *iyàwò*, sempre acompanhadas por todos os presentes, como demonstração de que a partir daquele

momento ele nunca mais estará sozinho em sua caminhada. E também é nesse momento que o Orixá, incorporado em seu “filho”, vem a público trazer o nome daquele novo membro da comunidade espiritual, revelando o seu nome místico (*orunkó*), de conhecimento restrito ao grupo que participou da feitura do *iyàwò*. O sacerdote escolhe, então, entre os presentes, um visitante ilustre a quem caberá a honra de ser a única pessoa alheia àquela comunidade a saber o nome sagrado do Orixá e de seu iniciado, sendo portanto o “padrinho de *Orunkó*” deste. Nesse momento o Orixá dirá o nome de iniciação de seu filho, em segredo, ao ouvido do “padrinho”, que, após ouvir o nome religioso do *iyàwò*, usará todo o prestígio recém-adquirido com o Orixá para pedir que ele revele o *orunkó* perante todos. Ao ser anunciado perante toda comunidade espiritual (*egbé*), outros Orixás tomam os corpos de seus filhos para receber o novo Orixá recém-iniciado. É a partir deste momento que se começa a contar a idade cronológica do iniciado dentro de sua vida religiosa.

Após a festa da saída, o *iyàwò* permanecerá de “resguardo / preceito” fora do terreiro por um período de até três meses. Nesse período, ele não poderá utilizar talheres para comer, deve continuar a sentar-se no chão sobre a esteira durante as refeições, está proibido de utilizar outra cor de roupa que não seja o branco da cabeça aos pés; deve abster-se de relações sexuais e sair à noite; não poderá fazer uso de bebidas alcoólicas, carne vermelha, cigarro, entre outros preceitos que serão determinados pelo seu Orixá e pelo sacerdote. E até que se complete um ano de iniciação, muitos dos preceitos continuarão.

Vale consignar que nem todos no Candomblé possuem a missão de se comunicar com seu Orixá através do transe. São os casos dos *Ogans* e das *Èkeji*. Os *Ogans* são cargos honoríficos religiosos destinados a pessoas do sexo masculino. Eles não entram em transe, mas suas funções sacerdotais são inúmeras: são os *Ogans* que tocam os atabaques e cantam para os Orixás; são responsáveis também pelo sacrifício animal; pelos despachos e “carregos”; funções também que exijam um esforço maior como rachar lenha, carregar fardos pesados etc. Dependendo da tradição de cada axé, os *Ogans* são também uma espécie de relações públicas do templo, recebendo os convidados em dias de festa, zelando pelo bom nome da casa religiosa que frequenta.

As *Èkeji* (pronuncia-se Equédi) são as “mães” dos Orixás isso quer dizer que são mulheres que não entram em transe justamente para exercerem a função de dama de honra do Orixá regente da casa. A função dela é zelar, dançar, acompanhar, cuidar das roupas e apetrechos do Orixá da casa, além dos demais Orixás, dos filhos e até mesmo dos visitantes. É uma espécie de “camareira” que atua sempre ao lado do Orixá. O cargo de *Èkeji* é muito importante, pois será ela a condutora dos Orixás incorporados e dela é a responsabilidade de recolhê-los e despertá-los do transe.

Tanto os *Ogan* como as *Èkeji* são iniciados, ficando recolhidos no *ronkó*. Sua iniciação, porém, dá-se em tempo menor que a iniciação dos *iyàwò*. Ambos são sacerdotes escolhidos pelos Orixás – geralmente Orixá do pai/mãe de santo, para as-

sumir essa função. E para cuidar do Orixá precisam estar lúcidos e bem atentos aos detalhes durante as cerimônias públicas ou nos rituais privados.

Voltando ainda à iniciação dos *iyàwò*, ela não se resume somente aos 21 dias de recolhimento. Sua conclusão dura, no total, sete anos. Nesse período, o iniciado aprenderá muitas coisas com a convivência em sua casa religiosa, reforçando periodicamente os seus votos nas obrigações de um e de três anos após a iniciação. A “obrigação de um ano” comemora o primeiro ano de (re)nascimento, é como se a criança começasse a andar; o *iyàwò* terá, enfim, cumprido a maioria dos seus preceitos determinados quando da iniciação; já a “obrigação de três anos” está relacionada ao cumprimento da metade do ciclo de iniciação, ou seja, está no meio do caminho. Findos os sete anos, após realizar suas obrigações, o *iyàwò* será um *ègbón mi* (“meu irmão mais velho”), encerrando seu ciclo iniciático, atingindo a maioria religiosa e pronto para assumir algumas funções importantes dentro da sua casa religiosa, podendo, inclusive, fundar o seu próprio terreiro e iniciar outras pessoas se seu Orixá assim determinar.

A “obrigação de sete anos” é o ritual de passagem no qual o iniciado deixa a condição de *iyàwò* e passa a ser chamado de *ègbón mi*, recebendo o seu *Oyè* (cargo, posto, função), simbolizado por objetos e elementos imprescindíveis para qualquer sacerdote, como os búzios (para jogar e atender aos clientes e futuros filhos de santo); a navalha e a tesoura (para o ritual de *lábé* de seus futuros filhos); as sementes e frutos sagrados, os pós e misturas ritualísticas, colares mais elaborados, incluindo aí o *hungeve* (pronuncia-se “runjeve”) que é um fio de contas que identifica a senioridade e que o iniciado encerrou seu ciclo; somente os *ègbón mi* podem usá-lo. O conjunto desses objetos constitui o que é chamado de *dèkà* e pode ser entregue em uma bandeja, em uma peneira (urupema) ou em uma cabaça aberta, conforme algumas tradições de Candomblé. Aí sim, um iniciado pode ser considerado um Babalorixá (*Bàbálòrìsà*, sacerdote, pai de santo) ou uma Iyalorixá (*Ìyálòrìsà*, sacerdotisa, mãe de santo).

3. A morte na visão do Candomblé

*N'sé awó ki ku
Awó ki irum
N'sé awó má unló Itun lá
Itun lá ilé awó
Os iniciados no mistério não morrem
O mistério não desaparece
Os iniciados no mistério vão para o Itun lá
O lugar do renascimento – a casa do mistério².*

²Antiga oração yourubá, domínio público. Essa oração é entoada nos rituais fúnebres em diversas casas de Candomblé de origem Ketu.

Entre os yorubás, diz-se que quando o pai de Iansã morreu, ela ficou muito triste e, pensando em uma forma de homenageá-lo, reuniu os objetos de caça de seu pai, cozinhou todas as iguarias que ele gostava, enrolando-os em um pano. Depois dançou em homenagem ao pai durante sete dias. Comovido com tanta dor e com tamanha demonstração de amor, Olodumare deu a Iansã o poder de ser a guia dos mortos em sua viagem ao *Òrún*, transformando-a em mãe dos espaços sagrados (SANTOS, 1977, p. 38).

Para quem é de Candomblé, a morte não significa o fim, representa somente a partida do *Aiyé* para o *Òrún*. Entre os nagôs, podemos afirmar que há a crença em outra dimensão da vida – o que não tem nada a ver com reencarnação, sendo esse um conceito da doutrina espírita. Como para o Candomblé não há morte, mas a iminência de outra fase da existência, temos o que requer uma preparação e um ritual específico, chamado de *Àsèsè* (pronuncia-se Axexê).

Portanto, podemos definir *Àsèsè* como o ritual de passagem que confere ao morto a vida na condição ancestral, encaminhando-o e orientando-o para o *Orun* (céu). O falecido, acredita-se, perderá sua existência individualizada, sendo reintegrado à sua existência genérica. A criatura voltará ao seio do Criador, numa comunidade perfeita. O *Àsèsè* representa a retomada da vida a partir de uma volta às origens; é o reconhecimento de que a vida passa, mas não acaba, e que o membro da comunidade que se foi continua vivo entre os seus, mesmo que na memória. No complexo ritual de iniciação no Candomblé fica bem evidente que a ligação entre o iniciado e seu Orixá é somente enquanto houver vida. O *Àsèsè* é o primeiro culto que se presta a um ser que, a partir da sua morte, será cultuado como um ancestral.

O *Àsèsè* é um ritual de extrema importância, pois, após a morte, o *ará-orum* (alma) não consegue distinguir com precisão a que mundo pertence, não podendo, dessa forma, desvencilhar-se facilmente das ligações terrenas. A função do *Àsèsè*, diante do imprevisto da morte, é também restabelecer a ordem.

Logo após a morte do iniciado, já começam alguns rituais que devem ser feitos na preparação do féretro, incluindo alguns atos sagrados em sua cabeça. Porém, na maioria das vezes, é impossível a preparação do corpo ser feita pela comunidade religiosa a qual pertence o falecido, sendo essa função delegada a funerárias que geralmente proíbem os religiosos de estarem presentes nesse momento. Acresce-se também o fato de a família biológica do iniciado nem sempre pertencer ao Candomblé, ignorando o ofício religioso, muitas vezes desaprovando, de forma contundente, a participação da comunidade religiosa e até mesmo proibindo a presença da família espiritual no velório e funeral. De forma discreta, a *egbé* respeita a vontade dos familiares do morto, em muitos casos se retirando para evitar constrangimentos em um momento tão delicado como é o desaparecimento de um ente querido (COSSARD, 2006, p. 247).

Porém, dentro das funções espirituais, nada impedirá que o sacerdote faça o que a religião determina que seja feito. O sacerdote (pai/mãe de santo) utiliza uma cabaça de pescoço para representar a cabeça (*orí*) do falecido. Como o *orí* é o primeiro a chegar no *aiyé* na hora do nascimento, é também o primeiro a ser tratado para voltar ao *orun*.

Do lado de fora da casa de Candomblé, é construída uma pequena cabana com folhas de palmeira, onde serão depositados todos os assentamentos do falecido, bem como seus principais pertences de uso pessoal. As quartinhas (espécie de moringa de louça ou barro, para armazenar água, acompanhando os *igbás* – representação material dos Orixás) são esvaziadas e emborcadas. Os atabaques são substituídos por duas cabaças grandes, vazias, cortadas no pescoço. A marcação do ritmo é feito por um porrão de barro, percutido com abanos de palha. Assim o som sai meio abafado, contido, sem grande alarde, como exige a situação. A casa precisa estar preparada, com ambientes extremamente limpos e tranquilos, com muito silêncio.

A presença de mulheres só é permitida em alguns lugares, sempre vestidas com o *ojá* (pano na cabeça, erroneamente chamado de turbante) e com o pano-da-costa (tecido usado na altura do peito, largo o suficiente para cobrir do peito até o meio da perna) enrolado em volta do pescoço para evitar as más energias que porventura possam se manifestar. É um ritual que prima pela simplicidade, não devendo as roupas ostentar nenhum tipo de brilho, nem bordado, nem enfeite. As mulheres não usam joias de espécie alguma, tampouco maquiagem. Para homens e mulheres o traje é totalmente branco, a cor que representa a vida e afasta a morte.

A duração desse ritual fúnebre é determinada pelo tempo de iniciação da pessoa falecida: um dia, se era um *iyàwò* com sua obrigação de um ano; três dias, se fez obrigação de três anos; e sete dias se era um *Ègbón mi, Ogan, Èkeji, Bàbálòrisà* ou *Ìyálòrisà*. Esse ritual repete-se no aniversário de morte de um, três e sete anos.

O início da cerimônia é sempre no final da tarde, sendo cantado o *Ipadé*, que é a louvação dos ancestrais daquela comunidade religiosa. Essa é a hora de “re-unir” a comunidade, restabelecendo sua ordem através da invocação a Exu, o Orixá da comunicação entre Orixás e os homens. É no *Àsèsè* que consegue se compreender com profundidade que toda comunidade faz parte da história, que é construída pelos ancestrais do terreiro, ou seja, pelos que já se foram, e é mantida e rememorada pelos filhos e filhas de santo, com a transmissão dos saberes e costumes. Daí temos que vivos e “mortos” são membros da comunidade, e “reunir” a comunidade implica a participação de todos os membros, presentes espiritualmente ou fisicamente.

No último dia do *Àsèsè* é realizado o arremate. A casa reabre para o povo, os atabaques voltam a rufar e é realizada uma grande cerimônia – não para lamentar a morte daquele que se foi, mas para celebrar a vida que ele teve, sua importância para a comunidade, para lembrar com saudades, mas sem tristeza. Essa cerimônia chama novamente os Orixás, que são a própria vida, para a casa de Candomblé, fechando

um ciclo perfeito: quando a morte se retira, a vida volta mais fulgurante e se renova (CIDO 2008).

Um jantar marca a ascensão de um novo ancestral. Nessa ocasião, a rígida hierarquia religiosa e sacerdotal é esquecida. Do *abíyán* ao *Bàbálòrisà* mais graduado, todos se sentam à mesa na mesma altura, significando que perante a morte todos são iguais.

Cabe ressaltar que o ritual do *Àsèsè* não é exclusivo dos iniciados, pois não se remete a cargo, idade ou posição hierárquica; todos passarão pela morte um dia, todos retornarão ao *Orun*, um dia. E o *Àsèsè* indica o fechamento do ciclo de vida das pessoas, podendo ser realizado para qualquer um, sejam as pessoas somente frequentadoras de determinado terreiro, sejam amigos mais íntimos da vida comunitária. Esses também criaram vínculos que precisam ser desfeitos, garantindo uma transição mais tranquila para o *Orun*. Quanto mais essas pessoas tenham se tornado partícipes e companheiras de uma casa de axé, mais essa comunidade gostará de homenageá-las (SANTOS, 1977).

Conclusão

O Candomblé transita numa ética na qual a noção judaico-cristã de pecado não faz sentido. O bem e o mal não são inconciliáveis, sendo esta dualidade essencialmente cristã. Para o africano, bem e mal são faces da mesma moeda e estão presentes em todas as coisas e pessoas. A principal relação no candomblé não é uma luta permanente do bem contra o mal, mas basicamente a relação entre o adepto e sua divindade pessoal, o Orixá.

Segundo o Candomblé, cada pessoa pertence a uma divindade determinada, que é a senhora de sua cabeça e mente e de quem pode eventualmente herdar algumas características físicas e de personalidade.

Cada Orixá rege forças da natureza e controla alguns aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana, tendo suas próprias características, elementos naturais, cores representativas, vestuário específico, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em alguns traços de personalidade, virtudes, defeitos, desejos etc. Nenhum Orixá é inteiramente bom, nem inteiramente mau. Os candomblecistas creem que os homens e mulheres herdam muitos dos atributos de personalidade de seus Orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras das divindades. Isso evidentemente legitima, aos olhos da comunidade religiosa, tanto as realizações como as falhas de cada indivíduo.

Porque o Candomblé não distingue entre o bem e o mal do modo como aprendemos com o Cristianismo, ele tende a atrair também toda sorte de pessoas que têm sido socialmente marcadas e marginalizadas por outras instituições religiosas e não

religiosas. Isso mostra como o Candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da sarjeta, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão. O Candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, o soropositivo, a travesti, o homossexual, o deficiente físico, a prostituta, o portador de problemas psíquicos, enfim, todo tipo de excluídos, socialmente falando. O Candomblé preocupa-se principalmente com aspectos muito concretos e muito mais relevantes da vida, que atingem a todos, indiscriminadamente: doença, dor, desemprego, deslealdade, falta de dinheiro, comida e abrigo - mas sempre tratando dos problemas caso a caso, indivíduo a indivíduo, pois não se trabalha aqui com a noção de “interesses coletivos”, mas sempre com a de destino individual. A princípio pode parecer uma religião com propósitos voltados ao ego do adepto, porém, tem grande caráter comunitário: basta ver que, durante o processo de iniciação e nos rituais de obrigações de cada indivíduo, toda comunidade religiosa está voltada para aquele Orixá e seu filho. Embora os problemas individuais sejam tratados particularmente, o adepto nunca estará sozinho, pois o senso de comunidade é muito marcante e forte para o Candomblé, revivendo assim o conceito de “tribo”, onde o problema de um atinge a coletividade, na noção de que o outro é importante.

Acredita-se que o intento do presente artigo seja atingido, informando e desconstruindo alguns pré-conceitos acerca do culto dos Orixás. Contudo, vale ressaltar que ainda há muito que se dizer, debater, informar e escrever sobre o Candomblé, tendo em vista a complexidade de seus ritos, cultos e filosofias.

Entretanto, espera-se que a leitura deste artigo não sacie de informações o leitor, mas que tenha despertado nele muitas dúvidas e curiosidades que o incentivem a buscar novos saberes. Que este artigo singelo possa ter aguçado a curiosidade dos que não conhecem o Candomblé e contribuído para todos os que têm espírito de busca, de informação, de saber.

Assim, fica esta pequena contribuição, registrando os ritos sagrados, os valores que foram aprendidos com nossos ancestrais e antepassados, que esperamos sejam retransmitidos, contados e vividos pelos nossos descendentes.

Que no interior cada templo religioso, igreja, sinagoga, mesquita, terreiro sejam cultivados o respeito às tradições e às pessoas, o diálogo, o acolhimento, a solidariedade, a fraternidade. Que sejamos fortes em nossa caminhada sobre a Terra e abaixo do Céu. Que sempre que uma dor atingir nosso caminho, encontremos uma palavra reconfortante, um ombro amigo e que não percamos a fé. E, como abençoam os yorubás: *“Que a água seja refrescante, que o caminho seja suave; que a casa seja hospitaleira, que o mensageiro conduza em paz nossa palavra.”*

Axé!

Referências Bibliográficas

AMARAL, Rita. Xirê! **O modo de crer e de viver no Candomblé**. Rio de Janeiro, RJ: Pallas; São Paulo, SP: EDUC, 2005.

BARCELLOS, Mário Cesar. **Os Orixás e as personalidade humana**. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 1990.

BRAGA, Júlio. **Fuxico do Candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana, BA: Universidade Estadual de Feria de Santana, 1998.

CIDO DE ÒSUN EYIN, **Pai. Candomblé: a panela do segredo**. São Paulo, SP: Saraiva, 2008.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô, o mistério dos Orixás**. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2006.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MAURÍCIO, George e OXAGUIÃ, Vera de. **O Candomblé bem explicado** (Nações Banto, Yorubá e Fon). Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2000.

VALLADO, Armando. **Lei do santo: poder e conflito no Candomblé**. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador, BA: Corrupio, 1981.

Endereço da autora

Av. Sete de setembro, nº 271 / 101

Bairro Aterrado

Volta Redonda / RJ

CEP: 27213-310

Uma visão do Islã

Sheikh Jihad Hassan Hammadeh*

Resumo

Há um pequeno histórico da presença islâmica no Brasil, apontando sua influência na cultura brasileira. O texto traz uma síntese dos princípios e crenças da religião islâmica. São seis princípios que constituem a base da fé dos muçulmanos: crer em Deus, nos Seus Anjos, nos Seus Livros Sagrados, nos Seus Mensageiros, no Dia do Juízo Final e no Destino positivo ou negativo.

Palavras-chave: Fé, Diálogo, Cooperação.

Abstract

There is a brief historical of the Islamic presence in Brazil, pointing its influence in the Brazilian culture. The text brings a synthesis of the principles and beliefs of the Islamic religion. There are six principles that constitute the base of Muslims faith: believing in God, in its Angels, in its Holy Books, in its Messengers, in the Final Judgement Day and in the positive or negative Fate.

Keywords: Faith, Dialogue Cooperation.

1. Em nome de Deus, O Clemente, O Misericordioso

O Islã chegou ao Brasil, de acordo com os registros, na época do descobrimento do Brasil, junto com os navegadores muçulmanos que acompanhavam os descobridores. A presença islâmica no Brasil foi aumentando à medida que chegavam escravos capturados e trazidos de países muçulmanos da África, como a Nigéria, o

* Presidente da WAMY – Assembleia Mundial da Juventude Islâmica. Líder muçulmano brasileiro, Presidente do Conselho de Ética da UNI- União Nacional das Entidades Islâmicas. Rua Adelina Salvatore Bassoli, 57 – Jd das Américas – S.B.C.S.P. CEP 09725-740. Email: jihad@wamy.org.br

Sudão, o Senegal etc.

Os muçulmanos concentravam-se em maior número no Estado da Bahia, sendo que o nome do Estado foi dado pelos muçulmanos, já que Bahia significa “bela”, “linda”, na língua árabe; assim como o nome Recife também tem origem árabe, que significa “meio-fio”, “calçada”, entre outras várias palavras do vocabulário brasileiro.

Mais tarde, a história brasileira relata um massacre de muçulmanos, chamado de “Revolta dos Malês”, ocorrido em 1835, em Salvador.

Segue-se então a segunda presença islâmica no Brasil, que acontece através dos imigrantes muçulmanos vindos de países árabes, em sua maioria da Síria, Líbano e Palestina. São três levas importantes, na queda do Império Otomano, na Segunda Guerra Mundial e na Guerra dos Seis Dias.

A influência islâmica na cultura brasileira é nítida em todos os aspectos. Hoje a maioria dos muçulmanos é constituída por brasileiros nascidos no Brasil, tanto de origem muçulmana quanto de convertidos nascidos em famílias não muçulmanas. No Brasil há aproximadamente 120 mesquitas e instituições islâmicas.

A crença islâmica prega o bom convívio com todas as pessoas, de todos os credos, etnias etc.; não aceita que o seguidor desrespeite nenhuma pessoa, nem sua crença, dando-lhe o direito de discordar dos outros de forma respeitosa e justa, já que o respeito e a justiça são fundamentais para que haja um convívio pacífico e harmonioso entre todos os seres humanos, principalmente quando vivem numa mesma sociedade pluralista e multirreligiosa como a sociedade brasileira.

Essa harmonia encontra-se na presença de templos religiosos de diferentes crenças, muitas vezes vizinhos, como é o caso da mesquita do Rio de Janeiro, no Bairro da Tijuca, como também no diálogo inter-religioso que visa um trabalho conjunto de todos os religiosos de diferentes denominações, naquilo que é convergente entre todos, sem perderem a identidade própria, cada um respeitando a diferença do outro.

Esse respeito é um dos mandamentos de Deus no Alcorão sagrado: “Divulgue para o Caminho do seu Senhor com sabedoria e com a boa recomendação e debata com eles (não muçulmanos) da melhor forma”.

Certamente, esse é um dos significados da palavra Islã, que deriva da palavra árabe “Salam”, que significa “paz”; paz entre a pessoa e o seu Criador; então, essa pessoa estará em paz, também, com as demais criaturas, não prejudicará e não será prejudicada.

Vamos conhecer um pouco mais sobre a crença e os princípios da religião islâmica, que tem aproximadamente um milhão e meio de seguidores no Brasil e um bilhão e meio de seguidores no mundo.

Na crença islâmica, é ressaltado, através das evidências do Alcorão e da Tradição do profeta Muhammad (SAAWS)¹, que as obras e os dizeres só serão corretos e

¹ Significa “SallaAllahuAleihiWaSallam”, que significa que a Paz de Deus esteja com ele.

aceitos se estiverem alicerçados numa crença correta. Se a crença for incorreta, todas as afirmações e obras, frutos dela são nulos, como Deus disse no Alcorão: “E quem rechaça a fé, então se anulam todas as suas obras e é um dos perdidos no Dia do Juízo Final”; e disse também: “E foi revelado a ti e aqueles que o antecederam, se cometer a idolatria, serão anuladas todas as tuas obras e, certamente, será um dos perdidos”; os versículos alcorânicos sobre esse tema são muitos.

O Alcorão Sagrado e a Tradição do Profeta Muhammad, que a paz de Deus esteja com ele e com todos os profetas, evidenciam que a crença correta resume-se em:

- 1 - Crer em Deus;
- 2 - Nos Seus Anjos;
- 3 - Nos Seus Livros Sagrados;
- 4 - Nos Seus Mensageiros;
- 5 - No Dia do Juízo Final;
- 6 - E no Destino positivo ou negativo.

Pois estes seis pontos são os princípios da crença islâmica, os quais foram revelados no Livro de Deus e pelos quais o Profeta Muhammad (SAAWS) foi enviado.

Desses princípios é retirado tudo em que se deve crer a respeito das questões ocultas², como também tudo que Deus e o Seu Profeta informaram. As evidências são muitas sobre esses seis princípios no Alcorão e na Tradição Profética, entre elas, o dizer Divino: “A virtude não consiste só em que orienteis vossos rostos em direção ao levante ou o poente, mas a virtude está em crer em Deus, no Dia do Juízo Final, nos Anjos, no Livro e nos Profetas...”; e também: “O Profeta creu naquilo que lhe foi revelado do Seu Senhor, todos creram em Deus, nos Seus Anjos, nos Seus Livros e nos Seus Mensageiros”; e também: “Ó crentes, creiam em Deus, no Seu Mensageiro e no Livro que revelou ao Seu Mensageiro e no Livro que revelou anteriormente. E quem rechaçar a crença em Deus, nos Seus Anjos, nos Seus Livros, nos Seus Mensageiros e no Dia do Juízo Final, então se desorientou em perdição distante” como também: “Ignoras, acaso, que Deus conhece o que há no céu e na terra? Certamente isso está num livro, certamente, isso para Deus é fácil”.

Agora, quanto aos relatos proféticos verídicos que indicam estes princípios são muitos. Deles, um muito conhecido que foi compilado no livro de Muslim³, no qual o Emir dos Fiéis, Omar Iben Al-Khatib, que Deus o abençoe, diz que o Anjo Gabriel, que a paz esteja com ele, perguntou ao Profeta Muhammad (SAAWS) a respeito da Fé, então ele respondeu: “A fé é crer em Deus, nos Seus Anjos, nos Seus Livros, nos Seus Mensageiros, no Dia do Juízo Final e no destino, negativo ou positivo...”

² São as questões nas quais se crê sem precisar ver, como, por exemplo, o futuro, a vida após a morte etc.

³ Sábio muçulmano que compilou um grande número de relatos do profeta Muhammad.

Esses seis princípios são a base de toda a fé do muçulmano em Deus, no Dia do Juízo Final e no que for oculto e for necessário crer.

2. A crença em Deus único

Faz parte da fé em Deus crer que Ele é o Verdadeiro Senhor, a Quem, realmente, deve-se adorar sem sócio algum, por ser o Criador dos Seus servos, o Benevolente com eles, o Sustentador deles, Aquele que sabe o que eles guardam no íntimo e o que demonstram, Aquele que tem condição de recompensar o obediente e punir o desobediente. Para esta obediência foi que os seres humanos e os gênios foram criados e ordenados, como Deus diz no Alcorão: “E não criei os Gênios e os Humanos a não ser para a minha adoração. Não quero deles riqueza e nem que me deem de comer. Em verdade, Deus é Quem dá a riqueza, Onipotente e Inquebrantabilíssimo”; disse também: “Ó humanos, adorem o seu Senhor que vos criou, bem como a vossos antepassados, quiçá, assim se tornarão obedientes. Aquele que lhes proporcionou a Terra plana como um leito e levantou o Céu sobre vocês como um teto e fez cair do céu água, através do qual retirou da terra frutos, sustento para vocês então, não atribuam semelhantes a Deus, conscientemente”. Deus enviou os Mensageiros e revelou os Livros para mostrar essa verdade, o convite a ela e a advertência de seguir o contrário a ela, como o Louvado disse: “Em verdade, enviamos para cada povo um Mensageiro ordenando que adorem a Deus e afastem-se daquele que se excedeu no mal (Satanás)”; e disse também: “E jamais enviamos um Mensageiro antes de ti, sem que lhe tenhamos revelado que: Não há divindade merecedora de adoração além de Mim, então, adorem-Me!”; disse também: “Eis o Livro cujos versículos foram fundamentados e elucidados pelo Onisciente, Prudentíssimo. Que não adorem senão Deus, sou o vosso admoestador e alvissareiro de Sua parte”; e a realidade dessa adoração, em desassociar Deus de todos os ídolos em todas as adorações do fiel, como as súplicas, receio d’Ele (SAAWS), esperança, oração, jejum, sacrifício, promessa, entre outros tipos de adoração de forma submissa a Ele, com o amor mais completo por Ele, louvado seja e com humildade perante a Sua grandeza.

A maior parte do Alcorão foi revelada com esse princípio, disse Ele: “Então adora a Deus com sincera devoção”; e disse: “E Deus determinou que não adorasse senão a Ele”, e Seu dizer “Suplicai a Deus com sincera devoção, mesmo que isso seja odioso aos incrédulos”.

Nos livros de Al-Bukhari e Muslim⁴, foi compilado um relato de Mu`az, que Deus o abençoe, no qual o Profeta Muhammad (SAAWS) disse: “O direito de Deus sobre os Seus servos é que eles O adorem e não associem ninguém a Ele”.

É parte da crença em Deus, crer em todas as obrigações que Ele estabeleceu aos Seus servos, como os cinco pilares da prática, os quais são:

⁴Dois maiores compiladores dos relatos proféticos.

- 1 - Testemunhar que não há divindade merecedora de adoração senão Deus e que Muhammad, Moisés, Jesus e Abraão são Seus Mensageiros;
- 2 - Praticar a oração;
- 3 - Pagar o Zakat (imposto individual pago diretamente aos necessitados);
- 4 - Jejuar no mês de Ramadan;
- 5 - Peregrinar à Casa de Deus (em Meca) para quem tiver condições para tal.

Como também, outras obrigações estabelecidas por Deus, citadas pela Jurisprudência Islâmica (Sharia), como o respeito aos demais credos, símbolos de outras crenças etc.

O mais importante pilar de todos esses e o maior é testemunhar que não há divindade merecedora de adoração senão Deus e que Muhammad, Moisés, Jesus e Abraão são Seus Mensageiros, pois o testemunho de que não há divindade merecedora de adoração senão Deus determina direcionar sinceramente a adoração a Deus unicamente e negá-la para outro além d'Ele; esse é o significado dessa frase. Então, tudo que é adorado além d'Ele, sendo humano, anjo, gênio etc., são adorações nulas, e O adorado corretamente é Deus unicamente, como disse, louvado seja: "Isto porque Deus é a Verdade e o que invocam, em vez d'Ele, é a falsidade. Sabei que Ele é Grandioso, Altíssimo"; e citamos que Deus criou os gênios e os humanos com esse princípio básico e lhes determinou isso, como também, com esse princípio, enviou Seus Mensageiros e revelou Seus Livros.

Faz parte da crença em Deus, louvado seja, de acordo com o Islã, crer que Ele criou o Universo e é seu organizador, Quem o rege através do Seu conhecimento e poder, da forma que desejar, que é o Detentor de todo o mundo e do Dia do Juízo Final, Senhor de todas as criaturas. Não há outro Criador além d'Ele, não há outro Senhor, que enviou os Mensageiros e revelou os Livros para o bem dos servos e para chamá-los para a salvação nesta vida, neste mundo, e na posterior depois da morte, e que, louvado seja, não tem sócios nisso tudo, como Deus disse: "Deus é o Criador de tudo e é de tudo Velador"; e disse: "Vosso Senhor é Deus que criou os céus e a Terra em seis dias, elevando-Se sobre o Trono. Ele ensombrece o dia com a noite, que o sucede incessantemente. O sol, a lua e as estrelas estão submetidos a Seu comando, certamente, Lhe pertencem a criação e o poder! Bendito seja Deus, Senhor do Universo".

Faz parte da fé em Deus, também, a crença nos Seus nomes sagrados, qualidades e atributos sublimes, que foram citados no Seu Livro Sagrado e através dos Seus Mensageiros, sem nenhuma distorção, anulação, caracterização física ou imitação, mas deve-se citá-los como nos chegaram e crer nos Seus significados mais grandiosos, os quais são características de Deus, o Altíssimo, devendo, assim, atribuí-los a Ele da forma mais adequada, sem que se assemelhe a Ele alguém neles, como Deus disse: "Nada se assemelha a Ele e é o Oniouvinte, o Onividente" e disse: "Não compareis ninguém a Deus, porque Ele sabe e vós ignorais".

Essa é a crença dos muçulmanos, desde os companheiros do Profeta Muhammad (SAAWS) e as demais gerações seguintes que permaneceram na prática islâmica.

Esse entendimento foi relatado pelos sábios muçulmanos: “Sabemos que o nosso Senhor, louvado seja, está acima dos Seus Céus, sobre o Seu Trono, distinto de Suas criaturas”.

Portanto, os muçulmanos ratificam a Deus o que Ele confirmou para Si mesmo, no Seu Livro Sagrado e o que Lhe confirmou Seu Mensageiro, Muhammad, em seus ensinamentos e relatos, sem semelhança, elevando-O acima de qualquer comparação com Suas criaturas e sem diminuir dessas qualidades.

3. A crença dos anjos

Quanto à crença nos Anjos, nela está embutida a crença em todos eles sem exceção. O muçulmano crê que Deus criou anjos para a Sua adoração e obediência, os descreveu como sendo servos honrados, não O antecipam na fala e executam as Suas ordens. Ele disse: “Ele conhece o que há antes e depois deles e não podem interceder em favor de ninguém, salvo a quem Deus aprovou; são mediante temor por Ele reverente”.

Os Anjos são diversos, entre eles há os que têm incumbência de sustentar o Trono de Deus, outros de guardar o Paraíso e o Inferno, outros de acompanhar e registrar todas as ações dos servos etc.

Creemos que foram citados nominalmente por Deus e pelo Seu Profeta, entre eles, Jibril (Gabriel), Mikaíl (Miguel), Málik (que guarda o Inferno), Israfil (que tem a incumbência de soprar a Trombeta) e o qual foi citado em vários relatos proféticos verdadeiros, como o relatado por Aicha, que o Profeta Muhammad (SAWS) disse: “Os Anjos foram criados da luz, os gênios da labareda do Fogo e Adão como foi descrito” - Muslim.

4. A crença nos livros sagrados

Faz parte da crença Islâmica crer em todos os Livros que Deus revelou aos Seus Mensageiros, mostrando, através deles, a verdade e convocando a ela, como Ele disse: “Temos enviado Nossos Mensageiros com as evidências e enviamos com eles o Livro e a balança, para que os humanos pratiquem a justiça”; e disse: “A princípio as pessoas constituíam uma só nação. Então, Deus enviou os Profetas como alvissareiros e admoestadores e enviou por eles o Livro com a verdade, para dirimir as divergências entre os homens”.

Os muçulmanos creem em todos os livros, inclusive os citados nominalmente por Deus, como a Torá, o Evangelho, os Salmos e o Alcorão, sendo que o Alcorão é o derradeiro deles, que comprova os demais anteriores a ele, devendo toda a nação is-

lâmica seguiu-o e aplicá-lo. Deus enviou Muhammad (SAWS) para todas as criaturas, revelou a ele o Alcorão para fazer justiça entre elas, para elucidar tudo e para servir de guia e clemência aos fiéis, como o Altíssimo disse: “E este é um Livro que revelamos bendito, sigam-no e temam a Deus, quicá Ele se compadeça de vós”; e disse, louvado seja: “Temos-te revelado, pois, o Livro que é uma explanação de tudo, é orientação, misericórdia e alvíssaras para os muçulmanos”; e disse: “Dize, Ó humanos, sou o mensageiro de Deus para todos vós. Seu é o reino dos céus e da Terra. Não há mais divindade além d’ Ele. Ele é Quem dá a vida e a morte! Crede, pois, em Deus e em Seu Mensageiro, o Profeta iletrado, que crê em Deus e em Suas palavras; seguiu-o para que vos encaminheis”. Os versículos com esse significado são inúmeros.

5. A crença nos mensageiros

Os muçulmanos devem crer em todos os Mensageiros, sem exceção. Creem que Deus enviou aos Seus servos, Mensageiros, dando boas-novas, alertando e sendo divulgadores da verdade; quem acolhê-los e seguiu-os conquistará a felicidade, e quem divergir e contrariá-los alcançará o fracasso e o arrependimento.

O último dos Profetas é Muhammad Bin Abdullah (SAAWS), como Deus disse: “Em verdade, enviamos para cada povo um Mensageiro, que adorem a Deus e afastem-se daquele que se excedeu no mal (Satanás)”; e disse: “Foram Mensageiros alvíssareiros e admoestadores para que a humanidade não tivesse argumento algum ante Deus, depois do envio dos Mensageiros”; disse também: “Em verdade, Muhammad, não foi pai de nenhum de vossos homens, mas sim o Mensageiro de Deus e o postergo dos Profetas...”.

Eles creem em todos que foram citados por Deus e pelo Profeta Muhammad (SAAWS), como Jesus, Abraão, Moisés, Noé, Davi, Salomão e outros, que a Paz de Deus esteja com todos.

Quanto a Jesus (SAAWS), os muçulmanos creem que ele nasceu de forma milagrosa, de mãe sem pai, sua mãe, a Virgem Maria, que a paz de Deus esteja com ela, recebeu em seu ventre o Verbo de Deus e a notícia que ele seria uma bênção para ela e seu povo, porém, que seria perseguido, então Deus ordenou que ela o levasse ainda pequeno para outro local onde ele ficaria seguro; assim, já adulto com 30 anos, o Criador ordena que Jesus (SAAWS) vá pregar e guiar as pessoas ao caminho do Altíssimo; ele se mantém firme nesse propósito, pregando, ensinando as palavras de Deus, orientando, dando esperança e mostrando os milagres praticados por ele, com a permissão de Deus, como curar o leproso, devolver a visão ao cego, ressuscitar quatro mortos etc.; continuou exercendo a sua missão até completar os 33 anos, porém, era cada vez mais hostilizado pelos poderosos, até ser cercado pelos soldados, e então Deus mostra novamente o Seu poder arrebatando Jesus (SAAWS) ao céu, vivo, de corpo e alma, sem ser preso, crucificado ou morto.

Para os muçulmanos, ele está vivo e retornará no fim dos tempos, acabará com o Falso Messias e reinará com justiça e paz, então casará e morrerá naturalmente.

Portanto, ele não é considerado Deus ou filho de Deus, mas sim um mensageiro e profeta d'Ele.

No Alcorão há várias passagens que citam Jesus (SAAWS), sua mãe e sua história, inclusive há uma grande Surata⁵ que se chama Maria.

Quanto a Muhammad (SAAWS), os muçulmanos creem que ele seja também um profeta e mensageiro de Deus, nasceu de pai e mãe, 572 anos depois de Jesus (SAAWS), viveu 63 anos, cumpriu a sua missão e morreu naturalmente e não retornará; além disso, ele não é adorado e nem é considerado um filho de Deus ou algo semelhante.

6. A crença no dia do juízo final

Para os muçulmanos, crer no dia do Juízo Final significa, também, crer em tudo que nos foi informado por Deus e pelo Seu mensageiro, sobre o que ocorre após a morte, como, por exemplo, o questionamento no túmulo, logo após o enterro, o sofrimento e a recompensa que há nele, o que ocorrerá de dificuldades no Dia do Questionamento, como também crer no Paraíso, no Inferno, na visão que os fiéis terão de seu Senhor e o diálogo com Ele, entre outros fatos relatados no Alcorão e na Sunnah. Deve-se, portanto, crer em tudo isso da forma como foi orientado por Deus e pelo Seu Profeta.

7. A crença no destino

Quanto à crença no Destino, inclui a crença em quatro questões:

A Primeira: Que Deus sabia anteriormente o que aconteceu e o que acontecerá, sabia da condição dos Seus servos, quais seriam suas riquezas, quantos anos teriam de vida cada um, quais seriam suas ações e outras informações que não fogem ao conhecimento de Deus, louvado seja, como Ele disse: “Certamente Deus é Onisciente”; disse também: “Para que saibam que Deus é Onipotente e que Deus tudo abrange com Sua onisciência”.

A Segunda: Que escreveu tudo aquilo que predestinou e determinou como Ele disse: “Nós já sabemos a quantos deles tem devorado a terra, e possuímos um Livro de registros”; e disse: “E anotamos tudo num Livro lúcido”; e disse: “Ignoras, acaso, que Deus conhece o que há nos céus e na terra “Em verdade, isso está registrado num Livro, porque isso para Deus é fácil”.

A Terceira: A crença na realização da Sua vontade, o que Ele quer que aconteça, acontecerá. E o que Ele não quiser, não acontecerá, como Ele disse: “Em verdade

⁵ Capítulo do Alcorão.

Deus faz o que deseja”; e disse: “Sua ordem, quando quer algo, é tão somente dizer-lhe: Seja! E é.”; e disse, louvado seja: “E não realizarão nada dos seus desejos, a não ser que Deus, o Senhor do Universo, permita”.

A Quarta: A Sua criação de tudo que existe, sem haver outro criador e outro senhor, como Ele disse: “Deus é o Criador de tudo e é de tudo Velador”; e disse: “Ó humanos, recordai-vos da graça de Deus para convosco! Porventura, existe outro criador que não seja Deus, que vos agracia quer do céu quer da Terra? Não há outra divindade além d’Ele! Como, pois, vos desviáveis?”.

Então, a crença no Destino implica na crença dessas quatro questões, de acordo com os seguidores do Islã.

É parte da doutrina crer que a fé seja constituída por palavras e ações e que ela aumenta com a obediência e diminui com a desobediência; que não se deve acusar nenhum fiel de apostasia por conta de algum pecado cometido que não chegue a ser idolatria ou a incredulidade, como, por exemplo, adultério, furto, prática da usura, uso de drogas, desobediência aos pais e outros grandes pecados, pois Deus disse: “De fato, Deus não perdoa quem Lhe atribuir semelhantes e perdoa tudo o mais a quem Lhe apraz”.

Foi confirmado nos relatos que o Profeta Muhammad (SAAWS) disse que Deus tira do Inferno todo aquele que tiver fé no seu coração, nem que seja do tamanho de um grão de mostarda.

Faz parte da fé gostar de alguém pela causa de Deus e deixar de gostar pela causa d’Ele também, auxiliar o próximo pela Sua causa e repudiar também por Ele, ama-se a fé dos fiéis e repudia-se a incredulidade dos incrédulos.

Referências Bibliográficas

Alcorão Sagrado

“A Verdadeira Crença e o que Pode Anulá-la”, Bin Baz, Abdul Aziz Bin Abdullah, tradução para o português: Hammadeh, Jihad Hassan.

Compilações dos Relatos do Profeta Muhammad, “Sahih Al Bukhari.

Compilações dos Relatos do profeta Muhammad, “Sahih Muslim”.

Endereço do autor:

Rua Adelina Salvatore Bassoli, 57

Jd das Américas –

CEP 09725-740 – São Bernardo do Campo - SP

O jubileu do diálogo

Rabino Michel Schlesinger*

Resumo

Tendo como referência o cinquentenário da declaração Nostra Aetate, este artigo tem por objetivo elencar as principais correntes migratórias para o Brasil, o preceitos da tradição judaicas mais relevantes, as conquistas do diálogo católico-judaico no Brasil e seus desafios para o futuro.

Palavras-chave: Diálogo, Cooperação, Solidariedade.

Abstract

Once we are approaching the golden jubilee of Nostra Aetate declaration, this article aims to show the most important Jewish migrations waves to Brazil, the most relevant ruling of jewish tradition, the achievement of catholic-jewish dialogue initiatives in Brazil and it's challenges towards the future.

Keywords: Dialogue, Cooperation, Solidarity.

Shamai e Hilel discutiram incontáveis assuntos legais por muitos anos. Em certo momento, conta o Talmude¹, saiu uma voz do céu e declarou: “Elu VeElu Divrei Elohim Chaim VeHalachá KeBeit Hilel”², “essas e também aquelas são palavras do Deus vivo, no entanto a Lei será determinada conforme a opinião de Hilel”³. Nossos sábios perguntaram-se: se ambos possuem razão, então qual o critério para se determinar a lei? E a resposta é maravilhosa. Hilel mereceu que a lei fosse determinada da sua maneira porque sabia dialogar com elegância. Citava a opinião do seu oponente

*Rabino da Congregação Israelita Paulista e representante da Confederação Israelita do Brasil para o diálogo interreligioso.

¹ Compilação de debates dos rabinos entre 50 antes da Era Comum e 550 depois da Era Comum.

² Talmude Babilônico, Tratado de Eiruvin, 13b.

³ As traduções do hebraico e do aramaico são de responsabilidade deste autor.

sempre com respeito, antes mesmo de citar seu próprio pensamento.

O Jubileu de Ouro do Concílio Vaticano Segundo⁴ e da Declaração *Nostra Aetate*⁵ são uma oportunidade para uma profunda reflexão sobre as conquistas e desafios do diálogo católico-judaico.

A presença judaica no Brasil é tão antiga quanto a chegada dos portugueses ao país, em 1500. As primeiras caravelas trouxeram judeus que fugiram da perseguição religiosa promovida pelos tribunais da Inquisição na Península Ibérica (Póvoa, 2010).

No início do século XVII, judeus provenientes da Holanda fundaram a primeira sinagoga e a primeira comunidade judaica organizada das Américas, na cidade de Recife, no Estado de Pernambuco, no nordeste brasileiro (Carvalho, 1992).

Foi também durante o Ciclo da Borracha⁶, no século XIX, que ondas migratórias judaicas provenientes do Marrocos instalaram-se no Pará e no Amazonas. Além das capitais Belém e Manaus, esses imigrantes do Norte da África instalaram-se também em cidades ribeirinhas nesses dois Estados do Norte do País.

Já no século XX, judeus oriundos da Europa Central, Leste e Ocidental fundaram as colônias agrícolas de Phillipson e Quatro Irmãos nas cidades de Erechim, Passo Fundo e Santa Maria, no Estado do Rio Grande do Sul.

As duas Guerras Mundiais foram responsáveis pela chegada de grandes massas migratórias judaicas ashkenazitas⁷ no século XX para as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro.

Com a criação do Estado de Israel em 1948, os judeus oriundos dos países árabes foram obrigados a deixar seus países no Oriente Médio, como o Egito, o Líbano e a Síria, e se iniciou a mais recente onda migratória judaica ao Brasil.

A imigração judaica ao Brasil trouxe diversos desafios aos judeus. O maior desafio de qualquer religião é manter suas tradições e, a um só tempo, participar da vida contemporânea. A comunidade judaica brasileira enfrenta esse mesmo desafio. As comemorações e rituais de passagem, aparentemente anacrônicos, ainda têm muito a contribuir à vida do judeu observante do século XXI. Ao mesmo tempo, a modernidade traz desafios inéditos que acarretarão uma mudança das práticas milenares tradicionais.

Por meio do conhecimento de alguns preceitos básicos do judaísmo tem-se a oportunidade de superar o preconceito que separou religiosos de diferentes denominações⁸.

⁴ Concílio convocado pelo papa João XXIII e encerrado pelo papa Paulo VI (1962-1965).

⁵ Documento que resultou do Concílio Vaticano Segundo (1965).

⁶ Ciclo da Borracha é o chamado período em que a possibilidade de obter lucro com a extração da borracha de seringueiras no norte do país atraiu um grande fluxo migratório.

⁷ Judeus ashkenazitas são os provindos dos países da Europa Ocidental.

⁸ Os parágrafos que se seguem são de minha autoria e foram publicados, pela primeira vez, na revista *Histórias Viva Grandes Religiões 2 – judaísmo*, da editora Duetto, p. 83.

“Um santuário no tempo”, assim o Shabat foi descrito pelo rabino Abraham Yehoshua Heschel⁹, um dos mais importantes filósofos judeus do século XX. O Shabat, descanso sabático do povo judeu, está entre os pilares fundamentais do judaísmo. Sua origem mítica remonta à ideia de que Deus criou o mundo em seis dias e no sétimo descansou. Por este motivo, também nós devemos criar de domingo a sexta-feira e utilizar o sétimo dia da semana como um dia de orações, estudo e reflexão.

A sexta-feira é um dia dedicado aos preparativos para o Shabat. Antes do anoitecer, a comida deve estar pronta, a casa precisa estar limpa, a família deve banhar-se e se vestir com roupas festivas, a mesa deve estar preparada para o jantar ritual.

O Shabat começa com o acendimento de duas velas, uma referência aos termos utilizados pela Torá (Pentateuco) ao ordenar a observância do descanso sabático. Na primeira referência está escrito “zachor”¹⁰, que significa recordarás do Sábado e, na segunda aparição, o termo utilizado é “shamor”¹¹, observarás o Shabat.

O serviço religioso que inicia o sábado chama-se Cabalat Shabat, o recebimento do Shabat. Dentre as principais orações desse serviço, destaca-se o Lechá Dodi. Escrita pelos cabalistas na cidade de Safed no norte de Israel, no século XVI, essa oração compara o povo judeu a um noivo que aguarda a chegada de sua noiva (o Shabat) com ansiedade e alegria.

Quando a família retorna da sinagoga, dá-se início ao jantar cerimonial. Existe um costume dos pais abençoarem seus filhos; é realizado o Kidush, que é a santificação do vinho; é feita a lavagem ritual das mãos e a bênção sobre as duas *chalót*, que são pães trançados. Durante o jantar, costuma-se entoar cânticos especiais, as *zemirot*, e o jantar termina com o agradecimento pela refeição, o *bircát hamazón*.

No sábado de manhã é realizada a oração matinal, o Schacharit, que tem como destaque a leitura pública da porção semanal da Torá, além de um estudo sobre o seu conteúdo. O serviço matutino é encerrado pela oração de Mussáf, um acréscimo litúrgico em lembrança ao sacrifício adicional de Shabat que era realizado no Templo de Jerusalém.

O almoço de Shabat segue, em linhas gerais, o mesmo ritual do jantar de sexta-feira. A tarde realiza-se o serviço religioso de Minchá com a leitura do início da porção da Torá da próxima semana. Finalmente, o Shabat termina com a Havdalá que é a cerimônia de separação entre o sábado e o início da nova semana. Para esse ritual, utiliza-se vinho, uma vela especial trançada com diversos pavios e especiarias. O objetivo é impressionar nossos cinco sentidos e nos preparar para o início de uma nova semana.

Assim como o Shabat, todas as festas do calendário judaico têm início na véspera. Esse calendário é composto por anos de doze meses e anos de treze meses, e os meses têm 29 ou 30 dias. O sistema é baseado nas fases da lua, porém, existe um

⁹ HESCHEL, A. Y. O Shabat.

¹⁰ Êxodo 20.8

¹¹ Deuteronômio 5.12

acerto em relação ao calendário solar para que as festas aconteçam sempre nas mesmas estações do ano. O Rosh Chodesh, início de mês judaico, cairá sempre em uma lua nova e a lua cheia coincidirá com a metade do mês.

Dentre as dezenas de datas festivas presentes no calendário judaico, destacam-se as Festas de Peregrinação. Três festas recebem esse nome porque marcavam uma época de visita dos judeus ao Templo de Jerusalém na antiga Judeia.

A primeira Festa de Peregrinação do calendário judaico é Sucót, a Festa das Cabanas. Nessa comemoração, relembramos as tendas frágeis na quais viveram os israelitas durante suas andanças pelo deserto. Principalmente, recordamo-nos que a verdadeira proteção não nos é concedida pelos muros e cercas, mas pela vigilância de Deus. Quatro diferentes espécies são utilizadas na comemoração desse feriado. A cidra, a palmeira, a murta e o salgueiro são unidos de forma ritual representando a diversidade do povo judeu. Além disso, recebemos a visita simbólica de sete personagens bíblicos que “hospedam-se” em nossas cabanas em cada uma das noites da festa.

Pessach é a segunda das Festas de Peregrinação e comemora a libertação dos escravos israelitas da Terra do Egito. Segundo a narrativa bíblica, por centenas de anos os Filhos de Israel trabalharam como escravos do Faraó, até que Deus ordenou que Moisés os libertasse da opressão. A saga tem seu ápice no episódio da Travessia do Mar Vermelho. Segundo os rabinos, cada geração deve sentir-se como se ela própria tivesse saído do Egito. Por esse motivo, comemora-se anualmente a Festa da Passagem (o Pessach). O ponto alto da comemoração é o Seder, que significa ordem, sequência. O Seder é um jantar ritual composto por 15 diferentes etapas por meio das quais a história do êxodo é contada de maneira teatral com destaque especial para a participação das crianças. Durante a semana da festa, fica proibida a ingestão de qualquer alimento ou bebida que leve trigo, cevada, aveia, centeio ou espelta e seus derivados. Em vez disso, utiliza-se a Matsá, o pão ázimo, em recordação ao alimento dos recém-libertos que durante a fuga não puderam esperar o seu pão fermentar.

Sete semanas depois de Pessach, comemora-se Shavuót (semanas). Essa festa marca a entrega da Torá no Monte Sinai. Dentre os principais costumes está o da vigília. Durante toda a noite da Festa costuma-se ficar acordado estudando as fontes judaicas. Além disso, enfeitam-se as sinagogas com flores porque se acredita que o Monte Sinai ficou coberto com flores durante a entrega da Torá. Comem-se derivados de leite durante essa festa e lê-se o livro de Rute. Segundo a tradição, o Rei David, que era bisneto de Rute, nasceu e morreu em Shavuot; por isso, prestamos uma homenagem lendo a história de sua bisavó. Rute é a primeira mulher a converter-se ao judaísmo, segundo a tradição. Também por esse motivo, lemos na Festa da Entrega da Torá a história da primeira pessoa que voluntariamente decidiu abraçar o judaísmo e as leis dessa mesma Torá.

Existe um período do calendário judaico conhecido como as Grandes Festas. Trata-se do ano novo, Rosh Hashaná, seguido por dez dias de arrependimento, Asse-

ret Iemei Tshuvá, e o Iom Kipur, o dia do perdão. Durante esse período, Deus julga cada uma de suas criaturas e determina acerca do seu futuro.

Rosh Hashaná remonta à criação do mundo. Passaram-se 5774 anos desde a criação do homem e da mulher no sexto dia da Criação. O Ano Novo é comemorado por dois dias de orações nas sinagogas, além de refeições festivas. Na sinagoga destaca-se o Shofar, chifre de carneiro tocado para anunciar a chegada do novo ano e despertar a consciência dos fiéis. Durante as refeições, come-se maçã com mel que representa a perspectiva de um ano bom e doce. Além disso, costuma-se comer cabeça de peixe ou de carneiro em referência à tradução literal do nome do feriado, porque Rosh Hashaná significa a cabeça do ano.

Depois de dez dias de arrependimento e reflexão, chega o dia mais austero do calendário judaico, o Iom Kipur. Nesse dia estão proibidas as relações íntimas, banhos por prazer, cosméticos, calçados de couro e, principalmente, alimentos e bebidas. Durante este jejum absoluto de vinte e cinco horas, os judeus realizam diversas orações, pedem perdão por suas transgressões e solicitam que o ano que há pouco se iniciou seja de paz. Um dos pontos altos do serviço é a oração do Col Nidrei. Durante essa reza todos os rolos da Torá da sinagoga são retirados da Arca Sagrada e o cantor entoia três vezes a oração solene. No final do dia, um longo toque do Shofar é ouvido marcando o final do jejum e a conclusão do julgamento divino.

Os dois feriados pós-bíblicos mais importantes são Purim e Chanucá. O primeiro festeja a sobrevivência dos judeus que viviam na Pérsia durante o reinado de Assuero e o segundo comemora a reconquista do Templo de Jerusalém e o milagre do azeite que deveria durar apenas um dia e ardeu incessantemente por oito. Purim é comemorado pela leitura pública do Livro de Ester, é uma festa alegre; e Chanucá é celebrada pelo acendimento diário da Chanuquiá, o candelabro de oito braços.

Existem também feriados ligados à história nacional do Estado de Israel. Entre eles destacam-se o Iom Haatsmaút (Dia da Independência) e o Iom Hazicaron (Dia da Recordação) em memória dos mártires das guerras de Israel. Fatos recentes da história judaica também são lembrados em ocasiões como o Iom Hashoá, o Dia do Holocausto.

Além das comemorações coletivas, o judaísmo também festeja as etapas importantes da vida particular dos judeus. O ciclo da vida é celebrado por meio de rituais de passagem. No início, estes rituais foram criados para marcar as etapas da vida dos homens judeus, uma vez que a mulher não participava de celebrações públicas por uma restrição social. Nas últimas décadas, sobretudo nas comunidades reformistas e conservadoras, a mulher passou a comemorar também suas mudanças de etapa.

No oitavo dia depois do seu nascimento, o menino deve passar pelo ritual da circuncisão. Esta celebração remonta à circuncisão do patriarca Abraão e de todos os homens de sua casa¹². A cerimônia marca a entrada do menino para a aliança cele-

¹² Gênesis 17.

brada entre Deus e o povo judeu. Nessa ocasião, a criança recebe seu nome hebraico. As meninas recém-nascidas recebem seu nome em uma cerimônia chamada Simchát Bat (a alegria da filha) que é realizada na sinagoga quando a família próxima recebe a bênção de um rabino.

Ao atingir a maioridade religiosa, os judeus também realizam uma celebração. A comemoração dos meninos chama-se Bar-Mitzvá e acontece aos 13 anos. As meninas festejam aos 12 anos o seu Bat-Mitzvá. As duas cerimônias acontecem na sinagoga e marcam a entrada dos jovens à vida judaica adulta. Meninos e meninas passam a ter todas as prerrogativas e obrigações religiosas de judeus adultos.

O casamento judaico acontece embaixo da chupá (lê-se rupá), uma tenda nupcial que simboliza o futuro lar do casal. As alianças fazem parte do ritual judaico. Além disso, é realizada a leitura da ketubá, um documento matrimonial. Depois da realização de diversas bênçãos e das palavras que o rabino profere em homenagem ao casal, o noivo quebra um copo com o pé. O rompimento do copo simboliza a destruição dos Templos de Jerusalém. A mensagem é que os noivos precisam sempre se lembrar de que pertencem a um povo que também tem seus revezes, além de momentos de celebração. A lei judaica prevê a possibilidade de divórcio religioso caso seja essa a vontade do casal.

O judaísmo tem muitos costumes relacionados à maneira de se marcar o luto e a despedida de um familiar falecido. O enterro deve acontecer em um cemitério judaico depois que o corpo passar por uma lavagem ritual, a tahará. Existem três diferentes períodos de lutos nos quais as restrições são decrescentes e, por outro lado, aumenta gradualmente a reinserção dos enlutados na sociedade. O primeiro período é de sete dias, depois 30 e finalmente um período de 11 meses durante os quais será recitada diariamente uma oração de homenagem à pessoa falecida, o Kadish (santificação). O judaísmo acredita que, embora assuma outra forma, a vida continua depois da morte.

De sua maneira particular, o judaísmo vê em suas comemorações e rituais de passagem uma oportunidade de enriquecimento espiritual para a vida do judeu observante.

Nos últimos cinquenta anos, sociedades de todo o mundo organizaram grupos de diálogo e aprofundaram o trabalho de conhecimento mútuo. No Brasil, o primeiro grupo a surgir foi o Conselho de Fraternidade Cristão Judaico. Em seguida, surgiu a Comissão Nacional de Diálogo Católico-Judaico, que tem como coordenador do grupo católico o Cônego José Bizon, e que completou mais de trinta anos de existência trabalhando em quatro diferentes esferas: teológica, social, pessoal e institucional.

Religiosos católicos e judeus reúnem-se com frequência em diversas cidades brasileiras para estudar a tradição religiosa do outro, traduzindo em pesquisa e análise o empenho de aproximação teológica. No âmbito social, unimos forças para promover causas comuns, como a ética, a consciência ambiental, a segurança, a justiça

social, entre tantas outras. Vínculos pessoais entre líderes de ambas as comunidades foram estabelecidos e são constantemente fortalecidos.

Finalmente atuamos para aproximar as instituições da comunidade judaica como a Confederação Israelita do Brasil (Conib) e as diversas Federações Israelitas das instituições católicas como a CNBB e o Celam.

A cidade de São Paulo tem a maior comunidade judaica do Brasil¹³. Nas últimas décadas, a relação entre a arquidiocese dessa cidade e a comunidade judaica foi muito próxima. Dom Paulo Evaristo Arns e o rabino Henry Sobel estiveram juntos em diversos momentos marcantes, o mais conhecido de todos, a missa rezada na Catedral da Sé em 1975.

Desde que assumiu a arquidiocese de São Paulo, Dom Odilo Pedro Scherer fez questão de manter um diálogo fluído com a comunidade judaica. Em 2008, realizou uma viagem à Cidade do México a convite do Conselho Episcopal Latino Americano (Celam) e o Congresso Judaico Latino Americano junto com dom Raymundo Damasceno de Assis. Em 2009, a convite da Confederação Israelita do Brasil (Conib) esteve na Congregação Beit Yaacov para recordar as vítimas do Holocausto. Por diversas vezes, Odilo aceitou nosso convite de estar na Congregação Israelita Paulista (CIP) por ocasião de diferentes encontros e celebrações. Merecem destaque a visita que o cardeal realizou na noite do Col Nidrei (início das celebrações do Iom Kipur, o Dia do Perdão, data mais sagrada do calendário judaico) em 2010 e sua presença no Dia Internacional em Memória das Vítimas do Holocausto em janeiro de 2013. Além disso, Scherer esteve em um evento beneficente promovido pela CIP na Sala São Paulo, onde a Filarmônica de Israel, sob a regência do maestro indiano Zubin Mehta, se apresentou em 2011. No mesmo ano, a convite do Congresso Judaico Latino Americano, o cardeal participou de uma conversa informal no clube A Hebraica com o grupo Novas Gerações daquele organismo do subcontinente.

Foram também diversas as ocasiões em que o Cardeal Odilo nos recebeu na Catedral Metropolitana e em outras instituições da Igreja Católica Paulistana. Certa vez, Odilo chamou-nos para um jantar no Mosteiro de São Bento. Por se tratar da semana de Pessach, celebração da recordação da travessia do Mar Vermelho depois da escravidão dos Israelitas no Egito, recusamos o convite alegando que nossa alimentação kasher (ritualmente apropriada para o judaísmo) era ainda mais restritiva naquela época. O cardeal assegurou-nos de que todas as providências tinham sido tomadas. Quando chegamos ao mosteiro, junto com representantes da Federação Israelita do Estado de São Paulo, ficamos surpresos ao constatar que um serviço de buffet kasher havia sido contratado em consideração à nossa pequena delegação. Recentemente, também participamos de uma comemoração pelo cinquentenário do

¹³ Conta com aproximadamente 60.000 judeus de 100.000 em todo o País. O Rio de Janeiro conta com 20.000 judeus e os demais estão espalhados por outras cidades como Porto Alegre, Curitiba, Belo Horizonte, Belém e Manaus.

início do Concílio Vaticano Segundo, que reaproximou católicos de judeus depois de séculos de abismo, no aniversário de São Paulo, em uma catedral metropolitana lotada. Na mesma ocasião, uma homenagem à memória de Anne Frank, jovem que se refugiou e acabou perecendo na Europa nazifascista, foi prestada. Um missa foi dedicada, em janeiro de 2014, à memória das vítimas da Shoá, por ocasião do Dia Internacional em Memória das Vítimas do Holocausto.

O desafio que nos aguarda para os próximos cinquenta, em minha opinião, é muito claro. Precisamos fazer com que o diálogo inter-religioso atinja também nossos congregantes. O membro comum de nossas comunidades ainda não conhece o trabalho inter-religioso e, por vezes, propaga preconceitos por total ignorância da natureza daquele que lhe é diferente.

Muitas são nossas semelhanças; ao mesmo tempo, temos algumas convicções distintas. Assim como Shamai e Hilel, não seremos julgados pela verdade de nosso discurso, porque cada religião tem sua verdade, mas pela elegância com que conduziremos as discussões.

Shalom.

Endereço do autor

Michel Schlesinger
Congregação Israelita Paulista
Rua Antonio Carlos, 653.
CEP 01309-011, São Paulo, SP, Brasil.
michel@cip.org.br

Pluralismo religioso e diálogo na escola católica

Prof. Antonio Boeing*

Resumo

Este texto analisa a produção cultural e religiosa como resultado da condição humana que busca responder às suas inquietações, necessidades, interesses, sonhos e destaca, na atualidade, as mudanças que ocorrem num processo cada vez mais acelerado. Ressalta a importância da religião para organização da vida individual e social. Analisa aspectos que impulsionam a multiplicidade de expressões religiosas. Ressalta, diante da pluralidade cultural e religiosa, o papel da escola católica nos processos de educação que considere a riqueza da diversidade, sem abrir mão de sua identidade e missão.

Palavras-chave: Educação, Religião, Pluralismo, Escola católica, Diálogo.

Abstract

This paper analyzes the cultural and religious production as a result of the human condition that seeks to respond to their concerns, needs, interests, dreams, and highlights the changes that occur today in an increasingly accelerated process. It emphasizes the importance of religion to the organization of both individual and social life. It examines some aspects that increase the multiplicity of religious expressions. It highlights the role of catholic schools in the education processes that consider, given the cultural and religious plurality.

Keywords: Education, Religion, Pluralism, Catholic school, Dialogue.

* Licenciado em Filosofia; Bacharel em Teologia; Mestre em Teologia Dogmática; Doutor em Ciências da Religião; Secretário da ANEC/SP; Assessor de Pastoral da Rede Salesiana de Escolas; Professor e coordenador do Curso Presencial de Teologia e da Pós-graduação em Teologia e Ensino Religioso nas Faculdades Integradas Claretianas, unidade São Paulo.

Introdução

O campo religioso brasileiro encontra-se num processo de grandes mudanças. Emergem cada vez mais novas expressões religiosas que rompem com as tradições que se consolidaram nas diferentes regiões do país. As mudanças que ocorrem com muita rapidez, nas diferentes dimensões da vida, principalmente, com os avanços tecnológicos, possibilitam que os indivíduos e grupos transitem não apenas dentro dos seus limites geográficos, mas, também, pelas diferentes concepções e tradições culturais e religiosas. É preciso considerar que a dimensão religiosa é essencial no desenvolvimento das culturas e na formação do ser humano e que sempre se manifesta de forma plural. Para compreender esse fenômeno e lidar com ele nos processos educativos, especialmente na escola católica, este texto busca analisar: a condição humana e os desafios da sociedade atual, o lugar da religião na sociedade, as múltiplas formas de expressões religiosas e, diante disso, destacar o papel da escola católica e a importância da abertura ao diferente numa atitude de diálogo permanente.

1. Condição humana e os desafios da sociedade atual

O ser humano não nasce com uma programação que o adapte ao mundo. Essa inadaptação originária impulsiona-o a inventar e transformar a natureza para que ela se ajuste às suas exigências. Para transformar o mundo em que ele se encontra, o ser humano inventa técnicas e instrumentos, que podem ser considerados extensões do seu corpo. O fato do ser humano ser aberto lhe possibilita criar cultura (Cf. Laraia, 2004). Cultura entendida como ampliação e adaptação da natureza segundo as necessidades, os desejos, as preocupações, os sonhos e as esperanças. A diferença na maneira de como se dão as adaptações são as que determinam e diferenciam o modo de ser de cada pessoa, grupo e sociedade.

Quando no processo de construção social se dá a dissociação entre natureza e cultura o resultado é a morte. Pois uma cultura sistematizada alheia à natureza volta-se, em inúmeras situações, contra os princípios básicos da vida. Por isso, não podemos afirmar que sejam naturais ações do ser humano que ameaçam as diferentes formas de vida, pois na realidade são produtos culturais que poderiam potencializar a natureza, mas atuam contra ela. Inclusive pode existir consenso e aceitação em torno do que foi culturalmente produzido, mas, nem por isso necessariamente, é algo saudável.

Considerando os equívocos na produção cultural, Paulo Süß afirma que “a utopia inconsciente do trabalho humano é a reconciliação com a natureza” (Cf. Süß, 1979, p.41-65.). Reconciliação com as raízes naturais perdidas pela absolutização das instâncias culturais. A produção cultural ao objetivar-se passa a ser interiorizada pelo ser humano e, conseqüentemente, ele torna-se produto daquilo que ele mesmo produziu (Berger, 1985). Diante da realidade fragmentada e das expectativas de integralidade, torna-se urgente analisar os princípios norteadores da organização da sociedade, como

também é preciso rever e redimensionar seus objetivos e razões de existir.

Para que a escola católica estabeleça um diálogo com a integridade humana é indispensável considerar como a vida funciona, isto é, compreender o dinamismo da vida e suas diferentes interações. Dinamismo funcional interativo em que as células se combinam para formar tecidos, tecidos formam órgãos, órgãos formam organismos, organismos formam sistemas sociais e sistemas sociais formam ecossistemas, numa amplitude planetária e interplanetária (Cf. Capra, p.1-17). Sendo que a vida ocorre em rede, é fundamental compreender que qualquer ação afeta o todo do sistema, seja produzindo vida ou morte. A compreensão desse dinamismo sensibiliza para o cuidado com a diversidade e biodiversidade do planeta e sua função. É no cuidado que a escola pode contribuir para efetivação da vida nas suas múltiplas cores.

O ser humano, além de ser aberto, é relacional e simbólico. Relaciona-se em sociedade e tem a capacidade de simbolizar, isto é, atribuir significado que transcende a aparência das coisas. Os símbolos adquirem uma dimensão cultural só compreensível a partir do grupo que atribui os significados. Só a pertença do indivíduo ao grupo lhe garante a vida e o integra na sociedade. Sociedade em que as relações podem ser harmônicas ou antagônicas. De qualquer forma, o sentido de pertença suscita solidariedade e estabelece limites na convivência. Um dos grandes dramas do ser humano é a não pertença social. É preciso considerar que tanto as pessoas como as sociedades não são estáticas, mas estão em profundas mudanças, especialmente na atualidade.

Impulsionado pelo ritmo da vida moderna, o ser humano, de modo geral, tem uma atitude de “onipotência” ou “impotência” que leva a inúmeras patologias, precedidas pelo mau humor, o stress, a infelicidade e a falta de sentido. Essa postura resulta de interesses individuais consolidados em estruturas dominadoras excludentes. Estruturas que, em muitas situações, adquirirão um caráter religioso por se fundamentarem na ideia da existência de uma entidade divina que se contrapõe ao dinamismo vital ou que favorecem apenas alguns poucos e legitimam a exclusão de outros. Tanto os que se julgam onipotentes quanto os impotentes não se perguntam sobre os rumos da história. Por exemplo: Para onde vamos? Qual a direção? Onde vamos chegar com esse modelo cultural e econômico? O sociólogo Wright Mills analisando as questões relacionadas ao direcionamento da sociedade atual, compara a humanidade a uma multidão que navega pelos mares. Afirma ele:

Nos porões estão os remadores. Remam com muita precisão. Cada dia com novos remos, perfeitos, sofisticados que possibilitam acelerar as remadas. Mas os remadores ao serem perguntados sobre o ponto do destino respondem: “O porto não nos importa. O que importa é a velocidade com que navegamos”. (Mills, 1999)

A sociedade centrada no consumismo não se pergunta sobre o porto. O porto

é o que menos interessa ao mercado, pois sua única preocupação é vender “remos”. Processo de mudanças no qual conta a velocidade da mudança e não a sua durabilidade e direção. O sonho de consumo produz medos e pesadelos na sociedade, pois, como analisa Zygmunt Bauman:

Todo tipo de ordem social produz determinadas fantasias dos perigos que lhe ameaçam a identidade. Cada sociedade, porém, gera fantasias elaboradas segundo sua própria medida – segundo a medida do tipo de ordem social que se esforça em ser. De um modo geral, tais fantasias tendem a ser imagens espelhadas da sociedade que as gera, enquanto a imagem ameaçada tende a ser um autorretrato da sociedade como um sinal negativo. (Bauman, 1998, p.52)

Essa dinâmica expressa-se no fechamento em si e no medo do outro, do diferente. Os “demônios interiores” projetados nos outros criam um pânico. Verifica-se a ampliação do pensamento mítico idealista e espiritualista que para se sustentar cria organizações hierarquizadas, sectárias e dominadoras. O ser humano ao criar deuses semelhantes a si e atribuir a eles sua própria pequenez e sentimento de vingança, violência e brutalidade tem cometido inúmeros equívocos inclusive legitimando muitas mortes. Essa concepção fragmenta o ser humano e o dinamismo integral da vida. São fantasias que ampliam a sensação de impotência e levam o ser humano a habitar fora de si e fora do mundo. Como bem afirma Rubem Alves: “quanto maior a sensação de não-poder, maior a **emigração para a esfera mítica**” (Cf. ALVES, 1988, p.165-175). Dessa postura, resulta a expectativa de que uma força superior virá colocar as coisas em ordem, resolver os problemas individuais, familiares e sociais. Essa concepção deixa estagnado o ser humano e inviabiliza o protagonismo na recriação do mundo, levando esse apenas a cumprir preceitos e normas que reforçam ainda mais sua miséria, impedindo a compreensão integral da vida.

É diante desse quadro que se coloca a questão da identidade e função da escola como espaço importante no processo educacional de qualificação da vida de todos. Uma escola que não seja fragmentada, mas que contemple as diferentes dimensões da vida, como a biológica, psicológica, relacional, intelectual, social e que, também, seja capaz de considerar o direito à diferença e à dimensão transcendental de todo ser humano.

2. O lugar da religião

Lidar com a dimensão religiosa, dada a sua complexidade, torna-se uma tarefa exigente. Assim tem sido tanto no decorrer da história como na atualidade. E quando essa questão é colocada no processo educativo tão mais desafiante se torna, pois os espaços educativos, pela sua razão de ser, são plurais mesmo que sejam mantidos por instituições confessionais.

Ao analisarmos o imaginário da cultura brasileira, percebemos que nem sempre o campo religioso foi contemplado com seriedade nas pesquisas. Uma das razões é a presença marcante da ideia de que algumas questões não devem ser discutidas; e, dentre elas, estão especialmente a política, o futebol e a religião. É indispensável considerar que a atitude de não refletir sobre essas áreas acaba por colocar entraves que impedem um debate sistemático e científico sobre essas questões, que são importantes na vida das pessoas e exercem grande influência sobre elas. Uma vez que “não se pode” discutir política, delega-se aos “entendidos”, daí resulta a corrupção, a utilização das coisas públicas como se fossem privadas, além da omissão e do descaso com a nação. Até no futebol há uma questão política, pois é comandado por “cartolas” e alguns “sabedores” dessa área, decorrendo dessa postura a divinização de alguns poucos e o abandono de milhões de atletas que têm sua sobrevivência e dos seus familiares comprometida.

Quando o assunto é religião, aí sim é que as coisas se complicam. Pois está impregnado no imaginário brasileiro que essa área de forma alguma se discute. Assim, por um lado delega-se a reflexão para os “entendidos”, sejam eles líderes das religiões consideradas “legítimas” ou líderes que atuam, até certo ponto, na “clandestinidade”; por outro, faz com que cada indivíduo, a partir de sua experiência setORIZADA, julgue-se expert nesse campo, apresentando-se com inúmeras certezas das quais não abre mão. Essas posturas contribuem para inviabilizar estudos sistemáticos sobre as manifestações religiosas, além de impedir a visibilidade dos objetivos, funções, razão de ser e incidência dessa dimensão sobre a vida dos que creem. Resulta, também, numa certa ingenuidade diante do fenômeno religioso, que leva a ver a religião como criação das divindades e, por isso, entendida como intocável e absoluta. Posturas como essas continuam desencadeando e legitimando milhões de mortes em nome de crenças e convicções religiosas sectárias e fundamentalistas.

No campo acadêmico também se constatam alguns entraves, especialmente a partir da concepção racionalista, impregnada da ideia de que com o avanço das ciências modernas a religião se tornaria supérflua. Os defensores dessa corrente entendiam que as questões e dramas do ser humano seriam resolvidos cientificamente, mas é claro que isso não se efetivou. Esse jeito de pensar ocupou grande parte dos meios acadêmicos que, ainda hoje, seguem pensando que não é possível fazer ciência sobre o fenômeno religioso e suas manifestações. Por outro lado, constata-se também um movimento em diferentes espaços e níveis acadêmicos espalhados pelo país que, pela seriedade das pesquisas e análise interdisciplinar da complexidade do campo religioso, o colocam em debate. São campos de pesquisas ainda jovens, mas que possuem excelentes trabalhos científicos que em muito contribuem para a compreensão desta área do conhecimento.

Diante dessa realidade, é importante que a escola considere a dimensão religiosa como uma característica marcante na vida do ser humano. A religiosidade humana, vivida historicamente, possibilita um modo de conhecimento e de compreensão do mundo, além da estruturação de sistemas simbólicos e atribuição de sentido

aos dados da realidade.

As religiões nascem a partir das perguntas que o ser humano se faz para situar-se dentro do contexto histórico. Elas procuram dar sentido ao presente e explicar a origem de todas as coisas e direcionar a vida futura do ser humano. É a tentativa de responder às questões: De onde vim? O que estou fazendo aqui? Para onde vou? Mesmo tendo como ponto de partida essas questões, a base essencial das religiões é dar sentido à existência humana no presente. Nesse contexto, cada religião quer oferecer uma orientação global, dando sentido às coisas, por isso criando valores e normas, construindo a realidade a fundo e interferindo no rumo da história. Nessa perspectiva, a religião surgiu, segundo Leonardo, do sentimento de uma re-ligação de tudo com tudo e com a Fonte originária de todo ser. Ela confere um sentido supremo e um sumo valor à vida e ao universo. Por causa disso, é a maior força de coesão social que conhecemos. Uma de suas funções principais consiste em oferecer um leque de valores e de normas, que visam a ajudar os seres humanos a conviverem bem uns com os outros e consigo mesmos e a terem veneração para com a natureza e o mistério do universo. (BOFF, 2000, p.59)

Diante disso, podemos nos perguntar: Como a religião realiza essa função? Quais são os elementos dessa construção? Quais as suas possíveis representações e codificações? O que pretendem? São algumas questões que se colocam quando nos propomos analisar o fenômeno religioso. A busca incessante pela transcendência faz o ser humano abrir inúmeros caminhos.

3. Multiplicidade de expressões religiosas

Vivemos num período de profundas transformações que atingem diferentes aspectos da organização da vida. As mudanças, tanto nacionais como mundiais, dão-se num processo muito acelerado, o que deixa o ser humano perplexo. Os movimentos religiosos não estão alheios a esse dinamismo e buscam responder, à sua maneira, às questões centrais que atingem a vida dos seus adeptos. O desafio é que, em grande parte, as questões quando não identificadas com profundidade, podem falsear o que efetivamente é essencial para todos. O equívoco em relação às questões levará a respostas que não resolvam ou encaminhem soluções saudáveis e pode intensificar o desencanto da vida.

Ao considerar que as religiões são construções humanas feitas historicamente, elas estão permeadas pelas características e visão de cada sociedade. Sendo assim, as religiões procuram situar o ser humano e oferecer uma orientação global, significando as múltiplas interações da vida a partir de valores, normas, regras e princípios que interferem no rumo da história. A atribuição de sentido à existência, feita pelo ser humano através da religião, manifesta-se socialmente dentro da diversidade e originalidade de cada contexto. É difícil precisar o número exato de religiões, mas o que se pode ressaltar é que há efetivamente uma acentuada eferescência desse fenômeno.

Dada a complexidade das manifestações religiosas, nem sempre é fácil compreender as razões do fascínio criado em seus adeptos. São muitas as tentativas de explicar o que se verifica no cotidiano, onde fábricas, teatros, cinemas, garagens, galpões, restaurantes, casas e praças tornam-se espaços sagrados. Constatase que um dos aspectos relevantes para a intensificação das manifestações religiosas tem a ver com o desencanto da vida. Vida com pouco ou nenhum encanto que resulta, na maioria das vezes, da exclusão social expressa através do desemprego, da falta de moradia, saúde, educação, terra, lazer. Essas contradições revelam, para muitos, que viver significa negar, fugir, resistir ou transformar a realidade. Quanto mais complexo e fora de controle se apresentar o cotidiano da vida, tanto mais parece indispensável uma força maior que auxilie na superação dos problemas. É nesse processo que as religiões se articulam como alternância entre o sagrado e o profano.

A sociedade, na atualidade, é plural. Por isso os indivíduos e grupos a partir de suas necessidades, preocupações, interesses, desejos e sonhos constroem sistemas religiosos que de uma forma ou outra realimentam as esperanças. Mesmo que, em algumas situações, se verifica que há manipulação dos adeptos por um pequeno grupo de dirigentes que atuam em benefício próprio, não dá para negar que a grande maioria busca, por meio da religião, aliviar a dureza do cotidiano e entrar em contato com as divindades para obter o auxílio diante das dificuldades e assim direcionar a vida.

Como as religiões surgem do déficit de vida, isto é, da impotência humana diante de muitos desafios que a vida apresenta, podem, em muitas circunstâncias, pela frágil identidade individual, levar os adeptos ao fanatismo e sectarismo ao julgarem-se donos da verdade, entendendo ser a vontade de uma divindade. Esse caminho é perigoso. Assim sendo, vale o alerta de Dalai-Lama quando, uma vez interrogado sobre qual era a melhor religião, ele respondeu: “A melhor religião é aquela que nos faz melhores, mais amorosos, mais abertos aos outros”. Por isso, o desafio que se apresenta aos novos movimentos religiosos e, especialmente à escola, é o de desencadear um processo de diálogo em todos os momentos e direções, procurando resgatar a integridade da Criação.

Os novos movimentos religiosos correm o risco de solapar o sujeito, recolocando nas expressões religiosas as promessas não cumpridas pela modernidade; para isso, buscam intensificar métodos proselitistas sem considerar as diferentes dimensões da vida. A promessa de felicidade plena, prosperidade, salvação, sem considerar, em muitos casos, as contradições socioeconômicas e políticas com suas ideologias, é um caminho equivocado. Não é realista supor que a solidariedade é algo natural, antes, ela resulta de um processo de aprendizagem. É preciso criar cultura, nessa perspectiva, para reencantar a vida presente, sem absolutizar um modelo pré-determinado. Mesmo que por um lado haja a secularização, por outro, existe uma recuperação da mística e da demanda religiosa.

Os movimentos religiosos acompanham a relatividade das ações e concepções de cada momento histórico do ser humano. Nesse sentido, falar em religião verdadei-

ra, falsa, seitas, torna-se muito complicado. A verdade é relacional e dinâmica, não é propriedade de uma ou outra pessoa, religião, instituição, sociedade. Cada um tem o seu ponto de vista que, conseqüentemente, é relativo. Permanece o desafio de saber de quais valores não podemos abrir mão ou que consideramos como “absolutos”, indispensáveis ao desenvolvimento da vida e, por isso, são inegociáveis.

A modernidade, centrada na racionalidade instrumental, apresentava-se como a solução de todos os males. A razão e a ciência, segundo os pressupostos da modernidade, teriam resolvido todos os problemas humanos, desde a fome até as desigualdades. Mas, o que se constata é que a miséria não foi erradicada, como também a busca de sentido para a vida não foi resolvida. A busca passa a ser pela emoção e mística, às vezes expressa como fuga radical da própria realidade. Como o paradigma da modernidade que colocou as emoções, natureza, sentimento religioso em segundo plano e não resolveu as questões centrais do ser, da pessoa, cresce a busca por novas formas de se colocar no mundo. Por isso, a busca de sentido, como, por exemplo, as expressões que propõem maior equilíbrio com a natureza, valorização da experiência e de novas identidades, como ocorre nas religiões de Matriz Africana, Santo Daime, Budismo, Nova Era, pentecostalismos ou Novos Catolicismos.

Numa sociedade não tão dinâmica como a sociedade urbanizada da atualidade, as tradições passam de pai para filho com poucas mudanças. O grupo familiar ou social sustenta a visão de mundo. Numa sociedade complexa, há muitas ofertas de significações e as diferentes visões do mundo disputam os grupos, os segmentos e as pessoas. O que está acontecendo é, propriamente, uma oferta plural de bens simbólicos e a possibilidade de cada um escolher e se beneficiar das ofertas. Nessa perspectiva, afirma Prandi: “A crença deixou de ser uma imposição dos pais e se tornou uma escolha pessoal. A conversão não traz dramas familiares; o consumidor religioso é um ser pouco fiel, que dispõe de muitas opções num mercado espiritual altamente competitivo” (PRANDI, 2006, p.4). Como se ampliou a oferta de bens simbólicos, cada um busca satisfazer suas necessidades e a escolher determinados produtos que mais lhe convém em cada momento. É “permitido” experimentar e fazer escolhas. Claro, essa escolha nem sempre é livre, pois o marketing religioso induz e condiciona as opções, quando não as impõe.

O ingresso num universo simbólico não significa, necessariamente, fidelidade a esse grupo, pois, como afirma Prandi: “A religião que alguém elege para si hoje, escolhida de uma pluralidade em permanente expansão, também não é necessariamente mais a que seguirá amanhã” (PRANDI, 2006, p.4). Muitos pesquisadores do campo religioso concordam que há uma complexidade nesta área, mas ainda divergem sobre o seu significado. Uns falam de descaracterização da religião, outros afirmam expressar a busca de autenticidade e outros ainda o novo reencantamento do mundo.

A escola católica deve considerar que efetivamente estamos diante do pluralismo religioso. Não existe uma religião que represente o povo brasileiro, mas, há

inúmeras religiões surgindo e se implantando a cada dia. Verifica-se que na atualidade, diante das múltiplas ofertas, cada um pode escolher a religião e inclusive fazer adaptações, combinações, interações e construir “sua” religião num espaço quase que privado. A perda da hegemonia, sem dúvida, incomoda os que sempre se beneficiaram desse status. A saída, diante disso, é estabelecer o diálogo numa atitude de respeito, de abertura e de testemunho mais profundo do que efetivamente é essencial para vida, sem querer obrigar o outro a aderir a uma única proposta e nem destruir a sua diferença. É crer que a construção de um mundo, onde todos tenham lugar, só será possível por meio de um trabalho coletivo que respeite a diversidade.

4. Pluralismo e diálogo na Escola Católica

O modelo da educação católica, especialmente, o viabilizado por meio das escolas, é o resultado das múltiplas interações ocorridas no processo histórico. Uma educação que resulta dos referenciais que a inspiraram e da ação de todos os que a construíram no decorrer da sua existência. Cada protagonista, à sua maneira, foi revelando e viabilizando o carisma congregacional no cotidiano do processo educativo, com suas múltiplas riquezas e contradições. É o jeito de ser, enquanto instituição educacional, que a sociedade do descartável vai descaracterizando, neutralizando e desvirtuando o carisma específico.

As instituições nascem para sobreviver na história. Por isso, diante das transformações socioculturais e religiosas, há o risco das escolas católicas organizarem a sua sobrevivência negligenciando a essência de sua razão de ser. A prática de negar o essencial está muito presente nas instituições viciadas em deter a hegemonia, isto porque elas têm muita dificuldade de lidar com a pluralidade e, assim, perceber que na sociedade há outras forças, às vezes, sem um logotipo religioso, que também lutam por princípios comuns na defesa da vida, com as quais se podem somar forças. É preciso considerar, também, que há inúmeras experiências muito significativas de escolas que se recriam dentro das múltiplas exigências da atualidade, sem abrir mão de sua razão de ser, viabilizam uma educação evangélico-libertadora, dentro da dinâmica do Reino.

A escola católica, tendo em vista participar efetivamente no anúncio da Boa Notícia, assume, como afirma a Congregação para a Educação Católica, que a instituição educacional católica não pode renunciar à liberdade de propor a mensagem evangélica e de expor os valores da educação cristã. É seu direito e dever. Deveria ser claro para todos que expor ou propor não equivale a impor. “Com efeito, o impor contém uma violência moral, que a própria mensagem evangélica e a disciplina da Igreja resolutamente excluem” (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.6). A mesma Congregação também compreende a escola católica como lugar de educação integral da pessoa humana por meio de um projeto educativo claro, que tem o seu fundamento em Cristo, pois todos devem perceber na

escola católica a presença de Jesus Mestre (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.25)

Assim a escola católica torna-se um espaço privilegiado, no qual são apresentados referenciais significativos para a construção da identidade individual e da sociedade (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.9). Nesta direção, outro documento da referida Congregação afirma que a escola católica caracteriza-se por ser uma escola para a pessoa e das pessoas. “A pessoa de cada um, com as suas necessidades materiais e espirituais, é central na mensagem de Jesus: por isso, a promoção humana é fim da escola católica” (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.9). Essa consciência manifesta a centralidade da pessoa no projeto educacional da escola católica e reforça o protagonismo educativo. Ainda sobre a missão no campo da educação, a Congregação da Educação Católica também afirma:

a escola não pode ser pensada separadamente das outras instituições da educação nem conduzida como corpo à parte, mas deve relacionar-se com o mundo da política, da cultura e com a sociedade em conjunto. Compete à escola católica enfrentar com determinação a nova situação cultural, colocar-se como instância crítica dos projetos de educação parciais, exemplo e estímulo para as outras instituições de educação, tornar-se fronteira avançada da preocupação educativa da comunidade eclesial. Deste modo, torna-se claro o caráter público da escola católica, que não surge como iniciativa privada, mas como expressão da realidade eclesial, por sua natureza revestida de caráter público. Ela realiza um serviço de utilidade pública e, embora se apresente declaradamente na perspectiva da fé católica, não é reservada só aos católicos, mas abre-se a todos que mostrem apreciar e partilhar uma proposta de educação qualificada. (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.16)

É necessário mergulhar nas contradições do mundo atual, procurar decodificar e decifrar a novidade numa atitude de busca de sentido, sem abrir mão do carisma, inter-relacionando-o com a complexidade de todos os fenômenos. É preciso também ter presente que as mudanças significativas não se efetivarão como um passe de mágica, mas irão emergir como resultado de um processo que exige conversão e interiorização do que é essencial. A razão de ser da escola católica, com seu projeto, tem que correr pelas veias, sair pelos poros e deve transbordar as ações de todos os protagonistas da educação, pois do contrário, não contagia. Realizar isto não com ações petulantes, fanáticas, sectárias, querendo a toda hora convencer o outro de que o seu projeto é o melhor, trata-se, em primeiro lugar, de uma ação profética que propõe as razões de ser, mas não impõe.

A escola católica deve assumir sua responsabilidade e compreender as razões de ser e as implicações pedagógicas na organização educacional, garantindo como pano de fundo a ética planetária. A organização e efetivação da morada comum, fundamentada na ética e nos valores, são a razão do existir da educação. Nesta perspectiva, é preciso que a escola católica também cumpra sua função social, viabilizar a vida em todos os momentos e espaços, pois é esse processo que possibilitará o encanto das diferentes dimensões da vida.

Verifica-se que ninguém tem a solução e clareza plena do direcionamento da escola católica, pois a percepção e propostas estão sempre condicionadas pelas necessidades, preocupações, interesses, sonhos, carismas, aspirações, convicções e bloqueios. Mas, o que está cada vez mais claro é a necessidade e urgência de visibilizar o diferencial da escola católica, pois se o carisma é dom do Espírito não pode ser privatizado, deve, sim, ser socializado com todos os que fazem parte do processo educacional, especialmente com os leigos e as leigas que são a grande maioria e que no cotidiano viabilizam e vão gestando o perfil e missão dessa educação. A construção da identidade da escola católica e sua missão se efetivarão a partir de um movimento permanente de redes, que somem forças desde a especificidade de cada instituição, contexto e do dinamismo social em favor da vida. Apostar neste diferencial, sem dúvida, potencializará a todos.

É frente a essa realidade que se coloca o desafio da abertura para conviver com a diferença. Neste aspecto, o que se constata é que há muito medo de dialogar com a originalidade da diferença e, por isso, busca-se muitas maneiras de neutralizá-la ou até mesmo de eliminá-la. É preciso assumir a estranheza que o diferente suscita, pois se o contato com o outro não sacudisse o modelo anterior, pouco apresentaria de novidade e talvez pouco se enriqueceria. Mas, para um efetivo enriquecimento torna-se urgente aprender a conviver, se relacionar e se articular com a diversidade de culturas e com a biodiversidade. Se isto é válido para as diferentes dimensões da vida, tanto mais o é para o campo religioso, onde nem sempre tem sido tranquila a convivência entre as diferentes experiências e manifestações religiosas.

A perspectiva do diálogo traz à tona a necessidade de superar a lógica da identificação, percebendo a diferença, a dialética e a reciprocidade como caminhos para a lógica do diálogo em todos os momentos e em todas as direções. A espécie humana, dada a sua construção cultural etnocêntrica, como também egocêntrica, tem dificuldade em aceitar a diferença. Por isso, o diálogo na diferença é extremamente exigente, pois é necessário abrir mão de posições pessoais para poder enriquecer-se com o potencial do outro e enriquecê-lo também. Para efetivar sociedades com a capacidade de transcender e dar sentido à existência, é fundamental que os processos educativos assumam a sua responsabilidade e deem sua contribuição. Atenta à importância dessa dimensão, um documento, de outubro de 2013, da Congregação para Educação Católica afirma:

A proposta educativa de uma escola católica brota do testemunho

do Evangelho e da abertura gratuita e do amor ao próximo. A escola católica se preocupa em desenvolver a dimensão intercultural para que permeie todos os âmbitos da experiência escolar: as relações entre as pessoas, à perspectiva e visão sobre o saber humano e as diferentes disciplinas, a integração e os direitos de todos. A abertura à pluralidade e às diferenças é condição indispensável para a mútua colaboração. A experiência demonstra que a religião católica sabe encontrar, respeitar e valorizar as diferentes culturas. O amor ao homem e à mulher é, inevitavelmente, amor à cultura. A escola católica é, por sua vocação, intercultural. (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.61)

Reconhecendo a riqueza do pluralismo cultural e religioso, a Congregação para Educação Católica assume que a compreensão e respeito aos valores são fundamentais nos processos educativos, por isso, “a escola deve ser espaço plural, onde aprender a dialogar sobre os significados que as pessoas e as diferentes religiões atribuem aos seus respectivos símbolos ajude a compartilhar valores universais como a solidariedade, a tolerância, a liberdade” (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998, n.63). Para efetivar uma escola plural, o documento da Congregação afirma ser necessário um projeto para uma educação ao diálogo intercultural, um projeto curricular como expressão da identidade da escola, uma formação dos docentes e da direção da escola. Apostando nesta educação o documento conclui:

A dimensão intercultural é familiar na tradição da escola católica. Sem dúvida, na atualidade, diante dos avanços da globalização e do pluralismo, é indispensável adquirir maior compreensão do seu significado, para traduzir melhor, mediante a presença, testemunho e ensinamento, a própria particularidade no jeito de ser, como católica, escola aberta à universalidade do saber e, ao mesmo tempo, portadora de uma especificidade que procede de uma profunda fé no Cristo Mestre e de sua pertença à Igreja. Evitando todo fundamentalismo, como também todo relativismo uniformizador, a escola católica é chamada a avançar na adequação de sua identidade recebida da inspiração evangélica e convidada a recorrer os caminhos do encontro, educando-se e educando ao diálogo, que consiste em falar e relacionar-se com todos, com respeito, estima e atitude sincera de escuta; expressar-se com autenticidade, sem ofuscar ou abrandar a própria visão para suscitar um consenso maior; dar testemunho com sua presença, com coerência entre palavras e vida. (CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, 1998)

A escola caracteriza-se como espaço para ajudar o ser humano a entrar na vida, com a capacidade para interpretar os fatos mais importantes relacionados quer com o seu destino pessoal, quer com o destino coletivo. Tem também a função de abrir possibilidades para o educando fazer opções, isto é, atingir a autonomia. Neste processo, o maior desafio é, justamente, o de aprender a conviver, desenvolvendo o conhecimento acerca dos outros, da sua história, tradições e espiritualidade. O próprio relatório da Unesco, sobre educação para o novo milênio, afirma: “Vivermos juntos em harmonia deve ser o fim último da educação no século XXI” (UNESCO, 1999). Para que isso se efetive é fundamental trabalhar na educação as contradições humanas decorrentes da interação nas diferentes situações e espaços, tendo como objetivo a construção de um planeta que inclua uma vida digna para todos.

Uma educação que busque a formação integral do cidadão não pode desconsiderar a dimensão de abertura do ser humano à transcendência, nem a importância fundamental do fenômeno religioso na história da humanidade. Por isso, a escola católica precisa reler o fenômeno religioso inerente à pessoa humana, presente em todas as culturas de todos os tempos e lugares. Essa compreensão valoriza o pluralismo e a diversidade cultural e religiosa presente na sociedade brasileira e, em decorrência, no conjunto da escola e da sala de aula. Não tem como objetivo levar os alunos a se tornarem adeptos de uma ou outra religião, mas, sim, despertar o potencial existente em cada um e motivá-los para a reverência diante das múltiplas maneiras do ser humano relacionar-se com o Transcendente, além de sensibilizá-los para abrirem-se a essa dimensão. O que se verifica é que, quanto mais se trabalha nessa perspectiva, tanto mais cresce o interesse dos educandos no sentido de conhecerem a própria matriz religiosa. É na relação com a diferença que o ser humano vai se fazendo, vai sendo.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião**. Campinas: Papyrus, 1988.

_____. **Entre a ciência e a sapiência**. O dilema da educação. São Paulo: Loyola, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Leonardo. **Tempo de Transcendência**. O Ser Humano como um projeto infi-

nito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

CAPRA, Fritjof. **Ecologia, Pensamento sistêmico e Educação**. Guia da Califórnia para alfabetização Ecológica, p. 1-17.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulus/Paulinas/CNBB, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. A escola católica no limiar do terceiro milênio. Roma, 1997.

_____. Dimensão religiosa da educação na escola católica. Roma, 1998

_____. **Educar para o diálogo na Escola Católica**. Roma, 28 de outubro de 2013.

ELIADE, Mircea. **Sagrado e Profano**. A essência das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura** – um conceito antropológico. 17ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino**: fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.

PRANDI, Reginaldo. “Religião não é mais herança, mas opção”. In: **Folha de São Paulo**. Especial, domingo, 26 de dezembro de 2006.

SÜSS, Paulo. **Culturas e Evangelização**. São Paulo: Loyola, 1989.

UNESCO. **Educação para o Século XXI**. O relatório apresentado à Unesco pela Comissão Internacional sobre Educação – Jaques Delors, 1999.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 1986.

Endereço do autor:

secretario.sp@anec.sp.org.br

boeing.asses@rse.org.br

Pluralismo e libertação

Claudio de Oliveira Ribeiro, 150 páginas, Paulinas, 2014.

Raquel de Fátima Colet

Claudio de Oliveira Ribeiro, é pastor metodista e professor de Teologia e Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Ocupa, atualmente, a função de secretário da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Doutor em Teologia pela PUC-Rio (2000), tem vasta produção na área de teologia sistemática, ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso, bem como atuação no acompanhamento de organismos ecumênicos e comunidades eclesiais de base.

A obra “Pluralismo e Libertação” se tece em torno da realidade do pluralismo religioso, particularmente compreendido no cenário latino-americano. Discorre sobre os desafios que esta diversidade religiosa apresenta para as diferentes áreas do conhecimento, de um modo especial para a teologia e ciências da religião, bem como sobre as possibilidades que emergem na perspectiva de construção de uma teologia das religiões. Frente a um contexto religioso marcado por ambiguidades perceptíveis na existência simultânea de duas realidades antagônicas – o fortalecimento institucional e experiências de cunho verticalista e, ao mesmo, profícuas experiências de diálogo ecumênico –, o autor pergunta-se e propõe possibilidades de resposta acerca da relação e convivência entre as diversas religiões, sua incidência sociopolítica e os caminhos possíveis para o fortalecimento do pluralismo religioso e uma teologia ecumênica das religiões. Característica da teologia latino-americana, a dimensão libertadora é a perspectiva pela qual se dão as reflexões.

Em um primeiro momento, o autor “inicia a conversa” apontando questões que julga importantes ao se abordar o tema do pluralismo, citando a plausibilidade da perspectiva ecumênica na experiência religiosa e no labor teológico a partir de elementos que interpelam a prática ecumênica: a pluralidade que implica a presença e interação com o “outro”, a referência utópica contida nas vivências destas práticas e a fragmentação das experiências que apontam para a necessidade de uma nova abordagem (pp. 8-13). Junto a estas considerações introdutórias, explicita, igualmente, o caminho metodológico que utiliza. As reflexões que seguem estão organizadas em cinco partes, tendo cada uma delas uma breve introdução, a discussão sobre o

assunto em pauta, as considerações finais, nas quais sintetiza as teses desenvolvidas, e as referências bibliográficas que serviram de apoio. A estrutura articulada e didática permite ao leitor acompanhar sem dificuldade a sequência de reflexões propostas.

Em fidelidade à tradição teológica latino-americana, a primeira parte se ocupa em olhar a realidade, especificamente em relação ao quadro religioso brasileiro na atualidade, averiguando nele as possibilidades e limites para o pluralismo religioso. A segunda busca referenciar a proposta de uma teologia ecumênica das religiões, tendo por base o pensamento do teólogo protestante Paul Tillich, em confluência com representantes da teologia latino-americana. O terceiro momento apresenta os fundamentos e justificativas para “uma aproximação ecumênica das religiões”, articulada em torno da preocupação pela paz, pela justiça e pela integridade da criação; propõe a perspectiva ecumênica associada com as dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais como potencializadora da reflexão teológica. A quarta parte analisa o desafio da questão cristológica no diálogo das religiões, abordando-a numa perspectiva plural que engloba elementos-chaves como a alteridade, respeito à diferença, diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça e do bem comum. Por fim, a última parte expõe os desafios oriundos da pluralidade religiosa para a teologia latino-americana.

Ao abordar o quadro religioso brasileiro atual, tendo em vista de identificar possibilidades e limites para o pluralismo, o teólogo se utiliza de quatro concepções que considera importantes para a análise deste cenário: diferença cultural, alteridade, interculturalidade e entrelugar (pp. 19-22). Situa as transformações do campo religioso no interior do conjunto de mudanças sociais, políticas e econômicas ocorridas no mundo nas últimas décadas. Como aspectos constitutivos do atual perfil religioso brasileiro, destaca: a) a matriz religiosa e cultural brasileira, plasmada por elementos religiosos indígenas, africanos e do catolicismo europeu: os elementos místicos e mágicos, a espiritualidade imagética, a espontaneidade desprovida de rigor institucional característicos desta matriz explicam o esvaziamento de expressões religiosas mais rígidas e a expansão de movimentos religiosos que assumem esses novos referenciais (p. 26-27); b) os processos de privatização das experiências religiosas: estimulados pela influência do capitalismo globalizado, “força de massificação e uniformização dentro de um quadro crescente de diversidade religiosa”, o fator econômico interfere no cenário das vivências religiosas, no qual o mercado religioso se torna produtor de sentido, favorecendo o trânsito religioso e gestando uma espiritualidade de consumo (p. 28-31); c) os processos de secularização como facilitadores de novas formas religiosas no Brasil: o fenômeno religioso “redimensionado na afirmação da subjetividade livre da tutela da cristandade” possibilitou livre acesso à opção e à diversidade religiosa, cujas vivências primam pela experiência de cunho sensorial e individualista, e encontram nos meios de comunicação uma forma privilegiada de explicitação do pluralismo religioso (p. 31-33); d) a existência e crescimento simultâneo do

fundamentalismos e pluralismo: presente nos diversos grupos religiosos, marcando também a relação entre ciência e fé, as propostas fundamentalistas ganham força em contextos de sofrimento humano e fragilidade social; frente a isto, o diálogo mostra-se necessário tanto em relação às práticas religiosas quanto nas análises científicas sobre a religião (p. 33-39).

Considerando o destaque que a proposta de uma teologia ecumênica das religiões vem ganhando no meio acadêmico e suas interpelações para o contexto teológico latino-americano em sua vocação libertadora, o segundo momento da obra se apoia na contribuição do teólogo protestante Paul Tillich. Rejeitando os modelos exclusivista, inclusivista e relativo, Tillich acena para a possibilidade de uma visão pluralista da teologia das religiões, na qual a cristologia tem caráter normativo, salvaguardando que a particularidade do cristianismo como religião histórica não se confunde com a particularidade da mediação absoluta do Cristo. O critério de encontro entre as religiões se situa no que ele denominou de *Ultimate concern* – a preocupação última e suprema, culminando no crucial debate sobre a questão da salvação. Ribeiro retoma cinco pressupostos sistemáticos expostos por Tillich em relação à teologia das religiões: a) o aspecto humano da experiência da revelação e a dimensão salvífica que porta, elementos estes presentes em todas as religiões; b) a finitude e limitação, características do humano, no modo como essa revelação é recebida; c) a existência de um processo revelatório, não somente de experiências revelatórias particulares, e da sujeição à crítica a que este está exposto; d) a existência de um evento central na história das religiões, para os quais convergem os resultados positivos desta crítica e que torna possível “uma teologia concreta com um significado universal”; e) a ligação entranhada entre a história das religiões e a história da cultura. A partir destas considerações, expõe três indicações tillichianas para uma teologia das religiões: a) a encarnação como origem do caráter paradoxal do cristianismo, sendo a teologia orientada na perspectiva da nova criação: Cristo (universal), o Novo Ser manifestado em Jesus (particularidade); b) o paradoxo do cristianismo como religião da revelação final: Tillich advoga que a essência do cristianismo não coincide com suas realizações históricas e pode ser encontrada também em outras religiões, constituindo o que denominou de Comunidade Espiritual, na qual as Igrejas constituem, simultaneamente, sua atualização e distorção; c) a religião como preocupação última, articulada a partir de uma base sacramental (o santo) comum a todas as religiões, de um movimento crítico situado para além da corporificação das experiências religiosas (mística), e do elemento ético que preza pela coerência “da obrigação religiosa ao concreto”. A perspectiva pluralista defendida por Tillich caracteriza-se pela concepção de que “cada religião tem sua própria proposta salvífica, e também, de fé, que deve ser aceita, respeitada e aprimorada a partir de um diálogo e aproximação mútuos” (pp. 48-54).

Intitulado “Perspectivas teológicas para uma aproximação ecumênica das religiões”, um terceiro conjunto de reflexões se articula em torno da preocupação com

a paz, a justiça e a integridade da criação, em cujos processos as religiões também estão implicadas. Duas pressuposições são elencadas pelo autor em relação ao tema. A primeira considera que as questões que afetam a humanidade e a criação requerem indicações teológicas consistentes, as quais necessitam levar em consideração a ambiguidade de abertura e fechamento que caracterizam o quadro religioso. A segunda refere-se à importância de eixos norteadores que possibilitem à reflexão teológica uma abrangência relevante frente os desafios atuais da sociedade, para o que a “perspectiva ecumênica, uma vez articulada com as dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais dentro dos variados contextos históricos, pode oferecer densidade e amplitude” (p. 80). Neste horizonte, o autor analisa: o valor do humano e da ética social, aspecto no qual se utiliza da contribuição de H. Kung (pp. 57-60); as possibilidades de uma unidade aberta, convidativa e integradora em relação às religiões, para as quais contribui J. Moltmann com suas considerações dialogal e ecumênica em relação método teológico (pp. 61-64); as religiões como códigos de comunicação, tendo apoio no teólogo Xavier Pikaza em suas pesquisas sobre a violência e o diálogo nas relações entre as religiões (p. 64-67); a relação entre o diálogo das religiões e os direitos humanos, pautando-se na contribuição de M. Amaladoss (pp. 67-71); e a missão cristã em relação ao diálogo inter-religioso, referenciada nos teólogos Wesley Ariarajah - propositor de um repensar a missão tendo como foco o testemunho cristão e o serviço ao mundo, e não a conversão para o cristianismo -, Christine Lienemann-Perrin, que concebe missão e diálogo inter-religioso numa articulação “recíproca de tensão e intercâmbio” e Inderjit Boghal, para o qual a missão se constrói a partir do tríplice compromisso do respeito, da aceitação e a vida.

No quarto momento do livro, ao colocar em foco a questão cristológica sob uma visão ecumênica, Ribeiro indica três aspectos que, a seu ver, são relevantes. O primeiro deles parte do modelo pluralista para a cristologia, para o que se utiliza da contribuição dos teólogos P. Knitter, J. Hick e R. Haight (pp. 85-95). O segundo aponta o diálogo como “condição imprescindível para se construir uma identidade cristã autêntica” e é fundamentado no pensamento de A. Torres Queiruga e R. Panikkar (pp. 95-101). Por fim, o terceiro aspecto propõe o desafio da revisão do método teológico e conta com o contributo da teologia hermenêutica, do pluralismo de princípio e ecumenismo planetário, de C. Geffré, e o cristocentrismo teocêntrico, expresso numa cristologia integral, trinitária, pneumática e reinocêntrica, de J. Dupuis (pp. 101-108). O conjunto das reflexões defende, segundo o autor, “a visão de que cada expressão religiosa tem sua proposta salvífica e de fé, que devem ser aceitas, respeitadas, valorizadas e aprimoradas a partir de um diálogo e aproximação mútuos”, o que possibilita aprofundar e amadurecer as identidades religiosas e não anulá-las, nem diminuí-las. “A aproximação e o diálogo entre grupos de distintas expressões cooperam para que elas possam construir e reconstruir suas identidades e princípios fundantes” (pp. 108-109).

A última parte do livro se ocupa do pluralismo em relação à teologia latino-americana, propondo-se à complexa tarefa de explicitar seus desafios, para a qual o autor utiliza referências de teólogos/as latino-americanos/as. Ribeiro aponta três desafios que, a seu ver, têm estado na pauta de atenção e discussão teológica na América Latina, a saber: o alargamento metodológico e atualização nas formas de compreensão da realidade; a espiritualidade, considerando o lugar da mística nos processos de libertação social; e o encontro da teologia com o pluralismo religioso em atenção às diferenças culturais (pp. 111-115). A este último dedicou uma reflexão pormenorizada no restante do capítulo, estruturando-o em outros quatro aspectos que interpelam a teologia em face do pluralismo. Um deles corresponde à importância pública das religiões para os processos de promoção da paz e da justiça, o que comporta “uma análise atenta dos processos religiosos que florescem no mundo todo e como eles se inter-relacionam entre si e dentro de cada religião”. Isto permite identificar os conflitos, bem como as possibilidades de diálogo e cooperação que levem em conta as relações de dominação na esfera econômica e geopolítica, e que também influenciam no modo como as Igrejas concebem e assumem a missão. Está igualmente em referência a questão da pobreza, ponto crucial para a fé cristã (pp. 115-121). O segundo aspecto aborda uma necessária mudança de lugar teológico a partir da realidade das culturas religiosas afro-indígenas, as quais constituem a base da realidade cultural latino-americana. A pertinência desta análise está no fato de que estas culturas “releem e reinterpretam criativamente a partir de suas próprias experiências e símbolos a perspectiva teológica e religiosa latina da fé cristã”, o que traz implicações para a cristologia e para a eclesiologia (pp. 123-124). A fé indígena, permeada pela ritualidade, pelo mito e pela utopia “provoca a teologia das religiões reprojetoando-a para além das elaborações teológicas cristãs que se construíram como espaços hegemônicos, de onde se interpreta a espiritualidade e a cultura dos povos ameríndios” (pp. 124-127). Da parte da cultura afro-brasileira, a subjetividade e experiências lúdicas e rituais presentes em seus grupos possibilitam à teologia um redimensionamento de seu “caráter fortemente racional”, gerando novas sínteses. Os desafios nesta relação são perceptíveis na dimensão soteriológica e sacramental (pp. 127-131). Nesta relação também cabe a possível positividade do sincretismo na perspectiva da interculturalidade. Considerando que este integra as relações históricas das religiões, uma teologia do sincretismo estaria pautada na consideração de que nenhuma expressão religiosa vive “em estado puro ou está isenta de ambiguidades, o que a predispõe a abrir-se às outras, e que a compreensão de sincretismo pode significar a ressemantização das experiências religiosas a partir das relações aprendidas no mundo do outro” (pp. 131-135). O terceiro elemento se estrutura em torno da contribuição da teologia feminista da libertação para o debate do pluralismo religioso. A reflexão feminista no âmbito do diálogo inter-religioso possui caráter inclusivo, propondo “elementos, princípios e práticas de natureza libertadora” para mulheres e diversos grupos marginalizados e

discriminados. Baseia-se em um conceito de divindade “não sexista, não patriarcal, não elitista e não racista”, que valoriza as religiões e culturas também desconsideradas no universo social. Propõe uma abordagem cristológica que não restrinja a mensagem cristã a um único indivíduo, mas esteja voltada para a comunidade. Da mesma forma, estão implicadas a concepção de salvação, a qual se situa na dimensão da cura, da doação da vida, da acolhida na comunidade, e a questão do monoteísmo, na proposição de imagens femininas da divindade, aspecto que possibilita uma aproximação com a religiosidade indígena e africana. O autor afirma que a contribuição da teologia feminista está na revisão do lugar da religião no projeto de libertação (pp. 136-140). Finalmente, Ribeiro apresenta elementos importantes para a uma “espiritualidade de matriz ecumênica” que contribua para uma teologia das religiões. Cita o valor da mística e da alteridade para os processos religiosos e sociais, o diálogo ecumênico como afirmação da vida e a importância do Reino de Deus na reflexão teológica. Não obstante as tensões e ambiguidades que marcam o universo religioso, a proximidade em que existem, muitas vezes, a violência e a religião, as questões da secularização, percebe-se “traços de uma sacralidade para os tempos difusos e confusos em que se vive hoje”, favorecedores do diálogo entre as religiões e de uma teologia pluralista. Particularmente em relação à teologia cristã, “a visão jesuânica que destaca as dimensões teocêntrica e teoprática, e o elemento ético são, igualmente, elementos favoráveis a este intento” (pp. 140-149).

Frente à desafiante realidade do pluralismo religioso, o autor não se furta de percorrer as áreas fronteiriças que acompanham o tema e de instigar a reflexão teológica, especialmente a cristã, a novas sínteses, tendo como chave de leitura a perspectiva libertadora latino-americana. Certamente, as proposições levantadas podem causar certo desconforto, sobretudo em alguns setores das Igrejas, visto que, embora se voltem para elementos práticos do testemunho e atuação pública das religiões, implicam em novas leituras a partir da base sistemática e doutrinal. Contudo, a importância da obra está em colocar o tema em debate e, de forma contextualizada e dialética, apontar possibilidades de percurso. Nas palavras do próprio autor: “A vocação ecumênica, ao marcar as reflexões teológicas e pastorais, indica que o caráter de apologia, sectarismo ou exclusivismo é ou deve ser evitado. Deus é sempre maior do que qualquer compreensão ou realidade humana” (p. 53).

O Espírito de Deus: Teologia do Espírito Santo

Adriano Lima *

WELKER, Michael. O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010. 300p.

Michael Welker, teólogo protestante alemão, é doutor em Teologia pela Universidade de Tübingen e em Filosofia pela Universidade de Heidelberg. Foi professor nas universidades de Tübingen e Münster. Suas maiores áreas de pesquisa são pneumatologia e criação, o papel das igrejas em sociedades plurais e a ressurreição de Cristo. Em 2010, a editora Sinodal traduziu uma de suas obras (original *Gottes Geist – Theologie des Heiligen Geistes*, 2005), que reflete sobre uma profunda teologia do Espírito Santo, apresentando valiosas contribuições para a pesquisa teológica.

Dividida em cinco partes, a primeira reflete sobre experiências anteriores e difusão do poder do Espírito em cinco densos capítulos; a segunda apresenta o prometido Espírito da justiça e da paz em mais cinco capítulos; a terceira, também em cinco capítulos, trata sobre Jesus Cristo e a presença concreta do Espírito; na quarta parte, em outros cinco capítulos, o autor foca sua pesquisa no derramamento do Espírito: sua ação libertadora e vitoriosa sobre o mundo; e, na quinta parte, o autor estuda a pessoa pública do Espírito: Deus em meio à criação.

A presente obra é, sem dúvida, uma significativa publicação sobre a pneumatologia, tema por diversas vezes esquecido na Teologia Cristã. Nas palavras do próprio autor, “a contribuição mais importante do presente livro sobre o Espírito de Deus está no fato que ele ajuda a perceber Deus e o poder de Deus de forma nova” (p. 9). A teologia do Espírito Santo que o teólogo alemão apresenta é desafiadora, sobretudo porque busca substituir formas abstratas por meio das quais teologias triunfalistas autoritárias procuram compreender e apresentar Deus e sua revelação. A partir de uma “teologia realista” a obra fará com que haja esforço para que se veja a realidade de Deus presente em contextos tensos que envolvem situações de experiências dife-

* O autor é doutorando em Teologia na PUCPR.

rentes (p. 11).

Na primeira parte, Welker aborda “Experiências anteriores e difusas do poder do Espírito”. Apresentando definições do Antigo Testamento sobre o Espírito Santo, tais como sopro, respiração e vento, o autor considera que, partindo desse prisma, nada poderia ser afirmado de forma exata sobre o Espírito. Welker parte de uma teologia realista do Espírito para afirmar que não concorda com a resignação diante da dificuldade que representa o testemunho de algo específico sobre a presença de Deus no Espírito (p. 52). O objetivo dessa primeira parte é observar as experiências anteriores e vagas do poder do Espírito, como foram exteriorizadas pelas tradições bíblicas e entendê-las profundamente.

Analisando perícopes bíblicas do Antigo Testamento, tais como Juízes 3.7-11; 6.33-35; 11.14, 27-29, o teólogo alemão critica formas superficiais como muitas vezes os textos apresentados são interpretados, na forma de histórias lendárias, estranhas e irritantes (p. 55). Os testemunhos antigos sobre a ação do Espírito de Deus ainda não apresentam nenhum conhecimento claro e, de forma exaustiva sobre tal Espírito. Embora tradições antigas queiram apresentar o Espírito como guerreiro, na verdade o Espírito de Deus é o Espírito da justiça e da misericórdia. Não é um espírito mágico. Mas mediante sua atuação, o povo de Israel sai da situação de incerteza, do medo, do estado de paralisia e da mera lamentação. Nessa mudança paradigmática, Deus, por intermédio do portador do Espírito em meio ao povo, restabelece a lealdade e a capacitação de ação (p. 56). O efeito da descida do Espírito de Deus, diz o nosso autor, “é a reunião, a união das pessoas que se encontram em dificuldades”. O Espírito provoca o apoio dos semelhantes, uma nova comunidade. Não é uma ação bélica, e muito menos mágica.

O autor lembra que o Espírito de Deus e sua ação na antiguidade foram experimentados originalmente em condições de vida complicadas e complexas, em grandes dificuldades, sem perspectivas de salvação. São experiências vagas e sem necessária clareza (p. 90). Apesar desse estado de conflito e incertezas, a ação do Espírito de Deus provoca restauração e fortalecimento da comunidade. O Espírito preserva e une a comunidade. Na compreensão de Welker, o “vento”, símbolo do Espírito, não é um mero evento que se pode determinar meteorologicamente, mas um poder que determina destinos e transforma a história. É o vento enviado por Deus que faz baixar as águas do caos (Gn 8.1), termina a praga dos gafanhotos ordenada contra o Egito (Ex 10.19), faz com que pereçam os perseguidores de Israel (Ex 15.10) ou leva alimento para Israel em necessidade (Nm 11.31) (p. 91). Se, por um lado, as tradições deram um direcionamento ético-prático à relação entre o recebimento do Espírito e conhecimento, por outro lado, elas apoiaram a evasão para o numinoso e o indeterminado, para mistificação da experiência do Espírito (p. 98).

Na segunda parte da obra, Welker reflete sobre “o prometido Espírito da justiça e da paz”. O Espírito que foi originalmente experimentado como uma força que

supera a ruína do povo e sua impotência política já aponta para o fato de o Espírito não ser um numinoso, mas um poder que transforma condições reais de vida. A promoção da justiça e da paz aparece como intenção universal do Espírito de Deus. (p. 99).

Com mais uma preciosa análise em textos veterotestamentários, como Is 11.1ss, 42.1ss e 61.1ss, o autor busca demonstrar que o portador do Espírito promove e difunde o direito, a misericórdia e o conhecimento de Deus. Os textos analisados, lembra Welker, não falam apenas dessas três categorias presentes sobre o eleito de Deus, mas da estreita relação entre essas três grandezas. Onde falta misericórdia, desintegram-se os outros elementos. O autor é taxativo: “um povo que não se mantém constantemente sensível para com os pobres em seu meio e planeja o desenvolvimento do direito com sua participação e integração começa a perverter o direito e abusar do culto” (p. 101).

O autor afirma que as prescrições cultuais têm por finalidade determinar a relação pública com Deus. Apenas com a realização do direito e da misericórdia é possível pensar um relacionamento público, comunitário e confiável com Deus. Um povo no qual não reinam nenhuma direito e nenhuma misericórdia distorcem e destroem a relação com Deus (p. 102). Para o eminente teólogo alemão, quem pretende construir primeiramente o conhecimento de Deus para, em seguida, conseguir, de alguma forma, obter direito e misericórdia, entendeu tão pouco da lei de Deus quanto aquela pessoa que quer treinar direito e misericórdia de forma abstrata, para, baseado numa situação social boa, alcançar ou mesmo provocar, de alguma maneira, o conhecimento de Deus. Dessa forma, fica evidente que o estabelecimento do direito, da misericórdia e do conhecimento de Deus é, portanto, diretamente responsável por irradiação e poder de atração diante dos povos (p.103). Na teologia realista do autor, a misericórdia tem que permanecer aberta e sensível em relação aos sempre novos fracos, oprimidos e discriminados numa comunidade. A comunidade de fato comprometida com a misericórdia deve empenhar-se por constante autotransformação e autorrenovação (107).

Na reflexão da promessa do derramamento do Espírito de Joel, o autor apresenta uma interpretação que pode muito contribuir para o diálogo das religiões. Para Welker, o cumprimento das esperanças por justiça e do conhecimento de Deus pelo portador do Espírito não permanece restrito a Israel, mas engloba os povos. Da mesma forma que a chuva e o vento, o Espírito não se adapta a fronteiras nacionais, culturais e outras erigidas pelas pessoas. O Espírito é promotor universal da justiça e da paz, da misericórdia e do direito. Valores que devem permear as verdadeiras tradições religiosas. O que deve ficar claro é que a comunhão do recebimento do Espírito emerge das diferentes experiências de Deus e percepções da realidade (p. 131).

O povo de Israel vai alcançar sua vivacidade plena e uma paz a serviço do fortalecimento mútuo só com a reunião, repatriação e vivificação para o próprio conhe-

cimento de Deus, testemunhado e despertado neles. Esse é o nível de conhecimento exigido para que de fato se conheça o Espírito, que produz alegria, justiça e paz (p. 156).

Na terceira parte da obra, Welker trata sobre “Jesus Cristo e a presença concreta do Espírito”. A fé cristã compreende Jesus de Nazaré como o prometido portador do Espírito. A pregação de Jesus sobre o reino de Deus e sua morte na cruz relaciona-se de várias maneiras com a promessa do portador do Espírito, do eleito por Deus, que visa conquistar lealdade universal exatamente pela recusa de formas políticas de imposição de si mesmo, sim, por um silêncio e sofrimento publicamente qualificados (p. 157).

O nascimento, batismo, tentação de Jesus no deserto, bem como as curas e os exorcismos de Jesus estão estritamente vinculados ao Espírito de Deus. Welker está certo de que, se abstrairmos dos efeitos das curas e dos exorcismos, fica difícil reconhecer justamente nesses novos contextos o poder publicamente atuante, tal como se tornou conhecido o Espírito nas tradições veterotestamentárias (p. 159). Ainda aparecem claramente as promessas messiânicas do portador do Espírito que estabelece o direito, a misericórdia e o conhecimento de Deus relacionadas direta e indiretamente com Jesus de Nazaré por várias tradições neotestamentárias. Para Welker, existe abundante quantidade de textos que comprovam a relação de Jesus e o Espírito (p. 163). A misericórdia para com os doentes e fracos, justiça para Israel e os povos, luz e esperança para os povos são características para o portador messiânico do Espírito segundo o testemunho neotestamentário. E Jesus de Nazaré é identificado como tal portador (p. 164).

O portador do Espírito morre na cruz. O justo inocente é executado em nome das ordens legais, políticas e religiosas. O crucificado e ressurreto, a partir de diversas experiências concretas de salvação e libertação do poder do pecado, que afasta de Deus e mantém isso de forma demoníaca, reúne de forma inovadora a comunidade dos santificados, a comunidade dos que estão destinados a participar da vida libertada da morte. A identidade do messias não pode ser revelada antes que o poder de Cristo não fique claro por meio da cruz e o poder do Espírito não tenha sido derramado o colocado em prática em diversos contextos vivenciais (p. 178). O Espírito Santo é o Espírito de Jesus. É uma força que traz ajuda em situações diversas de impotência, cativo e enredamento, experimentados de forma individual e social; transforma e renova pessoas e ordens e torna as pessoas perceptíveis para a ação criadora de Deus; revela os espíritos maus e de mentira e vai além dos limites da situação, tempo e de monoculturas imperialistas, possibilitando a comunhão profética de experiência e testemunho de mulheres e homens, idosos e jovens, dominantes e oprimidos. O Espírito de Cristo age em meios aos mais variados contextos vivenciais, transformando-os e revelando a presença de Deus a partir deles (p. 187).

Na quarta parte, Welker nos brinda com uma reflexão sobre “o derramamento

do Espírito: sua ação libertadora e vitoriosa sobre o mundo”. Nessa perspectiva, o Espírito não vem sobre pessoas isoladas ou sobre grupos de forma inesperada, a fim de tornar-se ativo neles e por eles, bem como para exercer influência sobre seus contextos. O Espírito atua em pessoas a partir de seus contextos mais próximos e distantes na medida em que coloca a seu serviço com elas também, simultaneamente, outras pessoas (p. 192).

A pergunta que acompanha o autor é: como a ação e a presença de Deus podem ser experimentadas e transmitidas pelo Espírito de tal maneira que a ação de Deus se torne claramente reconhecível e possa ser ativamente libertadora neste mundo dilacerado, que sofre em razão do poder da conduta autolesiva, da autodestruição e do pecado, do poder de forças e potências demoníacas e com a aparente distância e abandono de Deus? (p. 200). Assim, é preciso sempre enfatizar que os dons da graça, os carismas, são elementos do campo de força do Espírito, mas são eles próprios, simultaneamente, também campos de força e por seu intermédio se concretiza e propaga a ação do Espírito na vida e no convívio finitos das pessoas (201).

Mas, além dessa força que possibilita às pessoas se fortalecerem, o Espírito provoca o surgimento de estados de alma e de comunhão, que Paulo denomina “frutos do Espírito”. O amor alegra-se pelo desenvolvimento em liberdade dos amados semelhantes e age no sentido de fazer com que todas as coisas cooperem para o bem dessas pessoas. O amor, como fruto do Espírito, como estado de alma e de comunhão que subjaz e precede relações de comunicação, é um campo de força transformador do mundo. De modo diferente, o amor corresponde ao prometido Espírito da justiça e paz. O amor supera inimizades, estranheza recíproca e indiferença. O amor, mais que qualquer outra força conferida ao ser humano, fomenta a vida, o reviver e a renovação das condições existenciais (p. 209).

Por fim, na quinta parte, o teólogo alemão reflete sobre “a pessoa pública do Espírito: Deus em meio à criação”. Nessa parte, o autor faz uma forte crítica ao conceito ocidental de Deus e Espírito, profundamente influenciados por Aristóteles. O Espírito de Deus está inserido na comunidade solidária consciente, na comunhão de responsabilidades e amor das pessoas que conseguem aceitar sua própria finitude e transitoriedade, que podem viver claramente cientes da transitoriedade do seu mundo relativo, porque sabem que estão destinados à participação da glória de Deus (p. 234).

Em contraposição ao espírito do mundo ocidental do passado, o Espírito de Deus dá ciência de experiências dolorosas relacionadas com o colapso de certezas consagradas, por causa da verdade que liberta. Welker afirma que esse Espírito dá ciência do medo diante dos poderes de uma conduta autolesiva e do autoengano pelo pecado – por causa da experiência do amor no qual, de maneira inacessível a nós, somos inseridos em relações de vida amigáveis e incentivadoras. O Espírito dá ciência do sofrimento provocado pela finitude da própria vida e do próprio mundo

existencial - devido à alegria experimentável e experimentada da participação numa vida que é e permanece válida, que nos carrega em nossa finitude e além dela e, dessa forma, transforma e conserva como transformada nossa vida. Assim, a vivacidade de Deus é um pensar ativo que apreende o pensado, participa dele, se apropria dele, gerando, dessa forma, a si mesmo, tornando-se sensível e conhecido, relacionando-se consigo mesmo (p. 237).

O Espírito de Deus não é uma grandeza inacessível, difundida no indeterminado. A pessoa que é acometida pelo Espírito age direta ou indiretamente e de forma consciente em prol e para o bem estar de outras pessoas. O Espírito de Deus provoca o surgimento de um determinado âmbito de libertação e liberdade que não resulta da disponibilidade para a autorrelação, nem mesmo para a autorrelação mental. Pessoas são libertas para ações libertadoras no espaço público, junto a outras pessoas (p. 245). Por essa razão, lembra o autor, o Espírito de Deus não apenas deve ser entendido como pessoa, mas como pessoa pública. Ele é a pessoa pública que corresponde ao indivíduo Jesus Cristo (p. 259). O Espírito de Deus é que ajuda as pessoas nas grandes tensões e conflitos; fortalece e ilumina as pessoas e, sobretudo, ajuda as pessoas a perceberem Deus em meio à criação. Pelo Espírito é transmitida a alegria em Deus que o mundo pode entender: uma alegria pela presença de Deus e pela vida válida, que é realçada por essa presença (p. 279).

A presente obra se constitui como excelente teologia do Espírito Santo, com valiosa contribuição para a teologia cristã e confirma a qualidade do seu autor.

Assembleia da Cese: Memória e compromisso

Todas as pessoas vinculadas a uma organização da sociedade civil sabem que uma Assembleia não é importante apenas por cumprir as exigências estatutárias e para apresentar e aprovar relatórios, mas primordialmente por proporcionar um espaço imprescindível para ouvir parceiros e parceiras de caminhada. O olhar crítico, porém comprometido de cada participante, traçará, numa sinergia e cumplicidade de objetivos e sonhos, os rumos do caminho a ser seguido no futuro.

Por isso preparamos a Assembleia da CESE com grande alegria e expectativa, buscando acolher cada delegado/a e visitante de forma que sentisse que, aqui, estava para uma tarefa que ia muito além do cumprimento de uma obrigação: que estava em missão de nos ajudar a reafirmar as nossas lutas ou de apontar para outros rumos.

E foi assim que, nos dias 29 e 30 de maio, companheiros e companheiras de diversas partes do país vieram a Salvador representando suas igrejas e organizações ecumênicas.

A Assembleia foi marcada por momentos bem especiais. A mística de abertura rememorou e homenageou D. Tomás Balduino (CIMI, CPT) e Rev. João Dias de Araújo (CEDITER), ambos incansáveis na luta pela defesa dos pobres da terra; ambos de pequena estatura, mas gigantes na coragem de apoiar incondicionalmente as lutas populares, de indígenas, camponeses, quilombolas, trabalhadores e trabalhadoras rurais e sem terra. CPT, CIMI, CEDITER são organismos que se afinam a uma mesma paixão: luta por territórios, por terra e pelo direito de nela morar, dela viver e tirar o sustento.

Após a mística de abertura, houve um painel sobre *Estado Laico: o que nossas igrejas e organizações têm a ver com isso?*, conduzido pela Pa. Romi Bencke, Secretária Executiva do CONIC, que fez a abordagem sociológica. O teólogo católico Edmilson Schinelo do CEBI fez, a seguir, a abordagem bíblica. O tema suscitou um bom debate entre os presentes.

Outro momento marcante foi a visita dos participantes ao Quilombo Rio dos Macacos. Trata-se de uma comunidade quilombola em Salvador que vive lutando pelo direito ao seu território, invadido, na década de 70, pela Marinha para a construção da sua Vila Militar. Desde então a comunidade vem sofrendo todo tipo de violência. Na oportunidade, foi realizado um Ato Ecumênico em solidariedade e apoio à luta das pessoas que lá vivem. Foi um momento importante não só para os parti-

cipantes da Assembleia, que conheceram de perto a realidade dos quilombolas, mas também e em especial para a comunidade que acolheu o grupo. Na ocasião, foi lida uma carta compromisso para com o quilombo e, para simbolizá-lo, plantada uma muda de pau-brasil pelas crianças da comunidade.

Durante a reunião, também foram recolhidas assinaturas em favor de haitianos e haitianas que se encontram em situação de vulnerabilidade no nosso país. CESE, FLD, Cáritas, CONIC e KOINONIA reuniram-se durante a Assembleia e assumiram o compromisso de promover ações conjuntas em apoio e solidariedade aos migrantes haitianos.

Os relatórios de atividades e financeiro foram aprovados pela Assembleia por unanimidade.

A mística de encerramento retomou a de abertura e confirmou o compromisso com os pobres da terra. Simbolicamente cada participante recebeu um punhado de terra do Quilombo Rio dos Macacos para levar como lembrança deste momento.

Despedimo-nos na certeza de que continuaremos a contar com o apoio e a parceria de tantas pessoas que acreditam no trabalho que há 41 anos a CESE realiza. Sabemos que esse trabalho é possível somente com o apoio destes parceiros e parceiras. Até 2015!

Rede Ecumênica da Água

A Rede Ecumênica da Água (REDA), vinculada ao Conselho Mundial de Igrejas, realizou sua reunião anual nos dias 2 a 7/06/2014, em Jerusalém. Na ocasião, a atenção da equipe voltou-se à situação da água no Oriente Médio. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que faz parte da REDA, foi representada pelo assessor da Comissão Episcopal para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso, padre Elias Wolff.

Representantes de diferentes Igrejas compõem a REDA, um total de 12 pessoas na equipe. Durante o encontro, foi apresentada aos participantes a questão da água na região do Oriente Médio como um dos itens mais importantes do conflito que ali acontece. O Mar da Galileia, o Rio Jordão e algumas minas subterrâneas são as principais fontes de abastecimento de água da região.

A situação de populações que têm acesso limitado à água foi exposta e aconteceu uma visita à Faixa de Gaza, onde vivem 1,8 milhões de pessoas. No local, praticamente todos os aquíferos estão contaminados e o processo de dessalinização da água do Mar Mediterrâneo torna o acesso mais difícil pelos mais necessitados.

A REDA decidiu que fará uma consulta ampla sobre a questão da água na região. Na pesquisa, prevista para acontecer em novembro deste ano, serão envolvidas igrejas, religiões e organizações da sociedade civil.

Foi publicado, ainda, um documento que pede aos povos e religiões que dialoguem e ajam a favor da justiça e da paz. “Para esse fim, urge que os líderes das três fés Abraâmicas em Israel e Palestina se encontrem dialoguem e assumam o compromisso de agir para que aconteça justiça no uso da água nessa região”, afirma o documento.

Encontro com Mohammad Shomali: O otimismo do diálogo

Resumo

A entrevista com o Prof. Mohammad Shomali, Deão dos estudos de pós-graduação no setor internacional da Jami' at al-Zahra e Diretor do Instituto internacional para o estudo islâmico de Qum - Irã, oferece a possibilidade de aprofundar o diálogo tanto no nível vital quanto no campo acadêmico. De fato, ao longo desta entrevista, o Prof. Shomali não hesita em contar sua própria experiência de diálogo existencial, que ajudou a estabelecer relacionamentos preciosos de confiança entre muçulmanos e cristãos. Na base destes relacionamentos, um diálogo acadêmico foi desenvolvido envolvendo colegas e estudantes, construindo pontes de conhecimento recíproco entre cristãos e muçulmanos xiitas. Algumas considerações dos acadêmicos xiitas sobre o diálogo entre a Igreja católica e os muçulmanos são de grande impacto, mas, de grande interesse, são também as observações da centralidade da categoria do amor para o Islã. Estes elementos específicos – o papel da Igreja Católica e a categoria do amor – podem oferecer um modelo precioso e referência para o diálogo que frequentemente pensa-se ser difícil.

Abstract

The interview with Prof. Mohammad Shomali, Dean of Post-Laureate Studies at the international sector of Jami' at al-Zahra and Director of the Internacional Institute for Islamic Study of Qum - Iran, offers the possibility of going deeper into the virtue of dialogue both at a vital level, as in the academic field. Prof. Shomali in fact, throughout this interview, does not hesitate to tell his own experience of existential dialogue, which helped to establish precious relationships of trust between Muslims and Christians. On the basis of these relationships an academic dialogue has developed involving colleagues and students, building bridges of reciprocal knowledge amongst

Christian and Shiite Muslims. Of great impact are some considerations by the Shiite academician on relationships of dialogue between the Catholic Church and Muslims, but of great interest are also the observations on the centrality of the category of love for Islam. These very elements - the role of the Catholic Church and the category of love - can offer a precious model of reference for a dialogue that is oftentimes thought to be difficult.

O Prof. Mohammad Shomali, Decano dos Estudos Pós-Doutorado na seção internacional da Jami'at al-Zara e Diretor do Instituto Internacional para os estudos islâmicos de Qum no Irã, é uma personalidade bem conhecida no mundo xiita, não somente no seu País, o Irã, mas também em outras partes do mundo. Nos últimos dez anos ele foi muito ativo no campo do diálogo inter-religioso. Graças a ele, foram organizados diversos momentos de diálogo entre muçulmanos xiitas e monges beneditinos e entre xiitas e menonitas. Ele guiou três delegações de estudantes iranianos de master e doutorado em visita à cidade de Roma para contatos de ordem religiosa com o mundo cristão.

Recentemente o Prof. Shomali esteve mais uma vez em Roma com um grupo de universitárias. Dirigimos-lhe algumas perguntas a respeito de sua experiência no diálogo inter-religioso e das perspectivas futuras.

1. Poderia nos explicar em que consiste o seu trabalho acadêmico e como nasceu e se desenvolveu o seu interesse e o seu empenho no campo do diálogo inter-religioso?

Em nome de Deus, o Compassivo e o Misericordioso.

Completei os meus estudos no seminário islâmico de Qum e terminei o meu curso de doutorado e master em filosofia ocidental na Teheran University. Ao longo dos meus estudos eram previstos cursos sobre outras religiões, particularmente sobre o cristianismo e eu sempre me interessei em conhecer outras culturas e religiões.

Em seguida, para o meu doutorado fui para a Inglaterra onde escolhi como tema da minha tese o relativismo ético, uma questão muito relacionada à diversidade das culturas e aos seus respectivos valores. Além dos meus interesses acadêmicos, enquanto estava na Inglaterra, entendi que se me apresentava uma ótima oportunidade de entrar em contato com pessoas de outras crenças, particularmente com os cristãos com quem nós muçulmanos temos muito em comum. Então procurei ocasiões para visitar lugares de culto, seminários e universidades pertencentes ao mundo cristão. Precisou de tempo para estabelecer os contatos iniciais. Certo dia minha esposa e eu participamos de um evento em Liverpool e percebemos que existiam muitos pontos comuns entre os organizadores e nós. Tratava-se de uma iniciativa do Movimento

dos Focolares. Percebemos o quanto, para ambas as nossas tradições e para a vida dos muçulmanos e cristãos crentes e praticantes, fosse importante o amor para com Deus e para com os homens e mulheres.

Aquele dia estava sentado perto de um sacerdote que era monge beneditino e lhe confidenciei que, sendo uma pessoa preparada num seminário teológico, estava interessado em visitar seminários e lugares de formação à vida cristã. Aconselhou-me a visitar a abadia de Ampleforth. Aceitei o convite. Fomos juntos a Ampleforth e ali passamos uma noite encontrando alguns monges e o abade. Naquela ocasião visitei também outras partes do mosteiro e o college que hospeda centenas de estudantes que ali vivem. Foi uma experiência muito interessante. O abade me convidou a retornar. Foi o que fiz junto com minha família, permanecendo na abadia por alguns dias. No mesmo período visitamos outros lugares da Inglaterra e participamos também de algumas Mariápolis do Movimento dos Focolares. Em certas ocasiões aconteceu que éramos a única família muçulmana ali presente. Aos poucos pudemos construir um relacionamento com muitos amigos cristãos e com várias organizações, sobretudo de católicos e anglicanos. Assim o interesse pelo diálogo inter-religioso continuou a crescer na nossa vida e, apesar da minha vida acadêmica não estar diretamente relacionada com isso por estar focada no âmbito filosófico, este interesse ocupava boa parte do meu tempo e dos meus cuidados. Estava convicto que podia ser algo útil seja para mim como para os outros. Por isso continuei a investir um tempo sempre maior neste compromisso.

2. Nesses últimos anos, o senhor esteve sempre na linha de frente no esforço de promover eventos que visam favorecer um encontro entre os cristianismo e o islã. Pode nos dizer algo mais a respeito do espírito e das finalidades que estão na base deste seu compromisso?

Em 2001, antes de voltar ao meu País, o Irã, o abade Timothy de Ampleforth me propôs de falar do islã aos monges da sua comunidade. Para estes monges tratava-se do primeiro verdadeiro contato com o mundo muçulmano. Quando aceitei, o abade me perguntou: “Qual é o assunto que o Sr. pensa tratar?” Respondi: “Como introdução falarei do islã, depois da espiritualidade no islã e enfim de algumas sugestões práticas dadas pelos místicos muçulmanos”. Então a proposta dele foi: “Por que não vem três vezes e nos faz três palestras?”. Aceitei: ia de carro até Ampleforth, fazia a palestra, em seguida acontecia um debate, passava a noite na abadia e o dia seguinte voltava para casa. Aquelas palestras provocaram reações muito positivas, pois os monges encontraram muitos pontos comuns entre a espiritualidade muçulmana e a cristã, particularmente com a regra de São Bento.

Em 2001, antes mesmo da minha volta ao Irã, convidei um dos jovens monges, que tinha o doutorado em teologia, a visitar o meu País. Quando ele se dirigiu ao abade para pedir a licença, este não somente mostrou interesse pela idéia, mas

propôs de unir-se a ele. Assim enviamos uma carta convidando a ambos e em 2002 nos visitaram em Qum. Foi uma experiência comum muito positiva: organizamos seminários, palestras e algumas visitas culturais. Eles se sentiram a vontade e ficaram surpresos pela atitude de abertura e a capacidade de escuta e de interesse que encontraram entre os alunos do seminário xiita. O abade Timothy na relação feita à sua comunidade escreveu:

“Nas várias cidades do Irã, o clero não tem nada a esconder. Não nos sentimos absolutamente fora de lugar com nossos hábitos de monges também quando andávamos pelas estradas. Houve menos cabeças que se viravam quando andávamos por ali, de quantas podem virar-se quando caminhamos na Victoria Street em Londres. Dá-se muito valor à cortesia: se oferecem saudações inclinando-se levemente e levando a mão ao coração. [...] Esperávamos que o clero xiita fosse suspeito para conosco, mas não foi assim. Eram atentos, interessados e suas perguntas sempre pertinentes. As nossas sessões sempre se prolongaram além das duas horas previstas”.

Em junho de 2003 programamos um momento de diálogo entre católicos e xiitas na Inglaterra. Tratou-se de uma programação de cinco dias, iniciada no Heathrop College of the University of London, gerenciado pelos jesuítas, enquanto nos dias seguintes se desenvolveu na Ampleforth Abbey dos beneditinos. É claro que na primeira sessão tivemos uma participação maior, de aproximadamente cem presenças, enquanto nos dias seguintes ficamos com cerca de quarenta.

Houve intervenções seguidas de debates, mas tivemos também momentos de oração e tomávamos as refeições juntos e tudo acontecia numa atmosfera de amizade ao ponto que a revista *The Tablet* considerou esta experiência como o primeiro verdadeiro encontro de acadêmicos xiitas do Irã e teólogos católicos no Reino Unido. Prosseguimos baseados nesta experiência e, em seguida, realizamos mais cinco encontros bilaterais entre xiitas e católicos. O último aconteceu em Qum em setembro de 2012 com 10 participantes da parte católica vindos de oito países - Estados Unidos, Inglaterra, Irlanda, Itália, França, Alemanha, Bélgica e Holanda. Até o dia de hoje foram publicadas as Atas de quatro destes encontros: três na Inglaterra pela Melisende e o último nos EUA pela Liturgical Press. Estamos esperando agora pela publicação do quinto volume pelas edições da Liturgical Press.

Depois da minha volta, me comprometi também com os menonitas com os quais realizamos cinco sessões de diálogo. Em 2006 o terceiro encontro de diálogo aconteceu em Waterloo, Canadá, sobre o tema da espiritualidade. Em 2009 realizamos um quarto encontro em Qum com o tema “justiça e paz”. Enfim, em 2011, tivemos o último encontro na CMU de Winnipeg e o assunto tratado foi a antropologia.

Esperamos que Deus onipotente nos ajude a continuar. De minha parte tenho sempre mais a convicção que o diálogo inter-religioso é uma grande responsabilidade para nós. Além da resposta que podemos receber dos nossos parceiros, devemos continuar a trabalhar para o diálogo e estou certo que encontraremos sempre, nas outras tradições religiosas, pessoas abertas com a capacidade de aceitar e contribuir para este diálogo. Estou convicto também que para um muçulmano dialogar é uma obrigação religiosa, pois o Alcorão convida aqueles que seguem o Livro (como os hebreus e os cristãos) a dialogar. O diálogo é algo que devo fazer com o mesmo empenho e com a mesma regularidade com que, como muçulmano, rezo as minhas orações e jejuo. Por exemplo, quando rezamos não colocamos a condição que também os outros devem fazer como nós ou que apreciem o que fazemos, O mesmo pode-se dizer do jejum: não esperamos que os outros digam palavras de apreço para conosco ou que nos apoiem. Da mesma forma devemos nos comportar em relação ao diálogo, considerando-o uma instrução do Alcorão, conscientes que Deus onipotente está sempre perto daqueles que realizam esta grande responsabilidade.

Também Moisés e Aarão foram convidados por Deus para falar ao Faraó, um homem que, hoje, poderíamos definir como ateu e que, num determinado momento, negou a divindade de Deus. Deus lhes disse de não hesitar em dirigir-se a ele. E quando Moisés e Aarão confidenciaram a Deus de estarem preocupados, Ele respondeu: “Estou convosco, vos escuto e fixo em vós o meu olhar!”. Se este foi o caso do diálogo com uma pessoa como o faraó, com quem estaríamos em desacordo, por que deveríamos temer de dialogar com pessoas de outros credos que amam a Deus, que observam as Escrituras e que desejam se empenhar numa vida piedosa? O que nos poderia impedir de estarmos ativamente comprometidos com o diálogo? Talvez, esta é a minha opinião, o único obstáculo é a falta de experiência, ou uma certa timidez, ou, pior ainda, - que Deus nos perdoe! - a falta de um olhar iluminado e perspicaz que, em alguns casos, pode levar também a formas de fanatismo, assumindo atitudes exclusivistas em relação à verdade. Tudo isso, porém, não encontra fundamentação no Alcorão.

3. O Sr. foi um dos líderes religiosos convidados a participar do XXV aniversário da Jornada de oração que João Paulo II convocou em 1986. Qual é a sua opinião em relação ao papel da Igreja católica no diálogo inter-religioso? Se me for permitido aprofundar a questão: como o Sr. vê a contribuição de Bento XVI à causa do diálogo e os primeiros passos de papa Francisco?

Pessoalmente admiro muito o papel da Igreja católica no âmbito do diálogo inter-religioso, especialmente depois do Concílio Vaticano II. Talvez, antes daquele evento, passamos por fases alternas, mas ninguém pode negar que, depois do Con-

cílio Vaticano II, a Igreja católica em geral tenha demonstrado grande empenho e desejo de dialogar. Os documentos do Vaticano II, em particular *Nostra Aetate*, são usados e citados até hoje como uma boa base de suporte para o diálogo.

Penso que João Paulo II foi um pioneiro pelo que se refere ao diálogo entre os homens de diferentes credos. Ele mesmo convocou e promoveu vários encontros de líderes religiosos. Devemos lembrar especialmente o de Assis que se realizou em 1986. Em seguida, quando em 2011 participamos à Jornada de Assis junto com Bento XVI e outras personalidades de destaque no mundo das religiões, nos demos conta de quantos passos adiante foram dados nestes vinte e cinco anos. Certamente não conseguimos dar um fim às guerras e aos conflitos, às tensões e aos sectarismos, mas frequentemente me interrogo: imaginemos se não tivessem acontecidos estas iniciativas de diálogo, qual seria a situação do mundo hoje? Certamente poderia ser muito pior!

Não devemos cometer o erro de pensar que com o diálogo podemos resolver todos os problemas, porque não são os que crêem ou tem uma fé que estão na origem destas tensões. Portanto, apesar do diálogo que estas pessoas fazem, não é possível que todos os problemas se resolvam, pois a maior fonte de problemas provém daqueles que não são necessariamente religiosos. Por isso não esperemos por milagres. Realisticamente consideremos o grande resultado obtido com estas iniciativas de diálogo, organizadas por diversos grupos de pessoas: muçulmanos, cristãos e pessoas de outros credos. Todavia estou particularmente satisfeito pelas modalidades que Papa João Paulo II usou para promover o diálogo e penso que o Papa Bento XVI foi um outro homem de diálogo. Talvez isso não tenha sido tão evidente no início do seu pontificado, mas estou convicto que, com o passar do tempo, ele tenha demonstrado o seu grande compromisso com a causa do diálogo, pois foi durante o seu pontificado que organizou o encontro para celebrar o XXV aniversário da primeira Jornada de oração pela paz em Assis.

Temos uma grande esperança que tudo isso continue também durante o pontificado de papa Francisco. Ele demonstra ser uma pessoa aberta às outras culturas e religiões. Mesmo o nome que escolheu, Francisco, o demonstra. De fato São Francisco era a favor do diálogo e, durante as Cruzadas, apesar das contrariedades e condenações, visitou o rei do Egito que era muçulmano levando e aceitando em troca presentes. Portanto cultivo uma grande esperança que o diálogo inter-religioso possa ser sempre mais encorajado seja pelo Vaticano como por outras autoridades religiosas em diversas partes do mundo.

4. O Sr. frequentemente acompanha grupos de estudantes em visita a Roma para favorecer um contato vital com o cristianismo. A seu ver, quais são os aspectos com os quais é bom que os seus alunos entrem em contato para favorecer um relacionamento construtivo com os cristãos?

O ensino de outras religiões e das religiões comparadas fazem parte integrante do nosso projeto educacional e do relativo currículo de estudos. Apesar disso, estou convicto que nada pode substituir um encontro pessoal, cara a cara. Portanto é muito importante para os nossos estudantes ver os cristãos, ter a possibilidade de verificar pessoalmente o seu modo de pensar, o seu comportamento, como vivem, trabalham e se programam. Isso os ajuda a superar todo o preconceito diante do cristianismo e dos cristãos e facilita o crescimento intelectual. Além disso, acho que, em muitos casos, quando as respectivas religiões não forem apresentadas por pessoas daquele credo específico, criam-se as premissas para mal-entendidos.

Sabemos, por exemplo, que existe uma grande falta de compreensão para com o islã e não gostaríamos de repetir, de nossa parte, o mesmo erro. Por isso gostamos de convidar os nossos amigos cristãos de várias universidades e seminários para nos visitar, oferecendo-lhes a oportunidade de apresentar as suas intervenções a fim de poder expressar a sua crença. Por contrapartida, estamos muito contentes de visitá-los para ver onde vivem, de modo que possamos desenvolver, também nós, uma compreensão do cristianismo justa e objetiva. Não lembro de casos em que alguém, após a visita, tenha-se arrependido ou tenha manifestado descontentamento. Até agora experimentamos somente respostas encorajadoras e resultados positivos. Esperamos, com a ajuda de Deus onipotente, de poder continuar a construir baseados nestes encontros e contatos e que também outros sejam otimistas a respeito disso.

5. Recentemente o Sr. conduziu uma delegação de mulheres iranianas em visita a Roma. Qual foi a experiência do Sr. e delas?

No mês de maio de 2013, com minha esposa, acompanhei um grupo de dez mulheres, todas estudantes de master ou de doutorado na secção de estudos pós-doutorado da Jami' at ali Zahra, o maior seminário teológico para mulheres no Irã, na cidade de Qum. Tratava-se da minha sétima visita na Itália, mas devo reconhecer que foi aquela que alcançou maior sucesso. Não se tratava, como já disse, da primeira vez que levava um grupo, pois o tinha feito em diversas ocasiões, mas estou convicto que foi a melhor experiência porque, ao longo do tempo se constrói uma confiança recíproca, se estabelece um relacionamento de amizade e, portanto, pode-se aprofundar o nível de diálogo e de amizade.

As mulheres do nosso grupo ficaram muito satisfeitas com toda a viagem. Foi uma experiência fascinante encontrar-se diante da história, da beleza e da arte que impregnam a cidade de Roma. Estavam outrossim muito agradecidas por ter conhecido o PISAI (Pontifício Instituto de Estudos Árabes e Islâmicos) e de ter tido contatos com o Pontifício Conselho para o Diálogo inter-religioso, com a Faculdade teológica de Santo Anselmo, onde tiveram uma acolhida muito calorosa, e com muito outros cristãos. Ficaram admiradas e muito interessadas ao Movimento dos

Focolares, sobretudo em relação à unidade na diversidade, à compaixão, à humildade, à atitude de serviço, além de apreciar a organização, a estrutura e o calor humano. Numa palavra: o nosso grupo admirou de verdade o empenho do Focolare em viver o evangelho do amor e da unidade.

6. Referindo-me a este último aspecto, qual é a sua experiência de diálogo com os Focolares e quais são as suas características?

Já disse que um dos meus primeiros contactos com o mundo cristão e, de fato, com outras comunidades de fé, foi mesmo através do Movimento dos Focolares. Portanto, para nós este movimento representou a janela, diria melhor, a porta para o cristianismo... e que bela porta!

De fato com os amigos do Focolare nos sentimos a vontade, graças ao compromisso que tem para com Deus: um amor profundo a Deus e aos homens e, ao mesmo tempo, uma atitude de grande abertura. Neles não se vê uma atitude de prevenção em relação a nós e nem um pouco de interesse para impor suas próprias idéias. Ao contrário percebe-se que fazem o melhor possível para que nos sintamos a vontade e ao mesmo tempo querem ter a certeza que juntos possamos construir o bem. Os Focolares tem o prazer de trabalhar juntos para o bem da humanidade.

Estou convicto que o carisma de Chiara Lubich, a sua espiritualidade, que foi acolhida pelos seus companheiros e por outros amigos dos Focolares, seja um dom de Deus no XX século e esperamos que possa trazer frutos mais abundantes ao longo do XXI, de modo especial quando ele ecoa em muitas partes do mundo e recebe resposta de outras comunidades de fiéis de diferentes religiões. Penso que o momento em que podemos nos dar conta de quanto essa espiritualidade seja um dom de Deus é exatamente quando ela é acolhida por comunidades pertencentes a outros credos.

Pessoalmente aprecio muito a idéia da unidade no sentido de agir como comunidade. Deveríamos pensar juntos, realizar programas juntos, trabalhar unidos. Parece-me que isso seja muito semelhante ao ponto central da mensagem do islã, especialmente da escola de Ahlul Bayt (parte do islã xiita) que frisa e se concentra muito sobre o amor que deveria existir entre os crentes. Graças ao amor eles podem se tornar um só corpo, como disse o Profeta Maomé (que a paz esteja sobre Ele!): os crentes são como um corpo e, quando uma parte sofre, todo o corpo não pode descansar e mostra a sua “simpatia” àquela parte permanecendo acordado e com o manifestar-se da febre. Do mesmo modo, todos aqueles que tem uma fé, deveriam sentir-se como as diversas células e os diversos órgãos do corpo.

Por isso acho a espiritualidade do Focolare e a personalidade dos amigos do Movimento, particularmente aquela de Chiara, muito interessantes. O que anunciam e o que mostram no seu comportamento confirmam que podemos chegar a grandes resultados se tivermos amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo.

7. Durante a vossa recente visita à Itália, um estudante cristão pediu ao Sr. que explicasse como o Amor é considerado dentro das escrituras e da tradição muçulmana. Poderia explicá-lo também para nós?

No Islã o amor ocupa um lugar muito importante. Certa vez o Profeta Maomé (que a paz esteja sobre Ele!) perguntou aos seus companheiros: “Qual é o eixo mais firme da fé?” As respostas foram várias: alguns falaram da oração, outros do jejum, outros mencionaram outras práticas. Mas o Profeta declarou: “O eixo firme da fé é o amor para com Deus! Se não se amar alguém ou algo que deve ser amado, significa que não se ama a Deus”. Significa que, quando amo as boas qualidades que o povo tem, é porque também Deus as ama. Ao contrário, não devemos apreciar as qualidades negativas dos outros porque estas não agradam nem a Deus. Portanto não devemos ter nenhum tipo de amor ou ódio egoístico para com ninguém. Ser um crente significa amar qualquer pessoa ou coisa que é amada por Deus.

Não devemos amar ninguém ao lado de Deus, mas preferir amar os outros passando por Deus. Assim, se alguém afirmar de amar a Deus, mas não o próximo, de fato este não ama nem a Deus. A característica típica do amor para com os homens e as mulheres passando por Deus é que este amor deve ser incondicional. De fato, não se amam os outros por eles mesmos, mas porque neles enxergamos a Deus. Tudo isso sem levar em conta o fato que eles possam responder a este amor. Nós devemos amar!

Tem uma narração em que se conta de uma pessoa que perguntou ao quinto imã, Imã Baqi (que a paz esteja sobre Ele!): “O amor é parte da fé?”. O Imã replicou: “A fé é algo diferente do amor?”. Isto significa que a fé não é outra coisa a não ser o amor. A fé começa do amor, permanece no amor e cresce com o amor. Ser crente significa ter um amor sempre maior para com Deus, pela verdade e pela sua criação. Sem este tipo de amor, se perde também a fé!

Ainda uma narração. É a história de Deus onipotente que pergunta a Moisés (que a paz esteja sobre Ele!): “O que tu fizeste por mim? Qual é a ação que pensas ter feito por mim?”. Moisés falou, então, de ter observado a oração, o jejum e a esmola. Deus explicou a Moisés que tudo isso ele o tinha feito em benefício de si mesmo. “O que fizeste por mim?” repetiu Deus a Moisés. Este ficou perplexo e perguntou: “Guia-me a fim de que possa compreender: qual é a ação pura para contigo?”. Então Deus respondeu: “Por acaso estabeleceste algumas vezes relacionamentos de amor com alguém em meu nome?”.

Estou convicto que no mundo de hoje temos dois problemas fundamentais. Tem gente que não experimentou a alegria e o prazer de amar a Deus. Tenho certeza: é nossa responsabilidade, como cristãos, muçulmanos e crentes em Deus, comprometermo-nos juntos para partilhar com os outros a beleza do amor por Deus. O nosso quarto imã dizia: “Ó Deus, aqueles que provaram a doçura do amor por Ti, poderão por acaso desejar outro em lugar de Ti? Quem experimentou a intimidade da Tua presença, por acaso procurou ficar longe de Ti?” Não é possível compreender

até o fim o profundo sofrimento daqueles que não tem Deus em suas vidas. O nosso terceiro imã costumava dizer: “ Ó Deus, todo aquele que não consegue Te encontrar, pode procurar outra coisa? O que falta àqueles que Te encontraram?”

Um segundo aspecto problemático podemos reconhecê-lo naqueles que amam a Deus. Trata-se de muitos que agem de tal modo que querem possuí-Lo e usam o nome de Deus para interesses pessoais. Com isso não acolhem pessoas de outros credos ou, até de escolas de pensamento diferentes dentro da sua própria religião. Isso leva a tensões e choques entre pessoas das nossas escolas, denominações e Igrejas.

Em lugar de querermos ser nós a possuir a Deus, deveríamos permitir a Deus de possuir-nos. Ao lado daqueles que desejam conduzir Deus ao nível dos seres humanos, tornando-o um Deus tribal, nacional ou sectário, vivem aqueles que cresceram em Deus e possuem qualidades divinas. Um Deus sectário não pode amar aqueles que vem de fora, mas todo aquele que é possuído por Deus é capaz de amar a todos e, de certo modo, para ele não tem estranhos. Todos são bem-vindos. Portanto, ou nos empenhamos a conduzir o amor de Deus ao nível do ser humano que é limitado, ou por outro lado, nos esforçamos de elevar o amor humano ao nível do amor infinito de Deus. Penso que pessoas como Chiara tenham feito uma certa experiência do amor de Deus ou, em outras palavras, foram possuídas pelo amor de Deus e, conseqüentemente, amaram as pessoas de outros credos, culturas e etnias. Para nós não deveria fazer nenhuma diferença o fato que Chiara fosse cristã ou muçulmana. Pessoas como ela pertencem àqueles que amam a Deus de forma genuína.

Para o islã, portanto, o amor não é algo marginal ou secundário: é a parte mais central do Islã. O Profeta Maomé (que a paz esteja sobre Ele!) diz: “Vós não entrareis no Céu a menos que não sejais fiéis” e continua: “Mas não podereis ser fiéis se não vos amardes um ao outro”. Assim o amor recíproco é a condição que torna a fé eficaz. Devemos então lembrar-nos que o único caminho para aproximarmo-nos de Deus é aquele de alimentar o amor a Deus e aos outros em seu nome. O místico é aquele que antes de tudo ama a Deus e ninguém mais ao lado dele; depois de Deus, através dEle e em Seu nome ama a criação de Deus, ama as pessoas que conhece e também aquelas que não conhece, os seus parentes, amigos, mas também os estranhos. Chega a amar os animais, as plantas e também os seres não animados. Tudo por Deus.

Eis uma breve introdução ao conceito de amor. Aqueles que estiverem interessados a conhecer mais, podem estudar o livro titulado *Love and Christianity in Islam* de Mahnaz Heydarpour publicado por New City.

Agradeço pela sua atenção e peço a Deus que nos ajude a continuar a nossa amizade e a nossa procura recíproca do amor e da unidade. Rezo a fim de que Deus possa elevar o espírito de todos aqueles que amam a Deus e aos homens de modo sincero. Obrigado!

Esta entrevista encontra-se na Revista Nuova Umanità XXXV (2013/6) 210, pp. 677-690.

Título original: Incontro con Mohammad Shomali: l'ottimismo del dialogo.

O conteúdo foi traduzido por Francesco Biasin com a licença do editor.

Discurso do Papa Francisco aos participantes da plenária do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso

Sala Clementina, 28 de novembro de 2013.

Senhores Cardeais
Estimados Irmãos no Episcopado
Caros irmãos e irmãs

Estou feliz por me encontrar convosco no contexto da vossa sessão plenária: transmito a cada um de vós as mais cordiais boas-vindas e agradeço ao Cardeal Jean-Louis Tauran as palavras que me dirigiu também em vosso nome.

A Igreja católica está consciente do valor que reveste a promoção da amizade e do respeito entre homens e mulheres de diversas tradições religiosas. Compreendemos cada vez mais a importância, quer porque o mundo — de certa forma — se tornou «menor», quer porque o fenómeno das migrações aumenta os contactos entre pessoas e comunidades de diferentes tradições, culturas e religiões. Esta realidade interpela a nossa consciência de cristãos, constitui um desafio para a compreensão da fé e para a vida concreta das Igrejas locais, das paróquias e de numerosos cristãos.

Portanto, o tema escolhido para o vosso encontro é de particular actualidade: «Membros de diferentes tradições religiosas na sociedade». Como afirmei na Exortação *Evangelii gaudium*, «uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os fiéis das religiões não cristãs, apesar dos vários obstáculos e das dificuldades, particularmente os fundamentalismos de ambas as partes» (n. 250). Com efeito, no mundo não faltam contextos em que a convivência é difícil: motivos políticos ou económicos sobrepõem-se muitas vezes às diferenças culturais e religiosas, aproveitando-se também de incompreensões e equívocos do passado: tudo isto corre o risco de gerar desconfiança e medo. Só existe um caminho para derrotar o medo: é o caminho do diálogo e do encontro caracterizado pela amizade e pelo respeito. Quando percorremos esta estrada, descobrimos que se trata de uma vereda humana.

Dialogar não significa renunciar à própria identidade, quando vamos ao encontro do outro, e também não significa ceder a compromentimentos a respeito da fé e da moral cristã. Pelo contrário, «a verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e jubilosa» (Ibid., n. 251) e, por este motivo, aberta à compreensão das razões do próximo, capaz de manter relacionamentos humanos respeitosos, convicta de que o encontro com quantos são diferentes de nós pode constituir uma ocasião de crescimento na fraternidade, de enriquecimento e de testemunho. É por este motivo que o diálogo inter-religioso e a evangelização não se excluem mas alimentam-se reciprocamente. Nada imponhamos, não recorramos a qualquer estratégia dissimulada para atrair fiéis, mas testemunhemos com alegria e simplicidade aquilo em que cremos e o que nós mesmos somos. Com efeito, um encontro em que cada um deixasse de lado aquilo em que crê, fingisse que renuncia ao que lhe é mais precioso, sem dúvida não seria uma relação autêntica. Em tal caso, poder-se-ia falar de uma fraternidade disfarçada. Como discípulos de Jesus, devemos esforçar-nos em vista de derrotar o medo, sempre prontos a dar o primeiro passo, sem desanimar diante das dificuldades e incompreensões.

O diálogo construtivo entre pessoas de diferentes tradições religiosas ajuda também a superar outro tipo de medo, que infelizmente vemos aumentar nas sociedades mais incisivamente secularizadas: o receio em relação às diversas tradições religiosas e à dimensão religiosa enquanto tal. A religião é considerada inútil, ou até perigosa; às vezes pretende-se que os cristãos renunciem às suas próprias convicções religiosas e morais no exercício da sua profissão (cf. Bento XVI, Discurso ao Corpo Diplomático, 10 de Janeiro de 2011). É comum o pensamento segundo o qual a convivência só seria possível, ocultando a própria pertença religiosa, encontrando-nos numa espécie de espaço neutro, desprovido de referências à transcendência. Mas também neste caso, como seria possível criar relações autênticas, construir uma sociedade que seja verdadeira casa comum, impondo que se deixe de lado aquilo que cada um considera como uma parte íntima do próprio ser? Não é possível pensar numa fraternidade «de laboratório». Sem dúvida, é necessário que tudo se verifique no respeito das convicções do outro, até de quantos não acreditam, mas devemos ter a coragem e a paciência de irmos uns ao encontro dos outros, por aquilo que nós somos. O futuro encontra-se na convivência respeitosa das diversidades, não na homologação a um pensamento único, teoricamente neutral. Vimos durante muito tempo na história a tragédia dos pensamentos únicos. Por isso, torna-se imprescindível o reconhecimento do direito fundamental à liberdade religiosa, em todas as suas dimensões. A este propósito, o Magistério da Igreja expressou-se com grande incisividade ao longo das últimas décadas. Estamos persuadidos de que é por este caminho que passa a edificação da paz do mundo.

Agradeço ao Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso o precioso serviço que leva a cabo, enquanto invoco sobre cada um de vós a abundância das Bênçãos do Senhor. Obrigado!

© Copyright - Libreria Editrice Vaticana

Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso

Recomendações sobre a prática do testemunho
Conselho Mundial de Igrejas
Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso
Aliança Evangélica Mundial

Preâmbulo

A missão faz parte do próprio ser da Igreja. Proclamar a Palavra de Deus e dar testemunho ao mundo é essencial a todos os cristãos. Ao mesmo tempo, é necessário seguir os princípios evangélicos com pleno respeito e amor por todos os seres humanos.

Conscientes das tensões entre pessoas e comunidades de convicções religiosas diferentes e da diversidade de interpretações do testemunho cristão, o Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso (PCDI), o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e, a convite do CMI, a Aliança Evangélica Mundial (AEM), promoveram vários encontros num período de cinco anos com intuito de refletir e produzir o presente documento que apresenta um conjunto de recomendações sobre a maneira de pôr em prática o testemunho cristão no mundo. Este documento não pretende ser uma declaração teológica sobre a missão, mas quer tratar de temas práticos associados ao testemunho cristão num mundo multirreligioso.

O objetivo deste documento é estimular Igrejas, Conselhos de Igrejas e organizações missionárias a refletir sobre suas práticas atuais e usar as recomendações que constam neste documento para preparar, quando for adequado, suas próprias orientações para o testemunho e a missão entre os que praticam diferentes religiões e entre os que não professam religião alguma. Espera-se que os cristãos do mundo inteiro estudem este documento à luz de suas próprias práticas, tanto por palavras como por obras, no testemunho da sua fé em Cristo.

Uma base para o testemunho cristão

1. Para os cristãos é um privilégio e uma alegria dar a razão da esperança que neles habita, fazendo isso com delicadeza e respeito (Cf 1Pe 3,15).

2. Jesus Cristo nos dá o supremo testemunho (cf Jo 18,37). O testemunho cristão é sempre um modo de compartilhar o testemunho dele, que assume a forma de proclamação do Reino, serviço ao próximo e total doação de si mesmo, ainda que esse ato de doação conduza à cruz. Assim como o Pai enviou o Filho no poder do Espírito Santo, os que creem são enviados em missão para testemunhar em palavras e obras o amor do Deus uno e trino.

3. Os exemplos e os ensinamentos de Jesus Cristo e da Igreja primitiva precisam guiar a missão cristã. Por dois milênios os cristãos têm procurado seguir o caminho de Cristo, partilhando a boa nova do Reino de Deus (cf Lc 4,16-20).

4. O testemunho cristão num mundo plural inclui o compromisso de entrar em diálogo com pessoas de diferentes religiões e culturas (cf At 17,22-28).

5. Em alguns contextos, viver e proclamar o evangelho é difícil, há obstáculos e até proibições, mas os cristãos foram encarregados por Cristo de perseverar fielmente em solidariedade uns com os outros no seu testemunho sobre ele (cf Mt 28, 19-20; Mc 16, 14-18; Lc 24, 44-48; Jo 20,21; At 1,8).

6. Se os cristãos adotarem métodos inadequados no exercício da missão, cometendo enganos e recorrendo a meios coercitivos, estarão traindo o evangelho e causarão sofrimento a outros. Tais condutas clamam por arrependimento e nos recordam acerca de nossa contínua necessidade da graça de Deus (cf Rm 3,23).

7. Os cristãos afirmam que, embora tenham a responsabilidade de testemunhar Cristo, sabem que a conversão é, em última instância, obra do Espírito Santo (cf. Jo 16,7-9; At 10, 44-47). Eles reconhecem que o Espírito sopra onde quer por caminhos que nenhum ser humano pode controlar (cf. Jo 3,8).

Princípios

Os cristãos são chamados a aderir aos seguintes princípios quando procuram cumprir o mandato de Cristo de forma apropriada, particularmente, em contextos inter-religiosos.

1. Agir no amor de Deus

Os cristãos creem que Deus é a fonte de todo amor e são, assim, chamados a viver o amor e a amar ao próximo como a si mesmos (cf. Mt 22,34-40; Jo 14,15).

2. Imitar Jesus Cristo

Em todos os aspectos da vida, e especialmente em seu testemunho, os cristãos

são chamados a seguir o exemplo e os ensinamentos de Jesus, partilhando seu amor, dando glória e honra a Deus Pai na força do Espírito Santo (cf. Jo 20, 21-23).

3. Virtudes cristãs

Os cristãos são chamados a se comportar com integridade, caridade, compaixão e humildade e a vencer todo tipo de arrogância, condescendência e atitudes de menosprezo (cf. Gl 5,22).

4. Ações de serviço e justiça

Os cristãos são chamados a agir com justiça e a amar com misericórdia (cf. Mq 6,8). Além disso, são chamados a prestar serviço aos outros, reconhecendo assim Cristo nos menores de seus irmãos e irmãs (cf. Mt 25,45). Obras desse serviço, como zelo pela educação, cuidados de saúde, ações de socorro e atos de justiça e defesa dos direitos de outros são parte integrante do testemunho do evangelho. A exploração de situações de pobreza e necessidade não tem cabimento na ação cristã. Os cristãos devem denunciar e abster-se de aceitar qualquer forma de sedução, inclusive incentivos financeiros e recompensas, quando se põem a serviço.

5. Discernimento nos ministérios de cura

Como parte de seu testemunho do evangelho, cristãos exercem ministérios de cura. Eles são chamados a agir com discernimento no exercício desses ministérios, respeitando plenamente a dignidade humana e assegurando que não haja exploração da vulnerabilidade das pessoas e de sua necessidade de cura.

6. Rejeição da violência

Os cristãos são chamados a rejeitar todas as formas de violência, mesmo psicológica e social, incluindo aí o abuso de poder no próprio testemunho. Também devem rejeitar a violência, a discriminação injusta ou repressão feita por qualquer autoridade religiosa ou secular e, especialmente, a violação e destruição de lugares de culto, símbolos ou textos sagrados.

7. Liberdade de religião e crença

A liberdade religiosa, incluindo o direito de publicamente professar, praticar, propagar sua religião ou crença e de mudar de religião, deriva da própria dignidade da pessoa humana, que está alicerçada na criação de todos os seres humanos à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26). Assim, todos os seres humanos têm direitos e responsabilidades iguais. Quando qualquer religião é instrumentalizada

para fins políticos, ou quando ocorre perseguição por motivos religiosos, os cristãos são chamados a assumir um testemunho profético que denuncie tais ações.

8. Respeito mútuo e solidariedade

Os cristãos são chamados ao compromisso de trabalhar com todas as pessoas em respeito mútuo, promovendo juntos a justiça, a paz e o bem comum. A cooperação inter-religiosa é uma dimensão essencial desse compromisso.

9. Respeito a todas as pessoas

Os cristãos reconhecem que o evangelho tanto interpela como enriquece as culturas. Mesmo quando o evangelho desafia certos aspectos culturais, os cristãos são chamados a respeitar todas as pessoas e a discernir elementos de suas próprias culturas que são questionados pelo evangelho.

10. Renúncia ao falso testemunho

Os cristãos devem se expressar com sinceridade e respeito; devem ouvir para aprender e compreender as práticas e crenças dos outros, e são estimulados a reconhecer e apreciar o que aí houver de bom e verdadeiro. Todo comentário ou enfoque crítico deve ser feito em espírito de respeito mútuo, garantindo que não haja falso testemunho no que diz respeito a outras religiões.

11. Garantia de discernimento pessoal

Os cristãos devem reconhecer que mudar de religião é um passo decisivo que precisa de tempo suficiente para uma adequada reflexão e preparação, dentro de um processo que garanta total liberdade pessoal.

12. Construção de relacionamentos inter-religiosos

Os cristãos devem continuar a construir relacionamentos de respeito e confiança com pessoas de religiões diferentes, de modo a facilitar, de modo sempre mais profundo, a compreensão mútua, a reconciliação e a cooperação para o bem comum.

Recomendações

A Terceira Consulta organizada pelo Conselho Mundial de Igrejas e o Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso da Santa Sé, em colaboração com a Aliança Evangélica Mundial, com a participação das mais numerosas famílias cristãs (católica, ortodoxa, protestante, evangélica e pentecostal), tendo agido em espírito de cooperação ecumênica, no preparo deste documento a ser estudado por

Igrejas, instituições confessionais nacionais e regionais e organismos de missão (especialmente os que trabalham em contextos inter-religiosos) recomenda que todas essas instituições:

1. Estudem as questões colocadas neste documento e, quando for adequado, formulem diretrizes para a prática do testemunho cristão que sejam aplicáveis a seus contextos específicos. Sempre que possível, isso deve ser feito de forma ecumênica e com consulta a representantes de outras religiões.

2. Construam relações de respeito e confiança com pessoas de todas as religiões, particularmente em nível institucional entre Igrejas e outras comunidades religiosas, envolvendo-se em contínuo diálogo inter-religioso como parte de seu compromisso cristão. Em certos contextos, em que anos de tensão e conflito tenham criado profundas atitudes de receio e quebra de confiança entre as comunidades, o diálogo inter-religioso pode proporcionar novas oportunidades para a resolução de conflitos, a restauração da justiça, a cura de memórias, a reconciliação e a construção da paz.

3. Animem os cristãos a fortalecerem sua própria fé e identidade religiosa, enquanto aprofundam seu conhecimento e sua compreensão de diferentes religiões, fazendo isso, levando também em consideração as perspectivas dos que se filiam a essas religiões. Os cristãos devem evitar interpretações equivocadas das crenças e práticas das pessoas de religiões diferentes.

4. Cooperem com outras comunidades religiosas, participando de ações inter-religiosas de defesa e promoção da justiça e do bem comum e, sempre que possível, expressem junto com essas comunidades sua solidariedade para com as pessoas que se encontram em situação de conflito.

5. Pressionem os governos para garantir que as diretrizes de liberdade religiosa sejam adequadas e amplamente respeitadas, reconhecendo que em muitos países, pessoas e instituições religiosas são cerceadas, no exercício de sua missão.

6. Orem pelos seus próximos e seu bem estar, reconhecendo que a oração é parte integrante daquilo que somos e fazemos, bem como da nossa missão.

Apêndice: a história deste documento

1. Atualmente, há uma crescente colaboração entre cristãos, bem como entre cristãos e seguidores de diferentes religiões. O Pontifício Conselho para o

Diálogo Inter-religioso (PCDI) da Santa Sé e o Programa de Diálogo Cooperação Inter-religioso do Conselho Mundial de Igrejas (DCI-CMI) já têm uma caminhada histórica nessa colaboração. Exemplos de mútua colaboração no passado são: Casamento Inter-religioso (1994-1997), Oração Inter-religiosa (1997-1998) e Religiosidade Africana (2000-2004). Este documento é também um resultado de seu trabalho em conjunto.

2. Há crescentes tensões inter-religiosas no mundo atual, incluindo violência e perda de vidas humanas. Fatores políticos, religiosos e de outras naturezas influenciam essas tensões. Às vezes, também os cristãos estão envolvidos nesses conflitos, voluntária ou involuntariamente, sendo perseguidos ou como perpetradores da violência. Diante destas constatações, o PCDI e o DCI-CMI decidiram tratar desses problemas através de um processo de trabalho conjunto para produzir recomendações compartilhadas sobre a prática do testemunho cristão. O DCI-CMI convidou a Aliança Evangélica Mundial (AEM) para participar desse processo e o convite foi alegremente aceito.

3. Inicialmente, foram feitas duas consultas: na primeira, em Lariano, Itália, em maio de 2006, que teve como tema a “Avaliação da realidade”. Representantes de diferentes religiões compartilharam suas percepções e experiências sobre a questão da conversão. A declaração decorrente dessa consulta diz: “Afirmamos que, embora todos tenham o direito de convidar outros a aprofundar o conhecimento de sua respectiva religião, esse direito não deve ser exercido através da violação dos direitos e sensibilidades religiosas de outros. Devemos nos comprometer com a liberdade de religião e a inegociável responsabilidade de respeitar posturas de fé diferentes da nossa e nunca denegrir, desmoralizar ou interpretar erroneamente tais religiões, com o propósito de afirmar a superioridade da nossa fé”.

4. A segunda consulta, unicamente entre cristãos, foi realizada em Toulouse, França, em agosto de 2007, para refletir sobre as mesmas questões. Foram amplamente examinados os seguintes temas: família e comunidade, respeito pelos outros, economia, o mercado e a competição, violência e política. As questões pastorais e os aspectos missionários relacionados a esses temas serviram de base para a reflexão teológica e os princípios formulados no presente documento. Cada tema é, individualmente, importante e merece mais atenção do que a que pode ser oferecida nestas recomendações.

5. Os participantes da terceira consulta entre cristãos se encontraram em Bangkok, Tailândia, de 25 a 28 de janeiro de 2011 e se encarregaram de finalizar este documento.