



Tradições religiosas: monoteísmos e fraternidade universal

Religious Traditions: Monotheism and Universal Fraternity

FRANCISCO CHAGAS DE ALBUQUERQUE ^a

Resumo

Neste artigo trata-se da importância das religiões monoteístas e da possibilidade e necessidade de sua contribuição para que a humanidade desperte e se comprometa com a busca da fraternidade universal. Sustenta-se que nos genuínos valores do judaísmo, cristianismo e islamismo existem elementos que levam seus adeptos praticantes a despertarem para o compromisso com a fraternidade entre todos os seres humanos e povos. Uma vez que o lugar dessa reflexão é o cristianismo, apresenta-se o ensino social do Papa Francisco como contribuição para essa empreitada como sonho lúcido a ser alcançado. Na abordagem consideram-se aspectos filosófico-religiosos e antropológico-religioso; identificam-se as religiões como mediações histórico-culturais da relação do ser humano com o Transcendente; as reflexões das encíclicas *Laudato si* e *Fratelli tutti* são propostas como contributo do cristianismo para construção da fraternidade universal.

Palavras-chave: Tradições religiosas. Monoteísmos. Dignidade humana. Fraternidade universal.

Abstract

This article deals with the importance of monotheistic religions and the possibility and the necessity of their contributions in order that the humanity awakens and be committed to the pursuit of universal brotherhood. It sustains that in the most genuine values of Judaism, Christianity and Islam, there are essentials that guide their practicing followers

^a Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Doutor em Teologia Sistemática, e-mail: chagaspresbitero@bol.com.br

*to awaken to the commitment of fraternity with all human beings and races. Since the locus of this reflection is Christianity, the Pope Francis' social teaching is presented as a contribution to this endeavour as a lucid dream to be achieved. In this approach, philosophic religious and anthropologic religious aspects are discussed; the religions are identified as historical-cultural mediations of the human being's relationship with the Transcendence; the reflections from the recent papal encyclicals *Laudato si* and *Fratelli tutti* are suggested as a contribution of Christianity towards constructing the universal fraternity.*

Keywords: *Religious traditions. Monotheisms. Human dignity. Universal Fraternity.*

Introdução

A fraternidade é um valor fundamental na vida humana como forma de reconhecimento da dignidade de toda criatura humana, constituindo-se em princípio indispensável ao estabelecimento de relações justas e solidárias em nível interpessoais e na coletividade. As religiões monoteístas intrinsecamente, sem no entanto excluir quaisquer outras religiões, são portadoras de valores humanizantes e universalizáveis como a fraternidade.

A que se propõe este artigo? Cabem, inicialmente, algumas considerações sobre seu escopo. Em primeiro lugar, com este escrito não se propõe entrar no debate sobre o diálogo ecumênico e inter-religioso; também não se pretende discutir o mérito dogmático de uma cada das três religiões monoteístas originárias do Oriente Próximo. Muito menos ainda, busca-se elaborar um discurso comparativo dessas tradições.¹ Em segundo lugar, o que se pretende é indicar como os princípios antropológico-religiosos gerais que acompanham essas religiões constituem uma base teórica que fundamenta a proposta de uma fraternidade que se constrói entre os seres humanos e que

¹ Há estudos, à farta, que oferecem abordagem nessa linha, com enfoques os mais variados. Alguns exemplos: PETERS, 2008; ARMSTRONG, 1994; PIKAZA IBARRONDO, 2002; KÜNG, 2004; Revista *Concilium*, v. 197, n. 1, 1985. (Monoteísmo); LAWRENCE, 2006; *Concilium*, v. 122, n. 2, 1977 (Culturas, tradições religiosas, liturgias); *Concilium*, v. 253, n. 3, 1994 (Islã, um desafio para o cristianismo); DAWSON, Christopher. *Historia de la cultura cristiana*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005 (especialmente os cap. II – Judaísmo y cristianismo; XII – El Occidente musulmán y el transfondo oriental de la tardía cultura medieval).

deve ter nessas tradições uma referência de base no contexto histórico, social e cultural contemporâneo.

Desta maneira, o artigo trata da dimensão religiosa inerente ao ser humano e da importância das tradições religiosas, como mediações instituídas. Portadoras de conhecimentos sagrados, as religiões contribuem para que seus membros desenvolvam o potencial da fraternidade como valor que é-lhes intrínseco e que é transmitido aos que as seguem.

Quanto ao método, lança-se mão de conclusões de estudos de filosofia da religião (X. Zubiri), antropologia religiosa (Meslin), ciências da religião e teologia ecumênica (Küng), além do ensino social contido nas cartas encíclicas *Laudato sí* (2015) e *Fratelli tutti* (2020). Far-se-á uma abordagem filosófico-religiosa e antropológico-religiosa considerando a abertura do ser humano ao Transcendente; seguir-se-á a explanação sobre o significado da manifestação religiosa e seus princípios no âmbito do judaísmo, cristianismo e islamismo; realçam-se os elementos constritivos de ditas religiões que potencializam os crentes a buscarem a fraternidade. A partir disso, terá lugar o chamamento do ensinamento social do Papa Francisco ao compromisso com a fraternidade em nível universal.

Homem e mulher, um ser social e religioso

Embora empregue-se, neste tópico e nos seguintes, a expressão a “homem e mulher”, que se inspira no texto bíblico, “homem e mulher, ele os criou” (Gn 1, 27), a abordagem que se segue não é de ordem teológica, mas sim de caráter histórico-filosófico das religiões. Começa-se pela impositação de aportes filosóficos provenientes de reflexões no contexto contemporâneo, que é caracterizado por um “florescimento não esperado do fenômeno religioso” (OLIVEIRA, 2013, p. 10). Como tal, essa manifestação traz consigo uma marca cultural, pois, geralmente desenvolve-se dentro de determinada religião.²

² Meslin destaca a importância da religião para o que indivíduo possa enfrentar a realidade de sua existência, que é sempre vivida referenciada a uma realidade superior: “Toda religião se apresenta assim como um sistema construído por uma longa reflexão sobre os

Caracterização filosófica da religiosidade

O fenômeno religioso é um aspecto antropológico constitutivo do ser social dos indivíduos, configurando-se como dado objetivo. Para Zubiri (2006, p. 16) “este espírito objetivo, o mesmo na ordem da religião que nos demais fatos sociais, se impõe a todos os indivíduos”.

Ainda que o filósofo, nessa citação, se refira ao fator “pressão social” da religião enquanto fato social sobre o indivíduo, advoga-se aqui que isso não significa que alguém expressa o espírito religioso por mero condicionamento de seu ambiente.³ Nesta perspectiva acentua-se o sentido da tendência do espírito humano em busca do t(T)ranscendente, valendo-se de mediações que lhe estão disponíveis como as religiões institucionalizadas em níveis e graus diversos. O que caracteriza uma relação como religiosa não é a ligação do indivíduo com determinados valores sagrados, mas sim sua relação com os deuses. Por isso, a análise histórica das religiões, para Zubiri (2006, p. 26), desemboca nesta compreensão: “a história das religiões não é uma história dos valores sagrados, mas uma história das relações do homem com Deus”.⁴ Relativamente ao monoteísmo, o filósofo (1985, p. 338) afirma: “O homem foi fazendo uma experiência fabulosa ao longo da história, a experiência monoteísta. É uma experiência estrita e rigorosa e não simplesmente um argumento teológico ou metafísico”.

Aceita essa visão de religião quando a seu aspecto histórico, ou seja, que a religião se constitui, essencialmente, como relação do ser humano com Deus, passa-se ao entendimento do ser religioso do homem e da mulher. Partindo-se

problemas fundamentais que o homem deve enfrentar: a vida, a morte, o amor, o mal, o bem”. Sobre a pedagogia da religião diz: “Em sua apresentação pedagógica, catequética se assim podemos dizer, cada religião é assim considerada como constituída num sistema de crenças, de mitos que funcionam de maneira precisa e trazem evidentemente a marca do contexto histórico-cultural em que se desenvolveu, como da sociedade em que vive” (MESLIN, 1992, p. 13-14).

³ Deve-se ressaltar que Zubiri trata, na referida obra, do fenômeno religioso como fato social filosoficamente e não da dimensão religiosa do ser humano, que é o objetivo deste tópico.

⁴ O autor fizera a observação de que sua abordagem não se deteria em analisar uma religião em particular, mas se furtaria em falar a partir de seu horizonte religioso pessoal, que é o cristianismo. Daí o emprego da palavra Deus nessa citação.

do conceito de pessoa, o filósofo lança a pergunta: qual é a atitude pessoal radical? Interessa aqui entender a resposta que ele propõe para essa questão fundamental. Em primeiro lugar, esclarece sua compreensão da radicalidade dessa atitude. Esse comportamento, na clarividência de Zubiri (2006, p. 37), se define precisamente não por ser uma atitude a mais, mas “a atitude que subjaz a todas as demais, graças à qual a última hora das demais atitudes são atitude”. Dizendo de outra forma ou explicitando melhor: “esta atitude está determinada justamente por aquilo que é mais radical no homem e na pessoa, que é o momento de realidade de si mesmo e das coisas” (2006, p. 37). Ainda que o ser humano se encontre entre muitas coisas e se encontre consigo mesmo, assim como com os semelhantes, a realidade de referência central com a qual constrói sua vida é outra. Não se trata de “simples e formalmente aquilo em que está”, que é a realidade. Em tal realidade histórica e pelo ela encerra de real “é o modo como o homem desde as coisas vai configurar o ser de sua própria realidade substantiva” (p. 38). Dessa maneira, o filósofo mostra que existe uma base primeira, sobre a qual se ergue toda busca humana em ordem à realização da essência humana que se orienta para uma realidade maior e atraente.

A busca religiosa como atitude radical

O ser humano se apoia nas coisas, não tanto pelo que elas são enquanto algo que apresenta um modo de determinação entre as outras, mas

simplesmente porque são reais”; ele apoia-se “na realidade mesma”.⁵ Intellectivamente, consideram-se três momentos constitutivos da realidade⁶.

No primeiro momento, Zubiri (2006) explicita que a realidade “é um apoio último”, não por algum sentido de transcendência, algo que remeta a Deus em si, mas sim por “ser real” (p. 38); a realidade é sempre ultimidade.⁷

O segundo momento (2006, p. 38) indica que a realidade é aquilo que “possibilita que o homem assuma a figura do seu ser”. Não são as coisas pelo próprio conteúdo que levam o ser humano a configurar-se enquanto tal, mas o que elas são é que possibilita “a configuração do ser substantivo”.

No terceiro momento, entende-se a realidade não apenas como último e possibilitante mas também como o que “impulsiona o ser humano a realizar-se”. Desta forma, esclarece Zubiri (2006, p. 38-39), ele “se realiza *na* realidade e *pela* realidade”. A realidade se *impõe* ao ser humano. Referindo à vida como

⁵ Aqui está-se no campo da metafísica zubiriana. Não sendo objetivo do artigo adentrar na filosofia de Zubiri, mas tão somente destacar elementos de sua filosofia da religião (o que se deve reconhecer constitui um dos limites deste escrito), faz-se apenas um aceno à metafísica do autor, o que, no entanto, contribui para a compreensão de seu pensamento sobre o ser religioso do ser humano. “Zubiri sustenta que cabe uma estrita metafísica intramundana que em si mesma não se faça se pergunta por Deus, porque precisamente o ‘mudo’ é uma unidade estritamente física, que como tal não abarca possíveis realidades não mundanas; dito de outro modo, a unidade física real e constatável do mundo não admite como ‘parte’ dessa unidade física que não pode entrar nela, uma realidade que não seja intrinsecamente respectiva a esse tipo de realidades que formam unitariamente um mundo” (ELLACURÍA, 2007, p. 26).

⁶ A categoria “realidade” na filosofia de Zubiri tem dois sentidos: a “realidade como formalidade” (ou a realidade enquanto dada na apreensão) e a ‘realidade como fundamentalidade’ (ou a realidade além da apreensão). Um exemplo: “em minha apreensão do verde, este se me impõe como algo de “seu” [si], enquanto distinto de mim; tal é o que Zubiri chama de ‘reidad’ (ou realidade ‘em’ apreensão). A luz é por si verde (ou realmente verde) na apreensão. Se não pudéssemos ter certeza disto, não seria possível a física das cores. Agora, o que essa física busca não é o verde como realidade formal, mas o fundamento do verde como realidade formal, mas o ‘fundamento’ do fundamento do verde além da apreensão, na realidade do mundo” (Cf. GARCÍA, 2010, p. 496).

⁷ Em continuidade com a nota n. 3, retoma-se aqui a interpretação que Ellacuría oferece sobre o pensamento de X. Zubiri, tratando do objeto da filosofia. “O que fisicamente é princípio de unidade é o que metafisicamente se converte em objeto da filosofia. Contudo, como esse objeto da metafísica é intramundano e a metafísica mesma é intramundana, ainda que, por razões que agora não são do caso, esse intramundanismo não seja necessariamente fechado sobre si mesmo, porque não só a realidade constitutivamente é transcendentalmente aberta em um dinamismo aberto, mas porque dentro do mundo do real se dá uma realidade constitutivamente aberta, que é precisamente a realidade humana” (ELLACURÍA, 2007, p. 28).

realidade, ela impõe-se por seu caráter inalienável, o qual “o homem tem em sua vida pura e simplesmente por ser uma vida pessoal”.

Compreende-se com mais inteireza o que se explanou dos três momentos constitutivos da realidade transcrevendo a seguinte afirmação, que sintetiza os três aspectos parafraseados:

Os três momentos de ultimidade, de possibilitação e imposição caracterizam a realidade como algo que não sou eu — meu Eu — mas que, apesar não ser Eu e de ser o mais outro que nós, posto que nos *faz ser*, constitui paradoxalmente o mais outro, porque o que nos faz é *ser* a figura do próprio ser substantivo. Pois bem, tomando cada um desses três elementos, segundo os quais o homem vai configurando seu ser substantivo, estes definem precisamente a atitude radical, e a essa atitude radical a chamo religação (ZUBIRI, 2006, p. 40).

Seguindo o raciocínio do filósofo, fez-se a especificação dos momentos caracterizadores da realidade que determina a “atitude radical” que o homem e a mulher assumem na configuração como um em busca de religião. Cabe a agora entender o sentido do termo “religação”, mas para passar ao conceito de “religação”, de “religião”.

Ao abordar a estrutura da religação, o filósofo chama a atenção para o correto entendimento da fundamentalidade da religação. Não significa, no primeiro momento, assumir uma religião como mediação para a relação com Deus ou de aderir a uma religião positiva, em concreto, mas do que se pode definir como religiosidade ou estrutura ontológica do religioso como tal. O filósofo (2006, p. 53) insiste que essa disposição do ser humano “não é algo que se tem, mas algo que constitutiva e formalmente pertence à estrutura da realidade pessoal do Eu substantivo do homem enquanto tal”.⁸ Tal religiosidade não tendo caráter de religião positiva, não implica que ela negue a religião formal, positiva. Ao contrário, ela é condição de possibilidade para que aquela exista. Assim sendo, para Zubiri (2006, p. 53), a religiosidade do ser

⁸ Apenas para fins de maior clareza, ao se afirmar que a dimensão religiosa do ser humano é constitutiva de sua realidade, afasta-se a ideia de que seria uma tendência meramente natural, o que levaria a se falar de religião natural. “Esta religação não é o que se chamou de religião natural, porque ao empregar esta expressão não se disse que se entende por ‘natural’, ou ao sumo se entende por ‘natural’ uma tendência que brota naturalmente da natureza humana” (ZUBIRI, 2006, p. 57).

humano enquanto estrutura de sua condição humana “é o que constitui o *primordium* de toda religião positiva”.

Explicitando ainda o sentido de religião para Zubiri, que implica a concretização individual, histórica e social, García (2010, p. 499), interpreta o pensamento do filósofo afirmando que “religião” é a “personificação” da “religação”, ou seja, a forma concreta em que o poder daquilo que é real toma corpo no ser humano, em sua individualidade social e histórica. Explicita o intérprete da reflexão de Zubiri (2010, p. 499): “Personificação é, pois, forma de possuir. Religião é personificação da religação, forma concreta do domínio do poder do real na religação”.

Considerada a religiosidade do homem e da mulher como atitude radical constitutiva da própria estrutura de sua realidade, dá-se mais um passo, tratando-se, em seguida, da concretização histórica da religiosidade intrínseca da condição humana, ou seja, a experiência religiosa do ser humano enquanto ele se vincula a uma tradição religiosa específica. Deve-se lembrar ainda que a experiência não se restringe a manifestações positivas da religiosidade pela adscrição a determinada religião e seu cânon, pois a própria história, de algum modo, é história das religiões.⁹

Homem e mulher um ser em religião

Inicialmente, vale dizer o sentido da especificação deste tópico “um ser em religião”. Mais concretamente, ressalta-se o valor determinante que tem nessa expressão a preposição adverbial “em”. Do grego “ἐν” = “en”, pelo latim “in” indica movimento para “dentro”, estar dentro de determinado âmbito ou ambiente. Neste caso, o emprego de “em” define que determinada pessoa vai em busca de uma religião a fim pertencer a uma tradição religiosa. No presente caso são elas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.¹⁰

⁹ ZUBIRI, *apud* GARCIA, 2010, p. 500.

¹⁰ Fazendo-se essa delimitação não se está ignorando a imensa pluralidade de religiões existentes nos diferentes povos e países de nosso planeta, bem como inúmeras tradições espirituais. Por exemplo, cumpre registrar a presença de imensa diversidade de religiões no seio dos povos amazônicos, tratadas com sincero respeito e espírito de diálogo pelo sínodo da Amazônia. Os evangelizadores deverão estar atentos a fim de identificar as formas de

Lugar das religiões na vida das pessoas

Ainda evocando o filósofo espanhol, retoma-se a primordialidade do ser religioso em relação às religiões positivas, pois Zubiri (2006, p. 56) entende que na religação está “o *primordium* dos momentos essenciais de uma religião”¹¹. Dito isso, entra-se no objetivo desta parte, que é acentuar a relevância da concretização do que se caracterizou como dimensão fundamental constitutiva da realidade profunda do ser humano no que se refere a sua religiosidade estrutural. Referindo ao conceito de “religação” e sua configuração histórica, o pensador (1985, p. 93) afirma: “A religação é antes de tudo um *fato* perfeitamente *constatável*”.

Ainda que em alguns meios herdeiros do racionalismo e do intelectualismo a religião seja vista como obscurantismo,¹² a história das religiões mostra que tal posição não se sustenta. Certas correntes teóricas da psicanálise e da sociologia defendem que a religião não passa de epifenômenos ou ilusões cultivadas pelas pessoas. Por outro lado, levando em conta o aporte filosófico do tópico anterior, o pressuposto do que se tratará a seguir é a atitude fundamental do crente frente ao t(T)ranscendente.¹³ Em seu estudo sobre a experiência religiosa, Meslin¹⁴ sintoniza com a perspectiva filosófica de Zubiri, como mostra sua tese:

presenças “do Deus encarnado nas distintas expressões religiosas dos povos e buscar formas de estabelecer o vínculo com a tradição cristã” (ROCA ALCAZAR, 2019, p. 64). Conferir a exortação pós-sinodal *Querida Amazônia*, n.107.

¹¹ Interpretando Zubiri, Torres Queiruga (2005, p. 162) entende que o conceito “religação” é uma palavra-chave zubiriana; o filósofo tenta, desde o início de sua reflexão sobre religião, “ampliar a analítica existencial, fazendo nela um lugar para a presença fundante do Transcendente”.

¹² DAWSON, 2017, p. 159-175.

¹³ Nesse enfoque caracteristicamente antropológico, a referência principal será o estudo de M. Meslin *A experiência humana do divino*, 1992.

¹⁴ Sobre experiência religiosa A. Betuletta afirma: “A experiência religiosa se compreende, fenomenologicamente como a tematização da forma de transcendência constitutiva da existência. O religioso não é determinação contingente da transcendência humana, mas a forma que atualiza sua estrutura essencial” (A. BERTULETTI. *Fede e religione: la singolarità crisitana e l'religiosa universale. Cristianesimo, Religione e Religioni*. Milano, 1993, p. 95-114, [p. 104], *apud* FRANÇA MIRANDA, 1998, p. 120).

Para aquele que acredita numa transcendência, num poder superior à condição humana, essa transcendência não é uma ilusão. No entanto, é preciso distinguir o reconhecimento pelo homem de uma realidade que transcende sua própria condição e que ele experimenta e define através de ritos, dos símbolos e das projeções afetivas, da expressão que ele dá dessa realidade que ele também vive como imanente. A expressão de uma experiência religiosa não é simples descrição de um divino entre o homem e este Outro além dele próprio, pela mediação de um sagrado que **informa e modifica as condutas do crente** (MESLIN, 1992, p. 15)¹⁵.

Em linguagem antropológica o autor define o que vem a ser a experiência religiosa do divino. Do ponto de vista da teologia cristã, mas também considerando outras tradições religiosas como judaísmo e o islamismo, dir-se-ia que o que está em jogo é a importância fundante das religiões, para as pessoas e a coletividade religiosa, comum a essas três tradições monoteístas, ainda que refletidas de formas distintas.

Prossegue-se com a compreensão antropológica da religiosidade do ser humano, tendo no horizonte essas tradições, que são lugares onde a experiência religiosa se desenvolve concretamente, na esteira da proposta deste artigo. Explicitando o objetivo de sua tese, o antropólogo (MESLIN, 1992, p. 10-11)¹⁶ afirma que o acesso à essência de uma religião se realiza analisando-a através de suas manifestações, ou seja, os fenômenos religiosos.

A análise que Meslin faz da experiência religiosa é abrangente. No entanto, em sua abordagem considera aquilo que está referido mais diretamente às religiões monoteístas em questão. O enfoque, portanto, move-se, no âmbito da prática e da cultura religiosas monoteístas. Estas, por sua vez, se inserem em âmbito cultural mais amplo.

Mesmo com a perda de força dos grandes relatos e da autoridade de muitas instituições, no mundo pós-moderno, as grandes religiões monoteístas continuam tendo sua importância, embora exista uma diversidade de

¹⁵ Grifo nosso. Ressalta a importância da religião na formação do comportamento da pessoa.

¹⁶ O autor assume o método do estudo das religiões que tem como ponto de partida o homem visto em sua totalidade, pois ele espelha através de seus pensamentos e atos o Deus em que crê e adora.

manifestações e denominações religiosas cada vez mais larga e variada.¹⁷ Na observação analítica dos fatos religiosos entram também os outros fatores constitutivos da cultura daquela sociedade onde eles ocorrem, como as formas de vidas, as linguagens, as cosmovisões, as transformações históricas. Na análise dos fatos religiosos, fator determinante é a consciência que o indivíduo tem de si frente ao outro e ao Outro. Enfatiza Meslin (1992, p. 26) o salto que ocorre na experiência no campo do judeu-cristianismo no século IV, antes marcadamente marcada pelo escrúpulo: “Assim, a religião não é mais o exercício escrupuloso de práticas tradicionais, mas um laço pessoal que liga o homem a seu criador, como a *pietas* romana é o laço de veneração que une o filho a seu pai”. A relação pessoal do ser humano com Deus constitui traço característico da experiência religiosa dos monoteísmos em questão.

O princípio personalista da experiência religiosa

Na compreensão de Meslin (1992, p. 306) o princípio personalista pelo qual o ser humano toma consciência de si como ser finito e de sua relação com o Outro é a única maneira de expressar plenamente a própria existência, que desempenha papel decisivo na experiência religiosa. A visão antropológica personalista no estudo do autor visa a mostrar, num primeiro momento, a distinção da experiência religiosa de povos em que não havia antinomia entre a sociedade e o indivíduo e as experiências das relações entre o ser humano e Deus em ordem à personalização da experiência do divino.

Evidencia-se também o espectro antropológico, a dimensão teológica de caráter fundante na relação criador-criatura humana. Entra em cena a fé num único Deus que se revela a homens e mulheres de diferentes culturas e lugares ao longo dos tempos. Esse princípio vale, como se verifica

¹⁷ BORGMAN (2009, p. 7-8) ajuda a esclarecer essa remetendo-se a Danielle Hervieu-Léger: “para a maioria das pessoas hoje a religião não representa um sistema dogmático ou uma cosmovisão, mas a memória de longo prazo de nossa cultura”. Diz ainda: “Num mundo de rápidas e contínuas mudanças, a religião simboliza a continuidade com o passado. Apesar de tudo quanto nos faz diferentes deles, existe ainda uma conexão vital que nos liga à vida de nossos antepassados”.

historicamente, para as tradições religiosas: judaísmo, cristianismo e islamismo, com acentos diferentes, que não são aprofundados aqui.

A relação com Deus nas religiões ancestrais

Para mostrar a singularidade da relação personalizante do ser humano com Deus, Meslin (1992, p. 306-307, 309) detém-se na análise das religiões ancestrais. Nelas identificam-se casos em que ocorre uma “teomorfose”, levando a pessoa a uma verdadeira união mística que gera uma dinâmica de personalização da experiência religiosa. No entanto, em que pese a verificação desse movimento, Meslin (1992, p. 311) sustenta que, na evolução ocorrida nas tradições religiosas antigas oriundas do oriente, “ainda não se pode falar de monoteísmo personalizante”¹⁸. A partir de estudos sobre a relação de Deus com o ser humano nas religiões de matrizes africanas o pesquisador (p. 311) identifica tal relação desta maneira: “Um criacionismo puro e simples situa efetivamente o autor das pessoas e das coisas numa posição extrínseca à própria estrutura na qual o homem deve viver sua própria existência”.

Isso significa dizer que a figura de Deus, por haver concluído sua ação criadora, deixa de ser importante para a existência da criatura em sua estrutura. Aparece então a figura de um Deus *otiosus*. No entanto, para se atingir o nível da personalização será necessário que o Deus criador permaneça presente na vida daqueles que por ele foram criados. Por isso, o antropólogo (MESLIN, 1992, p. 311) esclarece que “é necessário que ao Deus transcendente e criador se acrescente uma Providência, atenta aos homens por amor, e que não se mantém fora de sua obra”. A “imanência total de Deus”, como ser que se envolve com a condição do mundo, constitui-se em um fator imprescindível para que se estabeleça, efetivamente, entre Deus e os seres humanos uma relação que guarda a ativa participação de dois sujeitos. Essa qualidade de

¹⁸ Segundo a teoria de Wilhelm Schmidt em *A origem da ideia de Deus* (1912), na história, em suas origens da consciência humana, houve a concepção da existência de Um Deus, de modo que “o monoteísmo foi uma das primeiras ideias desenvolvidas pelos seres humanos para explicar o mistério e a tragédia da vida” (ARMSTRONG, 1994, p. 15).

relações do Deus criador com o ser humano aparece como “novidade na revelação judeu-cristã”, dado que é determinante nesses monoteísmos.

A relação com Deus nas religiões¹⁹

Olhando-se a experiência do povo bíblico, ela apresenta um distintivo fundamental em relação a outras grandes religiões. Na história narrada pelos textos sagrados, como mostra Meslin (1992, p. 312), “a originalidade da experiência religiosa bíblica, está no fato de que a imagem paterna foi empregada para exprimir as relações historicamente vividas no quadro da Aliança entre Israel e seu Deus”.

Além da imagem paterna que sobressai, num primeiro momento, na relação no quadro da Aliança, há também a imagem conjugal, que é uma forma de se concretizar o amor de Deus pelas suas criaturas, exemplificado no caso do profeta Oséias. O profeta transpõe, simbolicamente, sua experiência conjugal, para falar da relação entre Deus e seu povo. Ele perdoa sua esposa, que se prostituíra, reconquistando-a para restituir-lhe a dignidade de esposa (Os 1,2 – 3,5). O Deus de Israel perdoa a seu povo. Assim como entre esposo e esposa o necessário diálogo gera frutos, Deus dirige sua palavra ao ser humano para com ele dialogar com a voltar à vida da Aliança. No entendimento de Vogel (1977, p. 45) essa caracteriza-se desta forma: “Esse Deus-Tu exige que o homem em relação com ele, seja também um Tu”²⁰. Não se objetiva aqui entrar na explanação da teologia da encarnação, que conta com farta literatura tanto na teologia oriental como na ocidental, mas apenas acenar ao sentido desse evento da revelação central do cristianismo, como componente religioso decisivo personalizante para a aproximação com o islamismo e o judaísmo.

O ponto de partição dessa novidade é a noção de Encarnação da Palavra divina, que é uma verdade central do cristianismo, mas que tem suas raízes da

¹⁹ O Corão e os muçumanos em geral empregam a expressão “Povos do Livro” para se referir às religiões reveladas. Consideram que judeus, cristãos e muçumanos, mas também alguns outros povos, posteriormente, “foram recebedores de uma revelação na forma de livro sagrado”, cuja fonte única é Deus (PETERS, 2008, p. 22).

²⁰ VOGEL, M. Conceitos judaicos sobre Deus. Um Deus pessoal? (*apud* MESLIN, 1992, p. 313). Cf. VOGEL, 1977, p. 45.

religião judaica. Pela encarnação se realiza o inesperado, embora fosse desejado, que a revelação de um Deus que se conhece no encontro com ele, que é pessoa. A compreensão bíblica de ser humano como imagem de Deus (Gn 1,27), que é ao mesmo tempo, na visão bíblica e depois rabínica, prova do amor de Deus por sua criatura. Trata-se da experiência da Aliança que implica essencialmente uma relação pessoal de Deus com Israel. Isso foi acentuado por Meslin (1992, p. 312), ao explicitar que sendo o homem um “reflexo de Deus, ele é único enquanto pessoa, como Deus único é para ele um Tu, que ele experimenta como uma Pessoa Totalmente Outra”.

O antropólogo acentua que o cristianismo entende a existência humana à luz do evento da encarnação do seguinte modo:

A interpretação cristã da existência é a de uma vida em que Deus é percebido como aquele que vem continuamente e que abre a cada [ser humano] um futuro eterno. É sem dúvida algum esse sentimento, nas relações do homem com divino, de contribuir com uma novidade radical que constitui a característica específica da tradição cristã. A juventude e a novidade do cristianismo são temas sempre de novo retomados depois de Paulo: o povo novo dos cristãos participa, em seu Senhor, de uma eterna primavera que se renova sem jamais envelhecer (MESLIN, 1992, p. 313).²¹

Como se depreende dessa citação, na visão cristã, a relação do ser humano com Deus acontece de tal forma que, embora a realização do humano como salvação não seja mera conquista pessoal, mas um presente recebido de Deus, a pessoa participa desse acontecimento de maneira ativa. Pois “sua fé implica numa renovação de seu ser, uma metanoia total” (MESLIN, 1992, p. 313). Aí está presente a capacidade do ser humano de comunicar ao outro a consciência própria, envolvendo sua inteligência e sua vontade, assunto de extrema relevância e que constitui um dos núcleos da antropologia tanto cristã como islâmica.

A afirmação da condição da pessoa como sujeito consciente de si e de suas potencialidades tem também suas características próprias no Islamismo. Uma questão fundamental no islamismo é a relação do ser humano com seu

²¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El pedagogo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

criador, dando atenção especial à condição de pessoa, que é a autonomia responsável, a liberdade pessoal.

Na visão de Meslin, o islamismo, como a última das religiões, constitui o modo mais absoluto do monoteísmo bíblico. O ser humano, frente ao criador, foi por este revestido de nobreza, criatura escolhida. O autor sintetiza a visão antropológica formulada pela doutrina islâmica:

O homem na verdade é uma criatura harmoniosa da Onipotência divina. Eleição do homem, pois com a preferência pelos anjos seus servidores obedientes, Deus escolheu um ser limitado e finito, o homem, para dele fazer seu representante, seu *khalifa* na terra. Mas essa função de lugar-tenente o homem só pode exercer plenamente permanecendo fiel à sua missão, que é ser testemunha do Único (MESLIN, 1992, p. 315).

No que se refere à missão do ser humano como representante de seu Deus no mundo, o Corão diz claramente, considerando, neste caso, a união da vontade da criatura à do criador: “Não haveis de querer senão na mesma medida que Deus quiser” (76,30). Está em jogo nesse “mandamento” o lugar da liberdade humana, que tem sido objeto de grandes discussões. Mas, tendo em vista o enfoque que se assume neste escrito, volta-se a atenção à orientação fundamental da relação entre Deus e a criatura humana. Centrando-se, pois, nessa perspectiva, o ser humano foi criado dotado da capacidade de realizar atos de liberdade e como um ser responsável. Frente a seu Deus a criatura humana terá de assumir a consciência de limitação de criatura. Ele é o Único, o Altíssimo do qual se deve admirar a harmonia da criação e aí perceber os sinais que manifestam sua onipotência e bondade. Daí decorre o papel do ser humano em relação ao mundo (criação), assim como o dever de refletir e agir racionalmente neste mundo para fazer reinar a justiça e a paz. Há um apelo à responsabilidade que implica a vida cotidiana em sociedade, consciente da limitação e efemeridade da ação humana. Esses pontos característicos da antropologia teológica islâmica decorrem do pressuposto doutrinal expresso nesta afirmação:

Voltado para a absoluta transcendência divina, o homem, servo de Deus, nenhum valor tem por si mesmo, mas ele é simultaneamente muito mais, pois

existe graças à intervenção exterior do Deus misericordioso e benevolente que outorgou unilateralmente uma carta à humanidade [...], duplicada pela Revelação corânica que indica o direito, a lei a ser seguida no plano individual e coletivo (BOISARD *apud* MESLIN, 1992, p. 316).

Desta maneira a aproximação pessoal do homem de Deus o leva a um salto na compreensão e assunção dos valores morais diante do criado, gerando uma real possibilidade de aperfeiçoamento de sua Humanidade. Tal aumento da probabilidade de se dar um passo a um “mais” que poderá ser alcançado pelo ser humano e pela intervenção divina se acentua ainda mais na perspectiva dada pelo Corão, como de valor sagrado.

Reafirma-se, aqui, o horizonte desta abordagem, que é a compreensão da importância das grandes religiões monoteístas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, para a busca de uma solidariedade e fraternidade universais. Pelo visto, abre-se caminho para que procure construir a fraternidade nas diferentes culturas existentes em todos os ambientes humanos. A fé num único Deus que se revela a homens e mulheres de diferentes culturas e lugares desempenha importante papel nesse processo. Essa premissa se refere, como se verifica historicamente, às tradições religiosas judaísmo, cristianismo e islamismo. Como tradições em que a experiência com Deus se dá em base à relação pessoal, elas são portadoras de potencial de mediação do valor da fraternidade para a humanidade.²²

²² O princípio da fraternidade tem sido objetivo de estudo na área do Direito como Curso de Doutorado em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina: direito e fraternidade e teoria pós-moderna do direito. No artigo “A fraternidade como princípio ético necessário para uma nova práxis coletiva e emancipatória em direitos humanos”, os autores tentam reconstruir a relevância do princípio da fraternidade como valor fundamental posto pela Revolução Francesa ao lado da igualdade e liberdade. O conceito de fraternidade foi politizado; historicamente trabalhou-se para garantir a liberdade e igualdade em detrimento da fraternidade. Esta, no entanto, “potência humana de transformação e mudança em prol da dignidade” (p. 392). É esclarecedora a afirmação de Herrera Flores: Sob nosso politizado conceito de fraternidade não se escondem propostas de tolerância abstratas, mas impulsos concretos de solidariedade e de emancipação que permitem a elevação de todas as classes domésticas ou civilmente subalternas à condição de sujeitos plenamente livres e iguais (HERRERA FLORES, p. 193-194, *apud* PIZZETTE NUNES; PILATI, 2014, p. 392).

Homem e mulher, um ser de fraternidade

Aceitando-se o que se expôs nas páginas acima, reconhece-se, com Meslin, que as religiões monoteístas são capazes, a partir de seus valores essenciais, de influenciar as pessoas que as professam para que se abram ao valor humanizante universal da fraternidade.

A fraternidade: valor humanizante presente na essência dos monoteísmos

O percurso que se vem fazendo neste texto tem o intuito advocatício relativo ao papel natural das tradições monoteístas como mediações educativas para o estabelecimento da fraternidade como valor fundamental nas relações interpessoais e em nível coletivo. Neste sentido, Torres Queiruga traz um aporte a esta reflexão em seu artigo “Monoteísmo e violência versus monoteísmo e fraternidade universal” (2020). O autor discorre sobre a relação monoteísmos e violências, mostrando que as práticas violentas se contrapõem radicalmente ao monoteísmo autêntico²³, e elenca vários aspectos que mostram sua importância para o estabelecimento de uma paz universal. O primeiro diz respeito a seus eidos. Isso, salienta Torres Queiruga (2020, p. 73), “representa uma conquista positiva do espírito religioso”, que entre outros avanços para o aperfeiçoamento do espírito humano, significou a superação do “espírito tribal e particularista rumo ao universal humano”. Em segundo lugar, o teólogo (p. 73), remete-a à estratificação tipológica, que implica uma orientação monoteísta de “um *Deus de todos e para todos* constitui o melhor fundamento de fraternidade universal”. É verdade que aqui não se adentra em análises amplas sobre essa questão, que demonstrem, do ponto de vista da antropologia, da etnologia, das ciências da religião e da filosofia, da exegese

²³ Torres Queiruga fala de “cumplicidade religiosa” como aquela que se gera pelo alinhamento da religião com o poder tanto teórico como institucional, ou mesmo pela conjunção de ambos. Cita exemplos de autoritarismo na Igreja e violência como o Inquisição, e diz: “Só uma Igreja fraterna nos procedimentos e humilde na verdade pode tornar transparente a verdade do Deus da Paz” (TORRES QUEIRUGA, 2020, p. 72).

bíblica e corânica, a raiz fraternal dos monoteísmos. No entanto, os resultados conclusivos permitem afirmar-se que no coração das tradições monoteístas reside uma semente de fraternidade, que é indissociável da justiça, igualdade e solidariedade.

Na experiência monoteísta, um Mistério uno e único atrai as religiões, sem ser abarcado por nenhuma delas, e cada uma delas o recebe de um modo histórico concreto próprio, o que faz com que uma tradição monoteísta tenha sempre algo a dar e a receber da outra. Trata-se de “dar de graça o que de graça recebeu” (Mt 10,8). Na busca de cooperação pelo bem comum cada uma tira de seu tesouro o melhor para oferecer aos demais no esforço de se alcançar bem maior e universal.

O anseio por viver na proximidade com Deus e orientar a vida a partir dessa relação assume intensidade e contornos mais nítidos, os quais podem sofrer diferenciações conforme os distintos contextos históricos e culturais. Considerando o contexto histórico atual, os impactos causados pela pandemia de Covid-19, que impôs experiências de dores, perdas e sofrimentos generalizados, tem sido também oportunidade miniestações de solidariedade que remetem ao ideal da fraternidade. Os setores da sociedade que se ocupam do bem-estar das pessoas e as estruturas educativas e formativas dos cidadãos têm um importante papel para ajudar as pessoas e a coletividade a darem um passo, fazendo-as ver a importância social da fraternidade.

As religiões, por sua vez, propósito desse movimento educativo, têm força operativa em ordem ao desenvolvimento de relações humanas fraternas como encarnação histórica da fé e expressão da sabedoria que são gestadas dentro de cada tradição:

Propondo a mediação de um sistema organizado que apresenta uma certa imagem de Deus e do homem, elas se inserem na história particular do ser humano que a elas adere; elas oferecem um modo especial de participação no mundo que o envolve, uma regulação das relações inter-humanas e um caminho de acesso ao divino. Elas, cada uma delas, correspondem aos elementos constitutivos da pessoa: a tomada de consciência de si e a necessidade de relação. Elaborando a evolução espiritual de seus fiéis, elas exercem sobre eles primeiro uma função educadora (MESLIN, 1992, p. 316).

Do exposto na citação compreende-se que a dinâmica de personalização através das inter-relações pessoais e da comunicação com Deus nas tradições religiosas implica um processo educativo.²⁴ A tradição religiosa proporciona, por um lado, o âmbito, a atmosfera espiritual e estrutural dentro da qual a pessoa assume sua realidade como ser religioso no mundo, na história. Por outro, declara Meslin (1992, p. 317), determinada tradição mantém sua vitalidade somente à medida que o “mestre” e demais membros de participam de modo dialogal e efetivo da “comunicação de uma sabedoria e de uma fé por um ser vivo a um sujeito também vivo e inserido na história”. Os valores encarnados pelas tradições religiosas — a sabedoria, fé, a ética — transmitidos e vividos nas relações entre os sujeitos da tradição, são assimilados, em diferentes graus, pelas pessoas que as integram. Tais elementos, uma vez absorvidos pelos adeptos de uma tradição, fazem parte daquela cultura na religião em que este indivíduo está inserido. A partir dessa condição cultural da religião defendida por Meslin (1992, p. 317), entende-se que é válido propor “uma sabedoria e um modo de vida operatórios para o presente”. No horizonte do que se propõe nesta abordagem, todo o conjunto de valores inerentes a essas tradições, e assumidos por seus praticantes, terá na fraternidade uma expressão e concretização real. Essa realização histórica social contribuirá para a construção de uma sociedade em que se priorizada a dignidade humana a partir do reconhecimento do outro como homem e mulher dignos de respeito simplesmente por serem criaturas humanas. O germe de fraternidade que se encontra nos valores das tradições religiosas monoteístas, sendo uma força pulsante para a realização do ideal humano religioso proposto por cada uma delas, tende a um movimento de concreção para fora da tradição. Ao mesmo tempo em que contribui para a realização histórica de um bem comum universal, dinamiza aquela tradição e a torna mais em conformidade com seus princípios e valores genuínos.

A ideia de fraternidade universal, como base e caminho de humanização, tem sido trabalhada, ainda que com outro enfoque, por outros

²⁴ Pikaza Ibarrodo tratou do vínculo entre experiência com Deus e comunicação inter-humana, destacando a percepção teológica segundo a qual “o amor de Deus se expressa no amor ou união entre os homens” (2002, p. 155).

pensadores contemporâneos, além dos já evocados nas páginas anteriores. Um deles é o teólogo e estudioso das religiões Hans Küng.²⁵

Fraternidade, caminho inadiável e possível

Diante do acontecimento histórico da pandemia e de iniciativas de solidariedade que brotam do despertar para o compromisso efetivo com o próximo, fica clara a necessidade e a importância de se comunicar a todos que a fraternidade é caminho inadiável e possível para a humanidade. Pelo que se mostrou nos tópicos anteriores, as religiões têm uma contribuição fundamental e irrenunciável nessa empreitada, a começar por aquela parcela que professa a fé religiosa nas tradições monoteístas.

Sequenciando esta abordagem, introduz-se agora o “princípio da responsabilidade” defendido por H. Küng em seu livro *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência*. O teólogo e estudioso das religiões sustenta que, no terceiro milênio, a responsabilidade para com o meio ambiente presente e futuro é uma questão sobrevivência. Descreve-a (2001, p. 52) programaticamente, nestes termos: “responsabilidade da sociedade mundial por causa de seu próprio futuro”. Sabe-se que este assunto tem tomado mais espaço e ganhado importância no cenário mundial.

O teólogo emprega uma linguagem desafiadora na intelecção desse princípio. Para Küng (2001, p. 52), “os que têm responsabilidade nas diferentes regiões do mundo, nas religiões do mundo e nas ideologias do mundo estão desafiados a aprender inter-relações globais”. A ética da responsabilidade mundial tem como objetivo e critério o ser humano enquanto tal. A meta central é que o ser humano venha a ser mais. Insiste no sentido humano da responsabilidade (p. 53), afirmando que a pessoa humana *deve ser mais humana*, o que entende desta maneira: “Bom para a pessoa humana é aquilo que lhe permite preservar, promover e realizar a sua condição de ser humana”. Explicita o significado do critério humano dessa compreensão ética, referindo-

²⁵ Hans Küng nasceu na Suíça em 1928. Presbítero católico e teólogo ecumênico, foi consultor teológico no Concílio Vaticano II. Dedicou-se ao estudo das grandes religiões.

se ao interesse da UNESCO pelo tema religião quando realizou um colóquio em 1989 em Paris:

O engajamento das organizações educadoras das Nações Unidas em questões religiosas era novo, mas totalmente consequente. Em tempos recentes, procura-se nesta organização trabalhar no sentido de que haja transformações em direção a uma maior “fraternidade” (e também “irmandade”) entre as nações, no sentido de uma maior observação dos direitos humanos e da responsabilidade pela paz. E isso não contra, mas junto com as religiões (KÜNG, 2001, p. 126).

Esse apelo da UNESCO, evocado pelo autor, além de corroborar seu pensamento da imprescindibilidade de uma ética mundial, converge para a mesma direção de uma desejada fraternidade universal. Enquanto desejo e riqueza humanística, esta encontra-se inscrita no constitutivo essencial das tradições monoteístas como visto há pouco. Desta maneira, considera-se um sonho passível de realização, pois as pessoas que assumem autenticamente uma religião e seus princípios básicos assimilam suas orientações doutrinárias e seus valores éticos através de suas observâncias rituais e práticas comunitárias de alcance social.

Neste sentido, o pensamento de H. Küng em torno do compromisso ético mundial em vista da preservação do meio ambiente, resguardando-se a diferença de objeto específico de seu estudo (que é o diálogo ecumênico e inter-religioso), ratifica a ideia da importância das tradições monoteístas em relação à promoção da fraternidade universal.

Aliás, a fraternidade como valor do qual se toma consciência a partir da experiência religiosa esclarecida, uma vez assumida, constitui princípio ético fundamental para o compromisso com o bem comum, como a preservação da “casa comum”. Neste sentido é muito esclarecedora a afirmação de H. Jonas (1990, p. 94, *apud* KÜNG, 2001, p. 201-202): “A fé pode muito bem fornecer o fundamento para a ética, mas ela mesma não está aí como que por encomenda”.

Cumprir afirmar que a experiência que a humanidade vive atualmente de padecimento sob a pandemia e no enfrentamento da crise sanitária sem precedente por ela causada interpela a todos no sentido de se rever os modos de vida e as relações entre as pessoas e as instituições. Nesse contexto o valor

da fraternidade ganha força e poderá tornar-se um imperativo para todo ser humano, seja ele praticante de uma religião ou não. Pois, o que está em jogo é a vida humana em todo o planeta, mas também o próprio planeta como um todo, de modo que a busca de sobrevivência e de preservação da “casa comum” deve aproximar todos os povos e nações pelo exercício real da solidariedade fraternal.

Fraternidade universal e amizade social

Da parte dos cristãos, ou mais concretamente, do catolicismo, a palavra do Papa Francisco constitui um apelo e incentivo para que os homens e mulheres de todas as partes do mundo se empenhem em construir uma sociedade a partir do valor humanizante fundamental que é a fraternidade.

A motivação de Francisco que tem um fundo espiritual claro que visa, em última análise, ao bem comum universal. Como parte de seu ensinamento social, o líder católico oferece uma contribuição para a recuperação da dignidade humana na sociedade universal. A motivação espiritual que está na base de sua proposta mostra que se trata de uma espiritualidade que se encarna na realidade histórica, envolvendo a vida humana e do meio ambiente, a cultura, a economia, como já se evidenciara na encíclica *Laudato si*, em que expressa seu anseio por uma fraternidade universal. Diz Francisco:

O cuidado da natureza faz parte dum estilo de vida que implica capacidade de viver juntos e de comunhão. Jesus lembrou-nos que temos Deus como nosso Pai comum e que isto nos torna irmãos. O amor fraterno só pode ser gratuito, nunca pode ser uma paga a outrem pelo que realizou, nem um adiantamento pelo que esperamos venha a fazer. Por isso, é possível amar os inimigos. Esta mesma gratuidade leva-nos a amar e aceitar o vento, o sol ou as nuvens, embora não se submetam ao nosso controle. Assim podemos falar duma *fraternidade universal* (LS 228).

Ele confirma seu propósito de prosseguir evidenciando a importância e a necessidade de levar a sério o mandamento do amor fraterno ao escrever a sua segunda encíclica, *Fratelli tutti*:

Este santo do amor fraterno, da simplicidade e da alegria, que me inspirou a escrever a encíclica *Laudato si*, motiva-me mais uma vez a dedicar esta nova encíclica à fraternidade e à amizade social. Porque São Francisco, que se sentia irmão do sol, do mar e do vento, se conhecia ainda mais unido aos que eram da sua carne (FT 2).

A inspiração franciscana do amor fraterno move-o a dirigir-se aos cristãos e não cristãos, convidando-os a voltarem-se para o sentido profundo da fraternidade na vida dos seres humanos e para tudo o que diz respeito à obra da criação, enfim da perspectiva de uma “ecologia integral”. Essa demanda torna-se ainda mais premente quando fica patente a vulnerabilidade de todos os países, como revelou o flagelo da pandemia de Covid-19. A propósito desse momento, Francisco afirma: “Além disso, quando estava redigindo esta carta, irrompeu de maneira inesperada a pandemia de Covid-19, expondo nossas falsas seguranças. Para além das diversas respostas que deram os diferentes países” (FT 7). Tal fragilidade da humanidade evidenciada, neste contexto, torna ainda mais premente a urgência de despertar as pessoas para orientar a vida na direção da fraternidade: “Espero que nesta época em que vivemos, reconhecendo a dignidade de cada pessoa humana, possamos fazer renascer entre todos um desejo mundial de irmandade” (FT 8). Dessa maneira, a carta encíclica *Fratelli tutti*, como ensinamento social do Papa Francisco, neste momento crítico da história da humanidade, chama os cristãos e homens e mulheres de boa ao compromisso pelo estabelecimento de uma sociedade reconciliada e construtiva a partir da abertura à “fraternidade universal” e “amizade social”.

Considerações finais

A abordagem sobre a importância e possibilidade de as religiões monoteístas contribuírem para que os povos e culturas assumam a fraternidade como valor fundante de suas relações encontra suas raízes na própria natureza humana enquanto tal. Como se explicitou, o ser humano traz inscrita em sua estrutura ontológica a centelha que o direciona para o transcendente. No caso daqueles homens e mulheres que professam uma fé

religiosa, essa atração os faz buscar e manter-se em sintonia com o Outro. Do Deus em que creem recebem, pela revelação, a inspiração que os leva a assumir valores e a formar uma cultura e viver determinado estilo de vida. As religiões aparecem nesse processo humano histórico como mediações facilitadoras de suas relações com Deus. As tradições monoteístas — o judaísmo, o cristianismo e o islamismo —, mas não somente elas, são portadoras de valores inerentes a sua condição antropológica, à ética, à espiritualidade que, uma vez assimilados, por seus membros, os predis põem para uma visão social e cultural fundamentada no reconhecimento da dignidade humana. Sobre o pilar da abertura ao universal e do assumir-se como religioso praticante, o ser humano será capaz de comprometer-se com realização de uma fraternidade que seja abraçada por todos os homens e mulheres que assim se sentem corresponsáveis pela sustentabilidade humana, social, econômica, cultural e do meio ambiente.

O cristianismo, o judaísmo e o islamismo genuínos são tradições espirituais que têm um papel imprescindível no caminho de construção da fraternidade universal. Tudo aquilo que há de mais profundo de suas espiritualidades e suas relações com o único Deus demonstra que esses monoteísmos, como expressão do espírito humano religioso, influenciam para que o ser humano se abra à vida para além de seus limites humano temporais e materiais. Da parte do cristianismo, e mais especificamente considerando o catolicismo, o ensinamento social do Papa Francisco, através das encíclicas *Laudato si* e *Fratelli tutti*, oferece relevante contribuição para alavancar a reflexão sobre este tema em diversos níveis intelectuais e segmentos da sociedade social. Mais que reflexão, esse movimento implica um engajamento efetivo no processo de mudança de mentalidade, de cultura e valores e, portanto, de estilo de vida. Tudo isso para que cada ser humano e cada povo e nação atinjam o “ser mais”, o “ser fraterno”, conectados com tudo o que os cerca nesta “casa comum”.

Referências

ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Schwarcz, 1994.

BORGMAN, E. Religião e herança. Breve ensaio introdutório. *Concilium*, v. 330, n. 2, p. 5-14, 2009.

DAWSON, C. *Inquéritos sobre religião e cultura*. São Paulo: Realizações, 2017.

ELLACURÍA, I. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 2007.

FRANÇA MIRANDA, M. de. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Fratelli tutti sobre a amizade e a fraternidade social*. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola, 2015.

GARCÍA, D. Religión y religación en Zubiri. In: FRAIJÓ, M. (Ed.). *Filosofía de la religión: estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2010. p. 491-512.

KÜNG, H. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 2001.

KÜNG, H. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

LAWRENCE, B. B. *O Corão: uma biografia*. Rio de Janeiro: Zaar, 2006.

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

OLIVEIRA, M. A. de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

PETERS, F. E. *Os monoteístas: judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição*. São Paulo: Contexto, 2008.

PIKAZA IBARRONDO, X. *Monoteísmo y globalización: Mosés, Jesús, Mohama*. Estella: Verbo Divino, 2002.

PIZZETTE NUNES, F.; PILATI, J. I. A fraternidade como princípio ético necessário para uma nova práxis coletiva e emancipatória em direitos humanos. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, v. 9, n. 2, 2014.

ROCA ALACAZAR, F. El Sínodo Amazónico, la Amazonía y la Iglesia. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 1, p. 55-67, 2019.

TORRES QUEIRUGA, A. *Filosofía de la Religión em Xavier Zubiri*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2005.

TORRES QUEIRUGA, A. Monoteísmo e violência versus monoteísmo e fraternidade universal. *Concilium*, v. 332, v. 4, p. 65-77, 2020.

VOGEL, M. Conceitos judaicos de Deus. *Concilium*, v. 123, p. 43-52, 1977. ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*. Madrid: Editorial Alianza, 1985.

ZUBIRI, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Editorial Alianza, 2006.

RECEBIDO: 03/06/2021
APROVADO: 25/08/2021

RECEIVED: 06/03/2021
APPROVED: 08/25/2021