



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARCONI DE QUEIROZ CAMPOS

**CRISTÃOS E MUÇULMANOS:
Exigência de Uma Relação Dialógica Para a
Construção da Paz**

RECIFE/2009

MARCONI DE QUEIROZ CAMPOS

**CRISTÃOS E MUÇULMANOS:
Exigência de Uma Relação Dialógica Para a
Construção da Paz**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

Área de Conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

RECIFE/2009

C198c Campos, Marconi de Queiroz
Cristãos e muçulmanos : exigência de uma relação dialógica
para a construção da paz / Marconi de Queiroz Campos ; orientador
Gilbraz de Souza Aragão, 2009.
165 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Mestrado em Ciências da Religião, 2009.

1. Cristianismo. 2. Islamismo. 3. Pluralismo religioso.
I. Título.

CDU 29

*A*gradecimentos

À Universidade Católica de Pernambuco, que concedeu as condições materiais que permitiu a realização da nossa pesquisa.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação da UNICAP, especialmente Dr. Luiz Alencar Libório, Dr. Degislano Nóbrega de Lima, Dr. Marcos Roberto Nunes, Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, Dr. Drance Elias da Silva e Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos, pelos momentos inesquecíveis de nossas convivências.

Ao Professor Dr. José Tadeu Batista de Souza pelas ponderações filosóficas.

Ao professor Dr. José Artur Tavares de Brito pelo acompanhamento da prática docente.

Agradecemos, de modo muito especial, ao nosso orientador Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, que aceitou o desafio de orientar nossa pesquisa e esteve sempre disponível para nos atender.

Aos amigos do Centro Cultural Brasil-Rússia e do Centro Cultural Brasil-China pelas inúmeras demonstrações de carinho e incentivo.

Aos bons amigos que tive o prazer de encontrar no programa de Mestrado em Ciências da Religião, que compartilharam comigo cada conquista deste período tão transformador.

Dedicatória

A Deus que me inspirou, abençoou e iluminou neste trabalho.

Aos meus pais, Antonio de Q. Campos (in memoriam) e Terezinha de Q. Campos, pela relação dialógica ao longo da vida.

MARCONI DE QUEIROZ CAMPOS

**CRISTÃOS E MUÇULMANOS:
Exigência de Uma Relação Dialógica Para a
Construção da Paz**

Dissertação de Mestrado aprovada, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza (UNICAP)
1º Examinador

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (UNICAP)
2º Examinador

Prof. Dr. Gilbraz de Souza. Aragão (UNICAP)
3º Examinador (orientador)

RECIFE/2009

“Acho que, no Universo, só existe um Absoluto, que é Deus. O resto é tudo relativo, incluindo minha religião”.

Marcelo Barros

Em Waldemar Falcão, O Deus de cada um.p.31

“A verdade é um espelho que caiu das mãos de Deus e se quebrou. Cada um recolhe o pedaço e diz que toda a verdade está naquele caco”.

Pensamento iraniano

Carlos Alberto Barbosa, Pensamento de recursos humanos, p. 94

“Se realizarmos a cirurgia radical que é necessária ao cristianismo, não desaparecerão somente certas formulações tradicionais da fé, mas também muito do conteúdo pressuposto do cristianismo, e com razão. Nosso único consolo é que, se não houver uma intervenção radical, e logo, o paciente morrerá”.

Thomas Sheehan. Professor de estudos religiosos, Universidade de Stanford.

Citado por John Shelby Spong. Um novo cristianismo para um novo mundo, p.75.

Os crentes concebem geralmente a religião como algo de santo ou sagrado, algo de constante. Não se pode falar de mudança ou de evolução do saber religioso. Agarram-se à idéia de fixidez. Mas como demonstrei no meu trabalho, devemos fazer a distinção entre a religião, de um lado, e a interpretação religiosa, do outro. Os que defendem a idéia da fixidez na religião não estão plenamente conscientes da história do Islão, nem da história das outras religiões. O Islão é uma série de interpretações do Islão. O cristianismo é uma série de interpretação do cristianismo. E como estas interpretações são históricas, o elemento histórico está presente. É por isso que se deve ter um bom conhecimento da história do Islão. Ir diretamente ao Corão e aos hadith não vos dará muito. Deve-se ir à história e de lá retornar ao Corão e aos hadith a fim de pôr a interpretação no seu contexto histórico”

Abdul Karim Soroush

Citado por Rachid Benzine. Os novos pensadores do Islão., p.53.

RESUMO

O trabalho tem o propósito de traçar alguns pressupostos epistemológicos para o diálogo entre cristãos e muçulmanos. Dividido em cinco capítulos, o trabalho inicia com a conceituação de diálogo à luz dos pensamentos de Paulo Freire e Martin Buber. Nesse capítulo, define-se o que seja diálogo inter-religioso, diferenciando-o do ecumenismo. Em seguida, apresenta-se uma síntese dos grandes encontros inter-religiosos ocorridos no mundo, desde o Primeiro Parlamento Mundial das Religiões realizado em Chicago, E.U.A, no ano de 1893 até a Jornada Mundial da Oração ocorrida em Assis, Itália, no ano de 1986. No segundo capítulo, as teologias pluralistas de John Hick e John Spong são utilizadas para uma nova compreensão da encarnação divina de Jesus Cristo de forma metafórica e a importância deste fato para o diálogo inter-religioso. No terceiro capítulo, mostra-se que o mundo muçulmano, através de seus teólogos, também tem procurado fazer o aggiornamento de sua base teológica, reinterpretando alguns fundamentos do Alcorão e da Sharia. No quarto capítulo, aborda-se a necessidade do diálogo inter-religioso à luz das filosofias da alteridade de Martin Buber, Emmanuel Lévinas e Boaventura Santos. O quinto capítulo, tratou-se da aplicação da epistemologia transdisciplinar de Basarab Nicolescu e Edgar Morin no diálogo inter-religioso, com a integração dos saberes, a partir do axioma lógico do terceiro incluído. Na conclusão destacam-se os pontos essenciais, dentro de uma nova lógica epistemológica, para a coexistência pacífica entre cristãos e muçulmanos na construção de uma cultura de paz.

Palavras-Chave: diálogo inter-religioso, cristianismo, islamismo, alteridade e transdisciplinaridade.

ABSTRACT

This dissertation is to draw some epistemological assumptions for the dialogue between Christians and Muslims. Divided into five chapters, this dissertation begins with the concept of dialogue in the light of the thoughts of Martin Buber and Paulo Freire. In this chapter, it is defined what is inter-religious dialogue, differentiating it from ecumenism. Then, the summary of major inter-religious encounters occurred in the world since the First World Parliament of Religions held in Chicago, USA, in the year 1893 up to the World Day of Prayer held in Assisi, Italy, in 1986 is given. In the second, the pluralistic theologies of John Hick and John Spong are used for a new understanding of the divine incarnation of Jesus Christ in a metaphorical significance of this fact and for the inter-religious dialogue. In the third chapter, it is shown that the Muslim world, through its theologians, has also sought to update its theological basis, reinterpreting some foundations of the Koran and Sharia. In the fourth chapter, it is discussed the necessity of inter-religious dialogue in the light of the philosophies of alterity of Martin Buber, Emmanuel Lévinas and Boaventura Santos. The fifth chapter is about the implementation of transdisciplinary epistemology Basarab Nicolescu and Edgar Morin in inter-religious dialogue, with the integration of knowledge of the logical axiom of the third included. In conclusion we highlight the key points within a new epistemological approach to peaceful coexistence of Christians and Muslims, in order to build a culture of peace.

Keywords: inter-religious dialogue, Christianity, Islam, alterity and transdisciplinarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. CONCEITUANDO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	15
1.1 Do diálogo inter-religioso	21
1.2 Diferença entre o diálogo inter-religioso e ecumenismo	23
1.3 Dos encontros mundiais pelo diálogo inter-religioso	30
1.4 Da jornada mundial da oração	37
2. DA CONSTRUÇÃO TEÍSTA DE JESUS CRISTO À CONCEPÇÃO METAFÓRICA DE SUA ENCARNAÇÃO	41
2.1 Da concepção teísta de Jesus Cristo	41
2.2 Da concepção metafórica da encarnação de Jesus Cristo	61
2.3 Da importância das Teologias de Hick e Spong para o diálogo inter-religioso	71
3. REFLETINDO O ISLÃ À LUZ DA MODERNA HERMENÊUTICA	72
3.1 Das origens do islamismo	73
3.2 Dos cinco pilares da fé islâmica	77
3.3 Do livro sagrado: o Alcorão	80
3.4 Das hermenêuticas do Alcorão	81
3.5 Da lei islâmica: a sharia	92
4. DA FILOSOFIA DA ALTERIDADE DE MARTIN BUBER, EMMANUEL LÉVINAS E BOAVENTURA SANTOS NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	102
4.1 Da alteridade proposta por Martin Buber	102
4.2. Da alteridade proposta por Emmanuel Lévinas	115
4.3. Da hermenêutica diatópica de Boaventura Santos	120
5. DO MÉTODO TRANSDISCIPLINAR COMO INSTRUMENTO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	126
5.1 Do novo paradigma epistemológico: a transdisciplinaridade	129
5.1.1 Da complexidade	133
5.1.2 Da lógica do terceiro incluído e dos níveis de realidade	136
5.2 Da aplicação da transdisciplinaridade na religião	141
5.3 Da Lógica transdisciplinar no diálogo cristão e muçulmanos	146
CONCLUSÃO	151
REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

No mundo hodierno, existem mais de um bilhão e duzentos milhões de pessoas que professam a fé numa perspectiva muçulmana e, aliada a este fato, o Islã é a religião que mais cresce no mundo¹. O mundo ocidental cristão tem um discurso gravado pela intolerância e preconceito contra a religião muçulmana e os muçulmanos, vinculando-os a ataques suicidas terroristas e ao fundamentalismo medieval.

É neste contexto histórico que se devem lançar luzes na procura por um diálogo inter-religioso entre Cristãos e Muçulmanos. Adverte-se logo que a expressão “diálogo” pode ser, ao mesmo tempo, muito simplista e muito pretensiosa. Pretensiosa, porque o diálogo propriamente dito nem sempre é possível. Na Jornada Mundial de Oração pela Paz, realizada no ano de 1986, em Assis, na Itália, inúmeras lideranças das mais diversas expressões de fé, participaram de várias atividades de diálogo inter-religioso e não se conseguiu, ao final, elaborar uma oração em comum.

Problemas fundamentais exigem soluções fundamentais, como ressaltam Santos (2000) e, numa perspectiva de diálogo inter-religioso, o problema fundamental é repensar sobre a construção de valores para um novo paradigma, que responda às exigências da multiculturalidade e do pluralismo religioso presente na modernidade, ou pós-modernidade², como entendem alguns.

Santos insta que devemos reinventar o futuro, abrir novos horizontes de possibilidades:

Só há uma saída: reinventar o futuro, abrir um novo horizonte de possibilidades, cartografado por alternativas radicais as que deixaram de o ser. Com isto assume-se que

¹No estudo comparativo entre as religiões no mundo, o centro estatístico do Vaticano constatou que, enquanto os católicos representam 17,3% da população mundial, os muçulmanos correspondem a 17,2%, com 1,112 bilhão de adeptos. As estimativas são relativas a 2005, não têm caráter oficial e se baseiam em dados da Enciclopédia Cristã Mundial, instituto americano especializado em estatísticas das religiões, conforme notícia a BBC Brasil, <http://www.bbcbrasil> em 24 de abril, 2007.

² O termo pós-moderno foi cunhado e empregado na década de 30 do século passado para designar uma importante transição histórica que já estava em andamento. Qualquer que seja outro significado que se possa atribuir ao termo pós-modernismo, sua significação relaciona-se com o deslocamento para além do modernismo. Os teóricos da pós-modernidade aplicam as teorias do desconstrutivismo literário ao mundo como um todo. Isto significa que o mundo não tem apenas um significado, ele não tem nenhum centro transcendente para a realidade com um todo. A mente pós-moderna já não aceita mais a crença iluminista de que o conhecimento é objetivo, pois não existe uma verdade absoluta. A verdade é relativa à comunidade de que se participa.

estamos a entrar numa fase de crise paradigmática, e, portanto, de transição entre paradigmas epistemológicos, sociais, políticos e culturais. Assume-se também que não basta continuar a criticar o paradigma ainda dominante, o que, aliás, está feito já à saciedade. É necessário, além disso, definir o paradigma emergente. Esta última tarefa, que é de longe a mais importante, é também de longe a mais difícil. É-o sobretudo porque o paradigma dominante, a modernidade, tem um modo próprio, ainda hoje hegemônico, de combinar a grandeza do futuro com a sua miniaturização (SANTOS, 2000, p. 322).

Para reinventar o futuro, Santos (2000, p. 323) sustenta que só existe uma solução: a utopia. A utopia proposta por Santos (2000) não é uma concepção de senso comum, como uma descrição e representação exatas de um futuro melhor, mas a exploração de novas possibilidades frente ao que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e porque vale a pena lutar.

Em sua proposta de utopia, Santos (2000) enfatiza a função simbólica e a concebe não como uma proposta concreta de ação, mas como possibilidades de projeções de um tempo ou lugar imaginário, em que conflitos e contradições ideológicas podem se confrontar, solucionar, anular e transformar. As utopias, nesta perspectiva, são textos estimuladores de reflexão e de imaginação, mais que simples apelos a favor de um programa específico de transformação ideológica.

Santos vai definir sua proposta de utopia como:

A utopia é a exploração de novas possibilidades e vontades humanas, por via da oposição da imaginação à necessidade do que existe, só porque existe, em nome de algo radicalmente melhor que a humanidade tem direito de desejar e por que merece a pena lutar. A utopia é, assim, duplamente relativa. Por um lado, é uma chamada de atenção para o que não existe como contra(parte) integrante, mas silenciada, do que existe. Pertence à época pelo modo como aparta dela. Por outro lado, a utopia é sempre desigualmente utópica, na medida em que a imaginação do novo é composta em parte por novas combinações e novas escalas do que existe. Uma compreensão profunda da realidade é assim essencial ao exercício da utopia, condição para que a radicalidade da imaginação não colida com o seu realismo (SANTOS, 2000, p. 323).

Santos (2000, p. 324) aponta que duas condições são imprescindíveis para essa nova utopia, que são uma nova epistemologia e uma nova psicologia. É dentro desta

perspectiva apontada por Santos (2000), de uma novo paradigma epistemológico, que se deve procurar encontrar elementos para uma coexistência fraterna entre cristãos e muçulmanos na construção de uma cultura de paz.

Esta pesquisa, então, tem o propósito de encontrar caminhos para a possibilidade de um diálogo fraternal entre cristãos e muçulmanos, como pessoas portadoras de uma ética que prima pela fraternidade e o amor aos outros. Difícil seria encontrar mecanismos de diálogo, institucionalmente, entre as duas expressões de fé. Primeiro, pelo caráter fragmentado dos grupos islâmicos, que não têm um referencial aglutinador como a Igreja Católica Romana na pessoa do Papa; segundo, porque à luz das suas ortodoxias, ambas as expressões de fé, se arvoram em declarar a exclusividade e ultimidade de suas revelações. Portanto, uma proposta de diálogo inter-religioso de forma institucional é de difícil empreendimento. O diálogo deve partir dos próprios crenes de cada expressão de fé, dentro de suas próprias tradições e dentro de um contexto histórico atual. Daí, a importância dos novos pensadores, cristãos e muçulmanos, na elaboração de uma nova teologia sem os ranços de uma intolerância institucional.

A pesquisa será desenvolvida em cinco capítulos. No primeiro, tentar-se-á definir o conceito de diálogo à luz dos pensamentos de Paulo Freire e Martin Buber. Freire e Buber vêem, no diálogo, um caminho de encontro, de tolerância, de cumplicidade para com o outro. Demonstram que nas relações em que estão presentes a dominação, o medo, os preconceitos de toda ordem, em que se olha para o outro como objeto, existe a impossibilidade do diálogo fraterno.

Nesse mesmo capítulo, defini-se o que se entende por diálogo inter-religioso, diferenciando-o do ecumenismo e fazendo uma síntese dos grandes encontros inter-religiosos ocorridos, desde o Primeiro Parlamento Mundial das Religiões, ocorrido em Chicago, E.U.A., no ano de 1893, até a Jornada Mundial da Oração, ocorrida em Assis, Itália, no ano de 1986.

O segundo capítulo terá o propósito de apresentar a teologia pluralista de Hick³ e Spong⁴. Hick faz severas críticas à ortodoxia tradicional das igrejas cristãs, no que

³ John Harwood Hick é teólogo e filósofo da religião. Autor de mais de vinte livros em diversos idiomas. Doutor em Filosofia pela Universidade de Oxford e Doutor em Letras na Universidade de Edinburgh. É autor de diversos livros como: Filosofia da Religião; A metáfora do Deus encarnado; Teologia cristã e pluralismo

se refere ao dogma da encarnação divina de Jesus. Hick deixa claro que, se Jesus foi a encarnação divina, então o Cristianismo seria a única religião fundada pelo próprio Deus, e como tal, superior a todas as demais religiões. Esta idéia impossibilita o diálogo, tendo em vista o seu exclusivismo. A idéia de Hick não é diminuir o cristianismo, mas elevar as demais religiões mundiais a caminhos de salvação em pé de igualdade. A proposta do autor é um cristianismo não-tradicional que possibilite um diálogo, no propósito de responder aos questionamentos humanos. Como teólogo vinculado a uma proposta pluralista, ele entende que o que separa o mundo cristão das outras expressões de fé é a visão tradicional de como Jesus Cristo é concebido como encarnação divina. Num mundo pluralista e sem fronteiras, esta concepção não mais seria crível. Hick desconstrói a idéia da encarnação divina, através da história do próprio cristianismo.

A proposta de Hick é entender a encarnação divina de Jesus de forma metafórica. Segundo Hick (2000, p. 9) “Jesus incorporou, ou encarnou, o ideal da vida humana vivida em fiel resposta a Deus, de sorte que Deus foi capaz de agir através dele, e que ele, por conseguinte, foi a corporificação de um amor que é reflexão humana do amor divino”.

Spong (2006) também faz sérias críticas aos conceitos dogmáticos cristãos, que não trazem mais significados aos seus crentes. Ele propõe uma teologia centrada na figura de Deus, que prescindir de uma divindade sobrenatural e paternal. Spong propõe uma reforma no pensamento cristão: para ele, “temos que dispensar o entendimento tradicional de formulações doutrinárias como a encarnação e a redenção, rejeitando-as como veículos que não são mais capazes de interpretar a experiência original” (SPONG, 2006, p. 129) da passagem de Jesus na Terra. A forma como o Cristianismo se estruturou no decorrer da sua afirmação, como religião, tem dificultado uma aproximação ou diálogo

religioso; faith and reason; evil and the God of love; Death and eternal life; God has many names; An interpretation of religion. Conforme noticia o site do autor: www.johnhick.org.uk.

⁴ John Shelby Spong é o bispo anglicano aposentado da diocese de Newark, Nova Jersey, E.U.A. É um teólogo cristão liberal, crítico e escritor religioso. Professor em Harvard e em diversas outras universidades e igrejas em todo o mundo. Em sua teologia liberal, ele defende a tese de que se deve repensar radicalmente a fé cristã, abandonando o seu conteúdo teísta. É autor de inúmeros livros teológicos como: Um novo cristianismo para um novo mundo: a fé além dos dogmas; Honest Prayer; This Hebrew Lord; Christpower; Dialogue: in search of Jewish-Christian Understanding; Life Approaches Death: A dialogue on ethics in medicine; The Easter moment; Into the Whirlwing: the future of the church; Resurrection: myth or reality ? A Bishop's search of the origins of Christianity; Why Christianity must change or die: a Bishop speaks to believers in exile; etc. Conforme informa o site do autor: <http://www.johnshelbyspong.com>.

com outras tradições de fé. Seus mitos e dogmas têm levado a um distanciamento cada vez maior dos postulados de paz engendrados por Jesus de Nazaré.

No terceiro capítulo, a intenção é apresentar as críticas que hoje são apresentadas, por teólogos islâmicos, sobre a ortodoxia de determinados fundamentos de sua fé, que não respondem mais aos anseios de democracia, liberdade religiosa e pluralismo cultural do mundo. De início, pretende-se fazer um breve relato histórico dos fatos marcantes de como ocorreu a Revelação Corânica, e os fundamentos marcantes de sua fé. Em seguida, apresentam-se diversos teólogos islâmicos que trazem novas interrogações e metodologias, que retomam a tradição humanista e filosófica do Islamismo dos primeiros séculos de sua revelação.

Questionando a revelação Corânica, Arkoun (BENZINE, 2005, p. 90) distingue o que ele considera “fato corânico” do “fato islâmico”. O “fato corânico” seria a mensagem de Mohammad antes que se configurasse num documento escrito. Por outro lado, o “fato islâmico” é todo um sistema de crenças que foi utilizado para fins ideológicos e políticos de maneira a legitimar e manter o poder de determinados grupos.

Outro teólogo islâmico de expressão é Muhammad Abduh, que critica a historicidade dada ao texto corânico pela ortodoxia e sustenta que a narrativa corânica não deve ser encarada como um documento histórico de fatos. Para ele, as histórias presentes no Alcorão têm objetivos éticos, espirituais e religiosos e não têm o escopo de trazer um conhecimento histórico, mesmo nos casos em que se apoiam em acontecimentos históricos. Outro autor que faz profunda crítica à ortodoxia corânica é Ali Amir al-Khuli: ele entende que os estudos corânicos têm que levar em conta a “arabidade” do texto, e a história e a sociologia ajudam a uma melhor exegese do texto. Consequentemente é indispensável o conhecimento do ambiente para entender a mensagem. Por esta concepção, a mensagem corânica deve ser interpretada de conformidade com os valores culturais da sociedade.

Outro enfoque crítico à ortodoxia islâmica é dado por Muhammad Ahmad Khalafallâh, que propõe proceder uma nova leitura do Alcorão, aplicando os métodos e enfoques da crítica literária. Segundo ele, o texto literário corânico deve ser analisado dentro de um contexto. A única maneira de evitar a arbitrariedade de suas interpretações, muitas vezes abusivas e contraditórias, consiste em voltar ao sentido original das palavras, ao ambiente intelectual e à imaginação da época em que foram reveladas. O trabalho tem o

propósito de fazer uma crítica à Sharia, a lei islâmica, com base na leitura vetorial de Mohamed Talbi e na concepção evolutiva islâmica de Mahmoud Taha.

No quarto capítulo, a proposta é abordar a necessidade do diálogo inter-religioso à luz da filosofia da alteridade de Martin Buber, Emmanuel Lévinas e Boaventura Santos. Buber entende que o homem se constrói na palavra e com os outros. O homem teria uma dupla atitude diante do mundo, graças à duplicidade das palavras princípio Eu-TU e Eu-Iso. O mundo da relação é o mundo de atitude Eu-Tu; o chamado mundo objetivante, a atitude da palavra princípio Eu-Iso. Ao estabelecer as duas palavras princípios, Eu-Tu e Eu-Iso, Buber apresenta uma ontologia dualizada. A palavra proferida é que dá o sentido ao ser, pois é através dela que o homem se situa no mundo com os outros. É o princípio ontológico do ser dialogal. Lévinas, por seu turno, propõe estabelecer uma relação de cumplicidade e responsabilidade entre o Eu e o Outro, possibilitando uma relação dialógica de acolhimento. Boaventura Santos vê na hermenêutica diatópica uma possibilidade de diálogo inter-cultural. E a define como:

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os topoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside o seu caráter diatópico (SANTOS, 2003, p. 444).

No quinto capítulo, a finalidade é mostrar a importância da lógica transdisciplinar do terceiro incluído – delineada pela descoberta da nova física, mas com abrangência nas ciências humanas – no diálogo inter-religioso. A lógica do terceiro incluído pode delinear e equacionar o contraditório entre as religiões e, portanto, favorecer o diálogo autêntico e legítimo com as outras expressões de fé.

De sorte que, após a desconstrução dos nós teológicos simplistas e dualistas, que, aparentemente, impedem as aproximações dialogais entre cristãos e muçulmanos, propõe-se que se calce essa via de mão-dupla com as pedras da filosofia da alteridade e da epistemologia da complexidade, da lógica de inclusão de um terceiro termo.

1. CONCEITUANDO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Inicialmente é preciso, para uma melhor compreensão do que se entende por diálogo inter-religioso, entender as bases do conceito do termo diálogo, que muitas vezes é empregado como um simples elemento de comunicação.

A palavra diálogo etimologicamente é composta pelos radicais gregos **dia** (dois, ou através de) e **logos** (palavra ou idéia) conduzindo à noção de comunicação ou transmissão de saberes ou de idéias.

Teixeira (2008, p. 124) registra que a palavra **logos** “cobre uma vasta gama de significados, mas indica, em particular, o dinamismo racional do ser humano, a capacidade humana de pensamento e raciocínio”.

Por seu turno o termo **dia** tanto pode expressar aquilo que separa e divide, como também a ultrapassagem de um limite (TEIXEIRA, 2008, p. 124).

Conforme registra Teixeira (2008, p.124) é inerente ao diálogo “a busca de uma unidade que preserve e salvguarde a diferença e a liberdade”, já que um “diálogo autêntico traduz um encontro de interlocutores pontuando pela dinâmica da alteridade, do intercâmbio e da reciprocidade” (TEIXEIRA, 2008, p. 124).

Além deste aspecto de comunicação, o diálogo se apresenta como um instrumento de dirimir conflitos, como um ato de reverenciar e escutar ao outro, no propósito de aproximar os indivíduos.

O diálogo representa uma condição primordial no processo civilizador, enquanto norteador dos princípios que conduzem à paz.

Ratzinger adverte que:

Diálogo não acontece simplesmente pelo fato de se falar. O mero falar é o fim e a ausência do diálogo. Diálogo só se dá quando ocorre não apenas o falar mas também o ouvir, e quando no ouvir realiza-se o encontro, no encontro o relacionamento, e no relacionamento a compreensão, como aprofundamento e transformação do ser (RATZINGER, 2008, p. 28).

O ouvir, no diálogo, representa o conhecer e o reconhecer no outro, deixar-se envolver pelo outro, estar preparado a identificar no outro aquilo que é distinto, que por sua vez, também se identificará com a diferença do outro, enriquecendo ambos em sua condição humana. É nesse ouvir que o homem “aumenta não apenas a quantidade do que se sabe e do que se pode, mas o próprio ser-Homem é tocado, e o poder-ser do Homem se purifica e se aprofunda” (RATZINGER, 2008, p. 29).

A filosofia antiga considerava o diálogo como o instrumento, por excelência, para exprimir o discurso filosófico. O diálogo, nesta perspectiva, se caracterizava por uma dualidade de perguntas e respostas entre os interlocutores, e para que o diálogo existisse seriam necessários os seguintes elementos: a reciprocidade, a espontaneidade e a criatividade.

O diálogo para a filosofia clássica grega era apenas um instrumento de ascese intelectual. Ele acompanhava o homem à contemplação do “mundo das idéias” e, alcançada tal contemplação, deveria ser descartado.

Ao contrário do pensamento grego, para Freire (2000, p. 51), o conhecimento resulta da práxis humana no mundo. A verdade não tem um caráter definitivo e estático. Ela se põe como processo. Assim, o diálogo, enquanto lugar da palavra verdadeira que nasce da ação e da reflexão sobre a ação, constitui necessária exigência gnoseológica para a humanidade.

O ser humano é ser de natureza complexa, não sendo possível ser compreendido de forma isolada do outro com o qual mantém uma comunicação. O diálogo constitui, desta forma, uma dimensão integral do ser humano, que deixa de ser fragmentado para tornar-se inteiro. Assim, o conceito do ser humano não o coloca como algo que se faz por si mesmo. Ele está sendo sempre não um ser, mas um vir a ser, transpassado de suas intersubjetividades.

O homem é um ser de relações e estas relações não ocorrem apenas com os outros seres da mesma espécie. Elas ocorrem no mundo, com o mundo e pelo mundo.

O homem está no mundo e com o mundo. Se apenas estivesse no mundo não haveria transcendência nem se objetivaria a si mesmo. Mas como pode objetivar-se, pode também distinguir entre um eu e um não-eu. Isto o torna um ser capaz de relacionar-se; de sair de si; de projetar-se nos outros; de transcender. Pode distinguir órbitas existenciais distintas de si mesmo (FREIRE, 2001, p. 30).

O diálogo, muitas vezes proposto pelos líderes religiosos mundiais, é de natureza vertical. Neste suposto diálogo, aos profíctentes das outras crenças, cabe apenas escutar e obedecer. Para Freire (2007, p. 93), esta “auto-suficiência é incompatível com o diálogo”.

Freire sustenta que para haver diálogo é imprescindível uma relação de horizontalidade. Assim:

E que é o diálogo? É uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade (Jaspers). Nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé, da confiança. Por isso, só o diálogo comunica. E quando os dois pólos do diálogo se ligam assim, com amor, com esperança, com fé um no outro, se fazem críticos na busca de algo. Instala-se, então, uma relação de simpatia entre ambos. Só aí há comunicação (FREIRE, 2000, p. 115).

Como requisito para se estabelecer o diálogo é imperioso que não exista uma estrutura de dominação. Por isso, “ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais” (FREIRE, 2007, p. 90-91).

Para Freire, quando ocorre uma comunicação entre seres numa relação vertical não se trata de um diálogo, mas um antidiálogo, que é destruidor e desamoroso.

O antidiálogo que implica numa relação vertical de A sobre B, é o oposto a tudo isso. É desamoroso. É acríctico e não gera criticidade, exatamente porque desamoroso. Não é humilde. É desesperançoso. Arrogante. Auto-suficiente. No antidiálogo quebra-se aquela relação de ‘simpatia’ entre seus pólos, que caracteriza o diálogo. Por tudo isso, o antidiálogo não comunica. Faz comunicados (FREIRE, 2000, p. 116).

Assim, para Freire, por vivermos na maioria das vezes numa situação antidualógica, face à verticalidade das relações, quer na família, na escola, na sua estrutura de fé, é que não admitimos facilmente o diálogo. Assim, é impossível que haja comunicação sem que exista uma relação pautada na dialogicidade e na humildade (FREIRE, 2007, p. 92).

A vida humana é forjada por uma luta incessante de interesses contraditórios e o diálogo desempenha um papel essencial como instrumento de arregimentar pessoas para não sucumbir a qualquer tipo de exploração à dignidade humana.

Para que exista um diálogo é imperioso romper com as estruturas de dominação. O diálogo, conforme entende Freire (2007, p. 91), deve ser um encontro, mediatizado pelo mundo numa relação Eu-Tu. Ou seja, as pessoas só interagem criativamente mediante a ação, a práxis, quando evocam problemas e conflitos que se tornam desafios comuns.

O diálogo como uma exigência da existência humana é que possibilita o encontro dos seres humanos, fazendo-os pronunciar o mundo, para denunciá-lo ou anunciá-lo, possibilitando a transformação do mundo, numa existência sem opressores e oprimidos. Assim, Freire (2007, p. 90) vai assegurar que a vida humana “não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo”.

Por isso Freire vai sustentar que:

Não é possível o diálogo entre os que querem a pronúncia do mundo e os que não a querem; entre os que negam aos demais o direito de dizer a palavra e os que se acham negados deste direito. É preciso primeiro que, os que assim se encontram negados no direito primordial de dizer a palavra, reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue (FREIRE, 2007, p. 91).

Para Freire, ninguém pode ser o detentor da verdade sozinho, já que a palavra não é privilégio de um único homem ou de uma só cultura.

O diálogo, portanto, é um instrumento de realizar a educação da escuta do outro, uma relação de dois sujeitos, o que fala e escuta e o que escuta e fala. Numa situação dialógica as pessoas se respeitam mutuamente e são zelosamente forçadas a participar daquele momento.

Um outro aspecto do diálogo é o apresentado por Martin Buber. Ele percebe que em uma relação de diálogo existe algo mais do que uma simples relação comunicativa, de um que fala e o outro que escuta. Para ele, existe uma complexidade, muitas vezes não percebida, do sujeito comunicador ao adotar diferentes posturas.

Para Buber uma conversação não precisa de som algum, nem mesmo de apresentar uma expressão gestual (BUBER, 1982, p. 35). A linguagem pode renunciar a qualquer mediação de sentidos, mesmo assim é linguagem. E também não é o silêncio dos enamorados, em que um simples olhar pode representar uma relação de autêntica contemplação. Não é também o silêncio místico de dois monges na contemplação do sagrado, pois ainda aqui há uma atitude física do olhar de um para o outro.

Buber exemplifica este silêncio comunicativo:

Imaginem-se dois homens, sentados lado a lado, em algum lugar solitário do mundo. Eles não falam um com o outro, não olham um para o outro, nem sequer se voltaram um para o outro. Eles não se conhecem intimamente, um nada sabe sobre a vida do outro, conheceram-se hoje cedo em suas perambulações. Nenhum dos dois pensa neste momento no outro; não precisamos saber quais os seus pensamentos. Um deles está sentado no banco comum da maneira que, obviamente, lhe é habitual: sereno, disposto de uma forma receptiva para tudo que possa acontecer; seu ser parece dizer que não é suficiente estar preparado, que é preciso também estar realmente aí presente. O outro, sua atitude não o trai, é um homem reservado, controlado, mas quem o conhece sabe que desde sua infância pesa sobre ele um feitiço, que o seu autocontrole é algo mais do que uma atitude, que por trás de toda atitude está entrincheirada a impenetrável incapacidade de se comunicar. E agora – imaginemos que esta seja uma daquelas horas que conseguem romper as sete tiras de ferro que envolvem o nosso coração – o feitiço dissolve-se de repente. Mas mesmo agora o homem não diz uma palavra, não move um dedo. E, entretanto, ele faz alguma coisa. A dissolução do feitiço aconteceu-lhe – pouco importa de onde – sem sua ação; mas eis o que este homem faz então: libera dentro de si uma reserva sobre a qual somente ele tem o poder de ação. Sem reservas, a comunicação jorra do seu interior e o silêncio a leva a seu vizinho, para quem ela era destinada e que a recebe sem reservas, como recebe todo o destino autêntico que vem ao seu encontro. Ele não poderá contar a ninguém, nem a si mesmo, o que experienciou. O que “sabe” ele agora do outro? Nenhum saber é mais necessário. Pois onde a ausência de reserva reinou entre os homens, embora sem palavras, aconteceu a palavra dialógica de uma forma sacramental (BUBER, 1982, p. 36).

O diálogo pode acontecer sem sons, sem manifestações gestuais, sem a palavra, embora esta seja a maneira mais prática de acontecer. A linguagem é, para o ser humano, o começo de sua existência, de sua afirmação na ordem social e moral.

Buber deseja, através da palavra, revelar o sentido existencial da própria palavra, pela intencionalidade que anima a mesma palavra. A palavra para Buber é atualizadora do homem. O ser humano se firma, através da palavra, uma relação existencial com o outro. E esta relação, por seu turno, é fundamentada pela linguagem e subsiste na própria linguagem humana.

Sidekum sintetiza essa dialogicidade de Buber quando afirma que:

A compreensão da linguagem em Buber tem por essência uma estrutura fundamentalmente dialógica. O homem que afirma o mundo e o domina, o homem que se comunica com o outro e estabelece a relação, o homem dentro da consciência cósmica, em tudo isso entra necessariamente a linguagem dialogal. Pois, a forma primária da compreensão humana, acontece antes de tudo no diálogo; compreendendo o que é pensado na palavra, o sentido que me é falado. O diálogo acontece na compreensão humana. É preciso ter uma abertura de ser para esta vida dialógica. A troca de fala não significa grande coisa para o homem, quando esta não for baseada no reconhecimento do outro. É uma generosidade da presença silenciosa. Este diálogo autêntico sela o encontro dos homens, do qual cada um leva para o outro testemunho não somente de si, mas os valores comuns. Esta é uma atitude, antes de tudo, aberta e receptiva. Isto é reciprocidade (SIDEKUM, 1979, p. 46).

Buber denomina Eu para aquele que se dispõe diante do outro para dialogar. Contudo, este Eu pode assumir duas posturas: uma de natureza Eu-Tu e outra de natureza Eu-Isso. Esta quando se tem uma relação objetivante, ou seja, quando se tenta simplesmente conhecer, explorar e captar com propósitos pré-fixados. A outra, quando o sujeito tratar o outro sem um objetivo pré-fixado, mas respeitando sua individualidade, colocando-se diante do outro despido de toda fonte de **pré-conceitos**.

Para Buber o diálogo instala uma relação de reciprocidade e esta reciprocidade, sendo existencial, pressupõe semelhanças e diversidades, que contribuem para o enriquecimento da relação. O diálogo decorre como algo natural do homem, toda a existência humana pode ser dialógica.

Buber distingue três modos pelos quais podemos perceber um homem que vive diante de nossos olhos: o observador, o contemplador e o tomador do conhecimento íntimo. Quanto ao observador e ao contemplador “têm em comum o fato de os dois terem a mesma posição, justamente o desejo de perceber o homem que vive diante dos nossos olhos; de nada mais, este homem é para eles um objeto separado deles próprios e de suas vidas pessoais” (BUBER, 1982 p. 42).

Tanto Freire quanto Buber vêm no diálogo um caminho para a tolerância, já que esta é essencial nas relações interpessoais. Em Freire temos a tolerância relacionada com o reconhecimento do outro. A aceitação das diferenças para não criar barreiras à comunicação. Em Buber, a tolerância está relacionada com a própria totalidade do ser. É na alteridade com o outro que o homem enxerga a si próprio. Dessa forma, um ato de intolerância, além de negar o outro, está se negando a si mesmo, já que, somente na diferença é que o ser humano pode se enxergar. Eles advogam que o processo de humanização do homem é a sua transformação de mero “objeto” para “sujeito” nas relações com o outro. Ambos os autores, enfatizam, que nas relações que envolvem opressão, dominação, medo, preconceitos de toda e qualquer natureza, em que se olha o outro como objeto, impossibilita o diálogo, que nas palavras de Freire se caracterizaria como opressão e, na de Buber, em relação Eu-Isso.

O conceito de diálogo a ser empreendido neste trabalho, será a concepção adotada por Freire e Buber e serve para mostrar, o quanto ele é importante nas relações inter-religiosas no mundo atual. A concepção dialógica destes dois autores permite enxergar o outro como um ser integral, portador de uma experiência humana e divina.

1.1 Do diálogo inter-religioso

Nos dias atuais, existe uma crescente consciência da necessidade do diálogo entre as religiões para a paz e a sobrevivência do próprio ser humano.

Mesmo considerando a religião como instrumento para dar sentido à existência humana, ela tem motivado guerras, alianças e conquistas. Ergueu e derrubou fronteira; ditou o rumo de várias nações. Ainda hoje, condiciona a vida cultural e social de muitos povos: suas celebrações, seus códigos de conduta, suas instituições sociais e até sua organização política e jurídica.

O mundo de hoje em que as informações são transmitidas instantaneamente para todo o mundo, além do intercâmbio entre pessoas de diferentes culturas e credos, exige de todos, uma cultura de paz e convivência, baseada na fraternidade e no respeito pelo outro.

Na atualidade podem-se perceber diversos conflitos de natureza, se não exclusivamente religiosos, mas que refletem tomadas de posição dos diversos segmentos de fé. Há conflitos entre judeus e muçulmanos no Oriente Médio; entre cristãos e muçulmanos no Líbano; entre hindus e sikhs na Índia; entre hindus e budistas no Sri Lanka etc.

Aqui no Brasil, se não há um conflito armado entre os diversos segmentos religiosos, há pelo menos uma intolerância pela fé do outro. Basta assistir os programas de determinados segmentos cristãos, a intolerância com os profíctes da “diáspora africana” de todos os credos, desrespeitando seus Deuses⁵, tratando-os como entidades demoníacas, por ignorância e má-fé.

O mundo plural de hoje não comporta mais o desrespeito ao direito do outro, de pensar não necessariamente igual ao que se pensa. Em uma mesma família podem viver membros de diferentes credos e se faz necessária uma atitude de diálogo.

Morin, em excelente argumento pela abertura subjetiva (simpática) em relação ao outro, diz que:

Estamos abertos para determinadas pessoas próximas privilegiadas, mas permanecemos, na maioria do tempo, fechados para os demais. O cinema, ao favorecer o pleno uso de nossa subjetividade pela projeção e identificação, faz-nos simpatizar e compreender os que seriam estranhos ou antipáticos em tempos normais. Aquele que sente repugnância pelo vagabundo encontrado na rua, simpatiza de todo coração, no cinema, com o vagabundo Carlitos. Enquanto na vida cotidiana ficamos quase indiferentes às misérias físicas e morais, sentimos compaixão e comiseração na leitura de um romance ou na projeção de um filme (MORIN, 2000, p. 101).

⁵ A palavra “Deuses” foi grafada de forma maiúscula, mesmo ferindo as recomendações da gramática da língua portuguesa, por entender-se ser arbitrária a norma que determina, que somente a palavra Deus, no singular pode ser grafada com a letra maiúscula, por representar o Deus Único, demonstrando a ideologia da fé monoteísta cristã.

1.2 Da diferença entre o diálogo inter-religioso e ecumenismo

Tanto o diálogo inter-religioso como o ecumenismo estão revestidos na tarefa imprescindível de alterar as concepções estereis de que somente sua concepção de fé é a única e verdadeira. No entanto, se faz necessário distinguir tecnicamente estas duas expressões, que se complementam no movimento de busca da unidade entre nós.

O Ecumenismo tem uma finalidade precisa de buscar a unidade entre os cristãos, enquanto que o diálogo inter-religioso, por não ter a mesma pauta comum, à crença em Jesus Cristo, tem sua pauta centrada na ética solidária que deve irmanar todas as religiões do planeta (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 15).

O termo ecumenismo é de origem grega *oikoumene* se refere ao lugar habitável ou região onde morava o povo, conforme registra Jorge (1999, p. 157). Navarro (1995, p. 10) estabelece que o conceito de *oikoumene* na história passou por quatro dimensões de seu significado. O primeiro, o dos escritores gregos clássicos, a partir do século IV a.C, que usavam no sentido meramente geográfico, diferenciando o espaço do mundo grego ao espaço dos outros povos que não eram conhecidos. Com a expansão helenista iniciada por Alexandre Magno, o termo *oikoumene* passou a designar o ideal do homem helênico, ou seja, o conceito de um homem cosmopolita, de conteúdo cultural, e o termo passou a designar para diferenciar o homem civilizado do inculto. Com o desmembramento do Império grego e com a ascensão do Império Romano o termo adquiriu uma dimensão política para designar todos os povos sob o seu domínio de subjugação política romana.

Registram Teixeira e Dias (2008, p. 26) e Navarro (1995, p. 10) que o termo *oikoumene* é usado em quinze passagens do Novo Testamento, tendo um sentido de mundo (At 11,28), um sentido cultural grego (Rm 10,18; Ap 12,19) e um sentido de Império Romano (Lc 2,1). O termo *oikoumene* somente adentrou na concepção eclesiástica quando o Concílio de Constantinopla (381 e.C) refere-se ao Concílio de Nicéia (325 e.C) como tendo sido um concílio ecumênico e conforme registra Navarro (1991, p. 10), a partir daí o *oikoumene* passa a significar Igreja Universal. No entanto, a dimensão propriamente

religiosa só vai ganhar realmente sentido a partir da Reforma Protestante em virtude dos conflitos que afligiram os cristãos que estavam divididos na Europa.

No século XIX, o termo *oikoumene* passa a ter um novo significado que se firmará como o termo técnico do mundo moderno. É que no ano de 1846, em Londres, é organizada a Aliança Evangélica, com o propósito de preparar um Concílio Evangélico Universal. Seus participantes eram de diversas denominações cristãs, conforme Hooft citado por Navarro (1995, p. 11) “parece ter sido a primeira ocorrência consignada do uso da palavra para indicar antes uma atitude do que um fato”.

Navarro (1995, p. 12) vê como inútil procurar definir o termo ecumenismo porque para ele, o termo se constitui numa dinâmica, num movimento, e aponta algumas definições, a partir da teologia e do magistério de algumas Igrejas, como definidoras do termo ecumênico:

1. É um movimento constituído por um conjunto de sentimentos, de idéias, de obras e instituições, de reuniões ou de conferências, de cerimônias, de manifestações e de publicações que tendem a preparar a reunião, não apenas dos cristãos, mas das diversas Igrejas hoje existentes, numa nova unidade;

2. O ecumenismo começa quando se admite que os outros – não apenas os indivíduos, mas também os grupos eclesiais como tais - têm também razão, ainda que afirmem coisas diferentes de nós; que possuem também verdade, santidade, dons de Deus, embora não pertençam à nossa cristandade. Há ecumenismo, quando se admite que outro é cristão não apesar de sua confissão, mas nela e por ela;

3. O ecumenismo não é, de modo algum, o resultado sincretista de uma soma de Lutero ou de Calvino e de Santo Tomás de Aquino, ou de Gregório Palamas e Santo Agostinho. Mas, focado a partir da vertente teológica que nos interessa, implica um esforço na direção de duas qualidades da vida cristã que às vezes parecem opostas uma à outra, mas que devem ser alcançadas e conservadas conjuntamente: a plenitude e a pureza;

4. Movimento suscitado pelo Espírito Santo com vistas a restabelecer a unidade de todos os cristãos a fim de que o mundo creia em Jesus Cristo. Desse movimento participam aqueles que invocam o Deus Trino e confessam Jesus Cristo como Senhor e Salvador e que, nas comunidades onde ouviram o evangelho, aspiram a uma Igreja de

Deus, una e visível, verdadeiramente universal, enviada a todo o mundo para que este se converta ao evangelho e se salve para a glória de Deus;

5. O ecumenismo é uma atitude da mente e do coração que nos impele a olhar nossos irmãos em Cristo e os consideramos antes amigos do que oponentes; com compreensão, porque buscamos as verdades divinas que compartilhamos, embora reconheçamos honestamente as diferenças na fé que há entre nós; com esperança, que nos fará crescer juntos num conhecimento e num amor mais perfeitos de Deus e de Cristo;

6. O ecumenismo é um movimento de pensamento e ação cuja preocupação é a reunião dos cristãos;

7. O movimento ecumênico não é o lugar de encontro para o triunfo de uma Igreja sobre a outra. É o confronto fraterno dos cristãos divididos, mas irmãos. A finalidade do diálogo ecumênico não é efetuar conversões. É um esforço do amor cristão no sentido de dar e receber testemunho do evangelho;

8. É o movimento cristão nascido por volta do início do século XX, em ambientes missionários protestantes e anglicanos, com o desejo de chegar a um testemunho conjunto do evangelho de Jesus Cristo entre os povos pagãos, finalidade para a qual se deveria chegar a ser membros da única Igreja de Cristo.

A Igreja Católica, através do decreto sobre o ecumenismo denominado *Unitatis Redintegratio* define por movimento ecumênico “as atividades e iniciativas que são suscitadas e ordenadas em favor das várias necessidades da Igreja e oportunidade dos tempos, no sentido e favorecer a unidade dos cristãos” (CONCÍLIO VATICANO II, 1964, p. 8).

Nos conceitos apontados por Navarro (1995, p. 12) sobre o que é ecumenismo, observa-se que há uma tendência de restringir o uso de seu termo ao diálogo envolvendo unicamente os cristãos, não abrangendo as outras convicções de fé, legitimamente portadoras de excelentes ensinamentos também libertadores. No entanto, foi a sua experiência, mesmo que sem muitos resultados práticos, que criou as condições de possibilidade do diálogo inter-religioso.

É com o diálogo inter-religioso que “os cristãos têm um conhecimento menos fragmentado e menos caricatural das outras tradições religiosas” conforme anota Geffré citado por Teixeira (1997, p. 113).

O diálogo inter-religioso estabelece uma comunicação e um relacionamento entre profíctes de diversas tradições religiosas, envolvendo a partilha de conhecimentos sobre seus fundamentos doutrinários, consubstanciados ou não em seus Livros Sagrados, mas com o propósito de acolhimento, de abertura e comprometimentos mútuos de partilha e experiência religiosa.

O diálogo inter-religioso edifica-se com sua peculiaridade própria, tratando-se de um conjunto de atividades e relações inter-religiosas de caráter construtivo com pessoas de diferentes credos para um mútuo conhecimento e enriquecimento recíprocos.

É no diálogo inter-religioso que se estabelece uma comunicação e uma convivência entre crentes de tradições religiosas diferentes, favorecendo um estado de abertura, empatia, acolhimento, remoção de pré-conceitos, realizando um comprometimento mútuo das partilhas religiosas. No diálogo inter-religioso todos crescem e o ser humano passa a entender melhor sua própria fé.

Ratzinger vê, nesse diálogo um aprofundamento do próprio homem. É através dessa “palavra em que se manifesta algo do próprio ser, em que se manifesta a própria pessoa, de modo que aumenta não apenas a quantidade do que se sabe e do que se pode, mas o próprio ser-Homem é tocado, e o poder-ser do Homem se purifica e se aprofunda” (RATZINGER, 2008, p. 29).

É importante frisar que o diálogo inter-religioso não é uma busca do menor denominador comum, acompanhada de uma tentativa de ignorar qualquer coisa que possa provocar discordância. O diálogo tende a fracassar se não for totalmente leal à experiência de fé de cada um. A exposição da experiência de crença dos outros tem como objetivo dar mais luzes à sua própria experiência de fé no intuito de aprofundá-la. Assim, o diálogo levaria ao enriquecimento mútuo ao invés do empobrecimento mútuo.

Por ocasião do Sínodo da Ásia em 1998, a Federação das Conferências Episcopais da Ásia (FABC) aprovou sete teses sobre o diálogo inter-religioso. Essas teses são importantes, pois foram aprovadas pela Igreja Católica Romana num contexto de uma região minoritária do cristianismo, o continente asiático. O texto final das referidas teses, aprovadas no referido Sínodo, foi resultado de um trabalho de estudo, reflexão e consulta dos membros da Comissão Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos

Asiáticos (FABC), bem como de outros teólogos ao longo de um período de dois anos, sendo aprovado na reunião de Singapura, no ano de 1987.

A tese de número cinco reconhece que o diálogo inter-religioso acontece em vários níveis:

O diálogo inter-religioso acontece em vários níveis e envolve tanto indivíduos como comunidade. Movido pelo espírito vindo de aspectos exteriores para aspectos mais interiores da vida, ele leva a níveis mais profundos de comunhão no Espírito, sem detrimento da experiência religiosa específica de cada comunidade, mas aprofundando-a. Tal comunhão encontra expressão através da oração comum, da leitura das escrituras e dos Livros Sagrados, da celebração de festivais e da ação libertadora comum numa comum animação e transformação comuns à cultura e à sociedade. As religiões podem sentir-se mais perto de algumas do que de outras devido a uma história compartilhada e a outras razões. Devido à imperfeição e pecaminosidade humanas, todas as religiões são chamadas a uma renovação contínua sob o julgamento do Espírito e sob o desafio crítico mútuo delas próprias. Esta renovação vai envolver a reconciliação e o perdão mútuos (FABC, 2000, p. 62).

É imperioso, no entanto, ressaltar que essa abertura para o outro deve ocorrer entre crentes que estejam compromissados com sua própria fé, mas disponíveis ao aprendizado com a diferença.

Essa visão é corroborada por Teixeira quando sustenta que:

Esse relacionamento inter-religioso ocorre entre fiéis que estão enraizados e compromissados com sua própria fé, mas igualmente disponíveis ao aprendizado com a diferença. Em âmbito mais existencial, entrar em diálogo é disponibilizar-se a entrar em conversação, o que significa viver uma experiência de fronteira. A dinâmica de conversação expressa um “lugar inquietante”, onde cada interlocutor é provocado a arriscar sua autocompreensão atual diante do desafio que acompanha a alteridade. No processo de encontro dialógico pode ocorrer uma mudança mais radical ou outra menos acentuada, mas também autêntica, e o que era diferente e distante torna-se “verdadeiramente possível” (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 127).

É interessante observar que os que criticam o diálogo inter-religioso não podem deixar de reconhecer que o próprio Cristianismo nascente foi fruto do diálogo dos primeiros apóstolos com os membros das outras culturas e crenças.

Quando o cristianismo primitivo se confrontou com o judaísmo e o helenismo, teve que desenvolver uma visão nova e mais universal do evento Jesus-Cristo, e este fato está plenamente registrado no Evangelho, principalmente em Paulo e João.

Só é preciso abrir o evangelho e perceber que Paulo tinha plena consciência da necessidade de se tornar judeu, para os judeus, no propósito de vencer os judeus; e um gentio, para os gentios, para vencer os gentios, ou seja, é no diálogo sincero e participativo que se constrói e se reconstrói a verdade salvífica de cada crença.

Em suas pregações em Listra (At 14, 25-27) e no Areópago (At 17, 22-31), conforme narra o Evangelho, Paulo utilizou da práxis dialogal para desenvolver a mensagem cristã, de tal maneira, que a história da salvação dos gentios se fez confundir com a boa nova da mensagem salvífica cristã.

O Apóstolo João, por sua vez, utiliza toda uma terminologia do mundo helênico, fazendo a ponte entre a tradição evangélica da Palestina, com o vasto mundo da cultura helenista. A abordagem de autocompreensão no encontro dialogal de João com o mundo grego está visivelmente expresso no prólogo de seu Evangelho (Jo 1, 1-18) em que ele descreve, à luz do pensamento grego, o evento-Cristo. A sabedoria dialogal de João foi tamanha que ele soube traduzir a mensagem de sua crença em duas linguagens. Na primeira parte do prólogo ele utiliza uma linguagem conhecida do mundo helênico, tais como “logos” “vida”, “luz”, “mundo”, etc; e na sua segunda metade ele o descreve em termos genuinamente do mundo cristão, tais como “Jesus Cristo”, “graça”, “verdade”, “salvação”, “Filho Unigênito de Deus”, etc.

Conforme se afirma na introdução das Teses Sobre o Diálogo Inter-Religioso da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos – FABC:

Ao apresentar Cristo como a “palavra” mediando a realidade misteriosa da presença de Deus no mundo, João está admitindo implicitamente a presença da auto-revelação de Deus em outras tradições religiosas. O fato de que João apresenta o evento-Cristo como uma experiência que não é reduzida ao compasso da sua experiência individual e eclesial, mas que transcende qualquer forma específica de expressão e que pode ser identificada no universo como um todo, mostra que a Igreja Joanina estava preparada para estabelecer diálogo com as religiões tradicionais circundantes (FABC, 2000, p. 53).

É por isso que Teixeira sustenta que

o diálogo inter-religioso implica o exercício de reciprocidade. Assim como um dado interlocutor exige respeito às suas convicções, o outro com o qual entra em relação exige igual direito e respeito às suas posições, que reclamam para si o mesmo reconhecimento de autenticidade e verdade (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 127).

O diálogo inter-religioso não pode ser fundamentalmente um relacionamento institucional entre crenças, nem uma confrontação entre dois credos e suas teologias. O diálogo inter-religioso deve se realizar entre os fiéis comprometidos com a sua própria fé, mas abertos para o outro. O diálogo não pode se realizar somente entre os líderes ou teólogos das diversas crenças, mas sim, desde o crente leigo mais simples até a maior autoridade eclesial. O diálogo envolve o compartilhar das experiências religiosas dos outros, levando-os a ações como à oração em comum, assim, como à reflexão teológica compartilhada, à luz do amor e da caridade e respeito pelos desafios vividos tanto por cada grupo de fé como pela comunidade.

A Federação de Conferências de Bispos Asiáticos – FABC – aponta uma ordem de ações em que o diálogo inter-religioso pode acontecer, que vai da compreensão mútua, do enriquecimento mútuo, comprometimento comum e da experiência religiosa compartilhada.

Os objetivos do diálogo podem ser colocados numa ordem ascendente: compreensão mútua que dissipa preconceitos e promove conhecimento e apreciação comuns; enriquecimento mútuo, que busca integrar nas pessoas os valores e as experiências que são características de outros fiéis e melhor desenvolvidos por outros fiéis por razões culturais, históricas, ou providenciais; comprometimento comum no testemunhar e promover os valores humanos e espirituais como paz, respeito à vida humana, dignidade humana, igualdade e liberdade, justiça, comunidade e liberdade religiosa, através de programas de elevação da consciência, oração e ação; experiência religiosa compartilhada, que constantemente alcança, de uma maneira profunda, o horizonte escatológico (FABC, 2000, p. 61).

1.3 Dos encontros mundiais pelo diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso é um fenômeno relativamente recente. O marco referencial foi o primeiro Parlamento Mundial das Religiões, realizado no período de 11 a 27 de setembro de 1893, na cidade de Chicago, nos Estados Unidos da América. Este encontro reuniu cerca de 4.000 (quatro mil) pessoas, entre estas, líderes, estudantes, teólogos e representantes das 10 (dez) maiores expressões religiosas do mundo, hinduísmo, budismo, jainismo, zoroastrismo, taoísmo, confucionismo, xintoísmo, judaísmo, cristianismo e islamismo. O encontro tinha como objetivo primordial discutir a importância da religião, da fé e da espiritualidade no mundo moderno.

O Primeiro Parlamento Mundial das Religiões era parte de uma exposição mundial colombiana, promovida pelos Estados Unidos da América em comemoração ao IV centenário da chegada de Cristovão Colombo à América. Na Exposição Mundial Colombiana organizara-se mais de duzentos congressos distintos, atraindo mais de 700.000 pessoas, mas o Parlamento Mundial das religiões foi o que mais atraiu a atenção das pessoas.

O ponto central do encontro foi às diferenças do pensamento religioso entre o Oriente e o Ocidente. Já era um sonho antigo de inúmeros religiosos, pensadores e líderes mundiais, ao longo de todo o século XIX, um conclave deste nível. O Primeiro Parlamento Mundial das Religiões fez com que os Estados Unidos reconhecessem como uma sociedade plural, do ponto de vista das crenças religiosas. Há quem diga que esse evento foi a primeira e única manifestação autêntica de pluralismo religioso no mundo moderno, devido à inexistência de uma consciência prévia do que fosse o pluralismo religioso, conforme entende Carvalho (1997, p. 3).

O ponto mais importante nesse Parlamento das Religiões foi que os líderes orientais puderam ser ouvidos, num debate civilizado e em pé de igualdade com os líderes cristãos presentes. O objetivo do Primeiro Parlamento Mundial das Religiões foi apresentar a unidade substancial de muitas religiões e as boas ações da vida religiosa para o progresso da humanidade.

Entre os representantes das religiões presentes, destacaram-se: Dr. Alexander Kohut, delegado judeu de Nova Iorque, EUA; Rabi Joseph Silverman, delegado

judeu de Nova Iorque, EUA; Dr. Mar Muller, delegado cristão do Reino Unido; Dra. Eliza R. Sunderland, da Universidade de Michigan, EUA; Swami Vivekananda, delegado do hinduísmo, Índia; Venerável H. Dharmapala, delegado budista do Sri. Lanka; Shaku Soyen, delegado budista do Japão; Reverendo Reuchi Shibata, delegado do Xintoísmo, Japão; Jinanji Jamshedji Modi, delegado do Zoroastrismo, Índia; Hon. Pung Kwang Yu, 1º. Secretário da delegação chinesa; Mohammed Alexander Russell, delegado muçulmano de Nova Iorque, EUA; Reverendo Dionysios Latas, arcebispo e Zante, Grécia; Professor Richard T. Ely, Wisconsin, EUA; Reverendo James M. Cleary, delegado cristão de Minnapolis EUA; Reverendo George Washburn, delegado cristão de Constantinopla; Dr. Paul Carus, editor em Chicago, EUA; Reverendo Annis F. F. Eastman, delegado cristão de Bloomfield, EUA; Marion Murdoch, delegada cristã de Cleveland, EUA; Henrietta Szold, delegada judia de Baltimore, EUA, Reverendo E.L.Rezford, delegado de Boston, EUA, professor J.P.Landis, delegado cristão de Wilberforce, EUA; Reverendo Thos Richey, delegado cristão de Nova Iorque; Reverendo Edward Everett Hale, delegado cristão de Boston, EUA.

Registra Teixeira (2008, p. 131) que três líderes reformadores da Ásia causaram um particular impacto no encontro: Swami Vivekananda (1863-1902), Dharmapâla (1864-1933) e Shaku Sôyen (1859-1919).

A presença e a palavra de três importantes reformadores religiosos da Ásia causaram um particular impacto no encontro. O Swami Vivekananda (1863-1902), discípulo de Ramakrisna, emocionou os presentes quando sublinhou ao final de sua intervenção que o ‘Senhor está presente em cada religião’, sob nomes diferenciados, sendo Ele a razão essencial da força que faz mover as nobres idéias ancoradas nas tradições. Os outros dois jovens reformadores presentes, Dharmapâla (1864-1933) e Shaku Sôyen (1853-1919) marcaram também uma viva presença (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 131).

É importante registrar a importância do discurso de Vivekananda no Primeiro Parlamento Mundial das Religiões. Enquanto os demais delegados das outras religiões falavam de suas crenças, ele falou do Deus de todos, fonte e essência de toda a fé. Seu convite para a harmonia e convívio pacífico de todas as religiões, valeu-lhe o aplauso

de todos os delegados, em pé. Em virtude da universalidade e do caráter inclusivo de seus ensinamentos, encontrou receptividade de boa parte dos delegados, que estavam ávidos por ensinamentos espirituais genuínos e não dogmáticos.

Na abertura do Primeiro Parlamento Mundial das Religiões Vivekananda foi enfático em seu discurso quando disse:

A presente convenção, que é uma das mais respeitadas assembléias jamais realizadas, é, em si, uma reivindicação, uma declaração para o mundo da maravilhosa doutrina pregada no Gita:

‘Quem vem a Mim, através de qualquer forma, Eu a eles chego; todos lutam por caminhos que no final leva a Mim’.

Sectarismo, intolerância, e seu horrível descendente, o fanatismo, há muito envolve esta linda terra. Eles a tem envolvido com a violência, e muitas e muitas vezes encharcando com sangue humano, a civilização destruída, enviando para todas as nações o desespero; Se não fosse por estes horríveis demônios, a sociedade humana teria avançado mais do que agora. Mas é chegado o tempo, e eu sinceramente espero que o sino que tocou esta manhã em homenagem a esta convenção pode ser o sinal da morte de todos os fanatismos, de todas as perseguições quer com a espada ou com a caneta, e de todos os sentimentos desamorosos entre as pessoas, guiando seus passos para a mesma meta (VIVEKANANDA, 2008).

É interessante ressaltar que Vivekananda fez severas críticas ao cristianismo, principalmente ao individualismo cristão e à forma desrespeitosa dos missionários cristãos na Índia, na persuasão para a sua crença.

Basset, citado por Teixeira e Dias, registra que Shaku Sôyen, digníssimo representante da tradição budista do Japão, fez um grande apelo à solidariedade entre todos os povos:

Que nos unamos, nós, os verdadeiros discípulos de Buda, os verdadeiros discípulos de Jesus, os verdadeiros discípulos de Confúcio e os discípulos da verdade, no objetivo de ir ao encontro e ajudar os desprovidos e de favorecer um caminho glorioso de fraternidade sob o controle da verdade (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 52).

O Segundo Parlamento das Religiões mundiais somente ocorreu no ano de 1993, cem anos depois do primeiro encontro, também na cidade de Chicago, com o propósito de reviver os áureos dias do primeiro encontro. Foram mais de sete mil pessoas pertencentes a diversas expressões de fé. Esse evento começou com o esforço inicial de budistas, hinduístas e masdeístas. Em seguida, aderiram os cristãos de diversas denominações e membros de outras religiões. O enfoque principal do encontro foi a busca de soluções para os problemas da humanidade através do diálogo e do esforço comum. Esse encontro ofereceu um contexto para a reflexão e se plasmou em uma declaração de princípios universais que se expressou no documento denominado **Declaração de Ética Mundial**. O documento ressalta a importância da não violência, do respeito à vida, da solidariedade, de uma nova ordem econômica justa, da tolerância, de uma vida baseada na transparência e a igualdade de direitos, especialmente entre homens e mulheres.

Apesar da massiva participação de líderes religiosos e espirituais, alguns grupos abandonaram suas participações por diversas razões, entre elas pode-se destacar; a) o contexto de igualdade no trato com todas as religiões e b) a participação de todas as tradições religiosas em pé de igualdade.

O segundo Parlamento Mundial das Religiões de 1993 reuniu pessoas das mais diferentes expressões de fé, das mais tradicionais às mais singulares. Participaram cristãos, hinduístas, muçulmanos, budistas, judeus, zoroastrianos, jainistas, siks, bahá'is', indigenistas, ameríndios, neo-pagãos, brahmanes, teosofos, taoistas e outras expressões de fé. Ao longo do parlamento de 1993, todos os participantes tiveram que refletir, criticamente e holisticamente sobre a função da religião na busca de criações criativas aos problemas mais urgentes da humanidade.

A **Declaração de Ética Mundial**, firmada no segundo Parlamento Mundial das Religiões por mais de cento e cinquenta líderes religiosos de todo o mundo, tem os seguintes pontos em destaque em sua introdução:

1. Que seus signatários são homens e mulheres que professam os preceitos e práticas das mais diversas religiões do mundo;
2. que um conjunto de valores essenciais, comuns se encontram nos ensinamentos das religiões, e que estas formam a base de uma ética mundial;

3. que esta verdade já é conhecida, mas não é vivida no coração e na ação;
4. que existe uma irrevogável norma incondicional para todas as áreas da vida, para as famílias e comunidades, para as raças, nações e religiões. Existindo antigas normas comportamentais do ser humano que se encontram nos ensinamentos religiosos de todo o mundo e que representam a condição para uma ordem mundial sustentável;
5. que assumem um compromisso com a cultura da não-violência;
6. que assumem um compromisso com a cultura da solidariedade e uma ordem econômica justa;
7. que assumem um compromisso com uma cultura de tolerância e uma vida verdadeira;
8. que assumem um compromisso com uma cultura de direitos iguais e de associação entre homens e mulheres.

O documento também enumera uma série de princípios para uma nova ordem mundial, destacam-se:

1. **Não há nova ordem mundial sem uma ética mundial:** Nesse sentido, todos nós somos convidados e responsáveis por uma melhor ordem mundial; todos nós devemos nos posicionar incondicionalmente em favor dos direitos humanos, da liberdade, da justiça, da paz e da preservação da Terra; nossas diversidades culturais e religiosas não podem nos impedir de assumirmos um posicionamento ativo contra todas as formas de desumanidade e em favor de mais humanidade; que os princípios manifestados nesta Declaração podem ser assumidos por todos os seres humanos que sustentem convicções éticas, sejam elas de fundamento religioso ou não; que com leis, prescrições e convenções, por si sós, não se pode criar uma ordem mundial melhor, nem muito menos estabelecê-la; que a concretização da paz, da justiça e da preservação da Terra depende da clarividência dos seres humanos e de sua disposição para validar o Direito; que o engajamento em favor do Direito e da liberdade pressupõe a consciência em relação à responsabilidade e aos deveres, e que é preciso dirigir-se, portanto, aos corações e mentes das pessoas; que o Direito sem ética não perdura ao longo do tempo, e que não haverá uma nova ordem mundial sem uma ética mundial.

2. O desafio básico: todo ser humano tem que ser tratado de forma humana. Assim, todo ser humano, sem distinção de idade, sexo, raça, cor, capacidade física ou intelectual, língua, religião, convicção política, origem nacional ou social, é dotado de uma dignidade intocável e inalienável. Todos, portanto, tanto o Estado como o indivíduo, estão obrigados a respeitar essa dignidade e garantir-lhe defesa efetiva.

3. Quatro preceitos inamovíveis: a) Compromisso com uma cultura da não-violência e do temor diante da vida; b) Compromisso com uma cultura da solidariedade e uma ordem econômica justa; c) Compromisso com uma cultura da tolerância e uma vida de veracidade; d) Compromisso com uma cultura da igualdade de direitos e do companheirismo entre homem e mulher.

O Terceiro Parlamento das Religiões Mundiais se realizou na cidade do Cabo, na África do Sul, no ano de 1999. Desta vez, o encontro foi aberto para outras organizações não-religiosas como governos, educadores, meios de comunicação, empresas, cientistas, artistas e outras organizações da sociedade civil.

Na abertura do Terceiro Parlamento das Religiões de 1999 participaram milhares de pessoas de diversas tradições religiosas. Nos dias que se seguiram, ocorreram encontros inter-religiosos, orações compartilhadas, sessões plenárias, onde todos encontraram inspiração e renovação. O encontro possibilitou aos participantes incontáveis momentos de descobrimentos, questionamentos e aprofundamentos no diálogo inter-religioso. Analisou também a possibilidade de organizar projetos em comum para toda a humanidade, sem fazer objeção aos valores individuais de cada tradição religiosa, conservando seus elementos positivos e humanitários de suas tradições e culturas religiosas.

O Quarto Parlamento das Religiões do Mundo ocorreu no ano de 2004, na cidade de Barcelona. O lema do encontro foi “Caminhos da paz: a sabedoria de escutar, o poder do compromisso”. Estes dois eixos partem da convicção de que desde que ocorra uma escuta sincera e profunda do que o outro tem a dizer, se recebe o outro como companheiro da construção da paz. E com isso se experimenta a necessidade de um compromisso decidido e tenaz, porque esse caminho implica risco e um esforço para superar as forças egocêntricas para poder converter os propósitos em atos.

O Quarto Parlamento das Religiões do Mundo foi denso e variado. Mais de 1000 conferencistas de 85 (oitenta e cinco) países distintos. As atividades iniciavam-se às 8 horas com diversas celebrações religiosas. Os participantes podiam assistir e participar tanto de cultos cristãos como a cerimônia do fogo dos masdeístas, ou uma meditação budista zen, ou celebrações dos ameríndios do Brasil etc. Durante o dia se realizavam conferências, mesas redondas, debates e celebrações plenárias. Os trabalhos se encerravam às 19 horas com uma sessão plenária para as conclusões do dia.

Entre os participantes do Quarto Parlamento das Religiões do Mundo destaca-se a presença do prêmio Nobel da Paz, a advogada Irani Shirin Ebadi, assim como os copresidentes do Comitê Organizador, o teólogo Raimon Panikkar, o reverendo Hill Leshner e o teólogo Hans Küng. Também participaram diversas pessoas consideradas como referências intelectuais de diversas correntes espirituais como o presbítero Dick Ficca, diretor do Parlamento das Religiões, Tariq Ramadan (islamólogo da universidade de Genebra e Friburgo), Ela Gandhi, neta de de Mahatma Gandhi, Deepak Chopra, a mestra hindu Sri Mata Amritanandamayi Devi, conhecida como Amma e muitas outras renomadas personalidades religiosas.

Os teólogos Raimon Panikkar e Javier Melloni citado por Ingelmo (2008, p.4) debateram o tema “A religião, causa de guerra ou caminho da paz” ambos consideraram que é muito fácil apropriar-se das religiões e em seu nome se tem feito as melhores ações, mas também as maiores atrocidades da história, por culpa dos homens que se sentem prepotentes ou demasiadamente inseguros.

O teólogo Paul Knitter, citado por Ingelmo (2008, p.4) professor emérito da Universidade de Cincinnati (Ohio) propôs em uma de suas exposições que se deveria conjugar a teologia da libertação e o diálogo inter-religioso. Segundo ele o desenvolvimento da teologia da libertação e o crescimento da teologia das religiões, dois dos movimentos mais significativos e determinantes que já surgiram na teologia cristã no último século. Um teólogo da libertação deve ser um teólogo do diálogo inter-religioso e vice-versa.

Um das conferências que marcou profundamente o encontro foi a proferida por Sri Mata Amritanandamayi Devi, conhecida mundialmente como Amma, que afirmou:

Se nós ficarmos com a parte superficial ou externa da religião, essa visão criará mais e mais divisão. Necessitamos ver e entender a parte interna, a essência da religião, de uma perspectiva espiritual. Somente assim poderemos por fim ao sentimento de divisão. Onde há divisão, não pode haver uma verdadeira experiência espiritual; e onde há experiência espiritual não há divisão: somente amor e unidade. Os líderes mundiais deveriam estar preparados para trabalhar de acordo com estes princípios e fazer que seus seguidores sejam conscientes destas verdades. O problema aparece quando dizemos: “nossa religião é a correta e a vossa é equivocada!”. É como dizer: “a minha mãe é boa e a sua uma prostituta!” O amor e a compaixão são a essência mesma de todas as religiões. Onde está, pois, a necessidade de competir desnecessariamente? O amor é nossa autêntica essência. O amor não tem limitações de casta, crença, raça ou nacionalidade. Todos nós somos parte do mesmo colar, unidos pelo fio do amor. A autêntica meta da vida humana é o despertar dessa unidade e compartilhar com os demais, o amor. O amor é a única religião que pode levar a humanidade para o mais alto. O amor deveria ser o único fio que unisse todas as religiões e filosofias. A beleza da sociedade reside na unidade dos corações⁶ (DEVI, 2008).

1.4 Da jornada mundial da oração

No ano de 1986, o Papa João Paulo II convidou diversos representantes das maiores religiões do mundo para um encontro em Assis na Itália, com o propósito de rezarem e jejuarem em prol da paz mundial, como parte das comemorações pelo Ano Internacional da Paz promovido pelas Nações Unidas. A Jornada Mundial de Oração pela Paz foi, sem dúvida, um marco essencial no campo do diálogo inter-religioso.

⁶ Viewing religion only outwardly creates more and more division. We need to see and understand the inside, the essence of religion, from a spiritual perspective. Only then will the sense of division come to an end. Where there is division, there cannot be any real spiritual experience; and where there is true spiritual experience, there will be no division - only unity and love. Religious leaders should be prepared to work on the basis of this knowledge, and make their followers aware of these truths.

The problem arises when we say, "Our religion is right; yours is wrong." This is like saying, "My mother is good; yours is a prostitute!" Love and compassion are the very essence of all religions. Where, then, is the need for us to compete?

Love is our true essence. Love has no limitations such as religion, race, nationality, or caste. We are all beads strung together on the same thread of love. To awaken this unity and to spread the love that is our inherent nature to others - this is the true aim of human life.

Indeed, love is the only religion that can help humanity rise to great and glorious heights. And love should be the one thread on which all religions and philosophies are strung together. The beauty of society lies in the unity of hearts.

O encontro, participaram representantes de diversos segmentos do Cristianismo, além de líderes judeus, budistas, hindus, xintoístas, jainistas, zoroastristas e muçulmanos.

Sem chegar a uma oração comum pela paz, os representantes das religiões rezaram numa unidade de tempo, e, de alguma maneira, de espaço, com a mesma finalidade – a paz –, seguindo, porém, os cânones, os ritos e os conteúdos da tradição religiosa própria de cada um. A diversidade foi, portanto, contornada por uma rede de gestos comuns, que pretendiam, por assim dizer, fazer da diversidade algo sagrado e intangível.

O encontro de Assis, atraiu a atenção do mundo, já que ficou demonstrado que para haver paz no mundo, é necessário, não apenas o entendimento político dos governantes, mas também o entendimento inter-religioso entre as diversas expressões de fé.

O encontro de Assis fez surgir um novo paradigma dialogal para a cultura da paz religiosa. O evento de Assis representou um gesto inovador, expresso no gesto simbólico da oração comunitária. Segundo Teixeira (2001, p. 123) “no convite feito pelo papa aos líderes das diversas Igrejas e das diversas tradições religiosa, estava implicado um ‘ato’, um ‘gesto’ que, para além das palavras, marcava uma mudança de perspectiva nas relações ecumênicas”.

Uma das principais contribuições do encontro de Assis foi marcar posição na importância de uma ação comum das várias expressões de fé na defesa e promoção dos valores humanos e espirituais. Foi importante a ênfase que se deu da importância da cultura de paz. A cultura da paz faz com que os seguimentos religiosos sejam desafiados para promover movimentos em favor da dignidade humana, fazendo surgir uma ética em favor da vida.

Teixeira vê grande importância nos encontros inter-religiosos e observa:

O encontro com outras religiões não pode permanecer apenas como um “apêndice” da reflexão teológica e pastoral. Só mesmo à medida que nos abrimos para os outros, entendendo o significado das demais tradições religiosas, é que poderemos chegar a uma adequada autocompreensão cristã neste limiar de terceiro milênio. Esta nova sensibilidade não significa cair no relativismo ou indiferentismo religioso. A afirmação e o respeito das próprias convicções religiosas constituem disposições fundamentais para o verdadeiro diálogo, mas isto não pode significar um argumento para um

“narcisismo pastoral”. A consciência da integralidade da própria fé deve conjugar-se com a disposição de abertura e acolhimento de valores positivos presentes nas outras tradições religiosas, de abertura à verdade, de sensibilidade para um conhecimento mútuo e recíproco enriquecimento (TEIXEIRA, 1993, p. 7).

Sanchez (2005, p. 56) acredita que o diálogo entre as diversas expressões de fé dependerá da flexibilidade e da dialogicidade no interior de cada campo religioso. E, aponta cinco aspectos imprescindíveis para o favorecimento do diálogo:

1) **Posição predominante dos leigos na produção dos bens religiosos.**

Quando a produção religiosa tem como eixo central a presença dos leigos, a flexibilidade e a dialogicidade da religião serão bastante favorecidas;

2) **Representatividade dos diversos segmentos sociais na religião.**

Igreja ou grupo religioso. Quanto maior a representatividade dos diversos segmentos sociais no interior da religião, da Igreja ou de um grupo religioso, maior será o grau de flexibilidade e dialogicidade desta;

3) **Vínculos mais flexíveis da religião com a tradição.**

A inexistência de vínculos estreitos com uma certa tradição religiosa, ou a existência de uma relação mais maleável com esta, facilita a flexibilidade e a dialogicidade da religião no campo religioso e na sociedade inclusiva;

4) **Concepção menos rígida do poder religioso.**

A existência, no interior de uma religião, Igreja ou grupo religioso, de uma concepção de poder religioso como poder que está diluído entre os seus membros contribui para a flexibilidade e dialogicidade;

5) **A autocompreensão da relatividade do seu lugar no campo religioso.**

A autocompreensão do campo religioso como um campo plural onde a sua posição e a dos outros atores religiosos são relativizadas permite maior flexibilidade e dialogicidade da religião, Igreja ou grupo religioso (SANCHEZ, 2005, p. 56-57).

Como a pluralidade religiosa é uma realidade na civilização contemporânea, é imperioso que as pessoas aprendam a tolerar as pessoas que se expressam de forma particular a sua fé. O termo tolerância deve ser interpretado de forma positiva, significando respeito a outros credos religiosos, aceitação de seus seguidores e uma disposição de trabalhar com eles para a construção da paz.

Arinze aponta uma série de exemplos de tolerância e envolvimento inter-religioso em favor da paz, destacando-se:

Nas Filipinas, o Movimento pelo Diálogo Cristão-Muçulmano Silsilah, em Zamboanga, está envolvido em vários projetos de educação para pobres, de construção de casas para os sem-teto, de proteção da dignidade da mulher e de alimento aos famintos. E na ilha de Jolo, no mesmo país, cristãos e muçulmanos fizeram demonstrações juntos, quando um jovem foi seqüestrado e decapitado.

No Paquistão, a Comissão Nacional para relações Cristão-Muçulmanas patrocina e ajuda centros de desintoxicação e reabilitação, asilos para leprosos e realiza ação de socorro aos pobres. No mesmo país, cristãos e muçulmanos, fazem demonstrações conjuntas contra a inclusão da denominação religiosa na cédula de identidade dos cidadãos.

Quando a Etiópia e a Eritreia estavam em guerra, líderes religiosos – ortodoxos, católicos, evangélicos e muçulmanos – fizeram um apelo conjunto pela paz em setembro de 1998 (ARINZE, 2003, p. 131-132).

Esses pequenos gestos de encontro e de cumplicidade entre os diversos segmentos religiosos apontam para uma nova atitude que a contemporaneidade exige, de respeito para com as outras tradições religiosas. A maneira de como o diálogo se manifesta entre as religiões são pontuados pelo ministério da “paciência divina” e pela ação silenciosa daqueles que acreditam que todos podem, reciprocamente se enriquecer, com as verdades e sabedorias das outras expressões de fé.

2. DA CONSTRUÇÃO TEÍSTA DE JESUS CRISTO À CONCEPÇÃO METAFÓRICA DE SUA ENCARNAÇÃO

Neste capítulo, tem-se o propósito de questionar a compreensão tradicional da teologia majoritária cristã, que vê em Jesus Cristo a encarnação de Deus na Terra. Desde o Concílio de Nicéia, no ano de 325 e.C, a crença da divindade de Jesus foi adotada oficialmente, no que pese o Concílio não ter sido convocado pelo Papa. Por essa concepção, o cristianismo seria a única religião fundada por Deus em pessoa, consequentemente, seria uma religião superior às demais. Com base nas teologias e filosofias de John Hick e John Shelby Spong, pretende-se demonstrar, que Jesus nunca ensinou ser o próprio Deus.

A história demonstra que essa concepção do dogma encarnatório foi uma criação da Igreja, na época de Constantino e que serviu para justificar inúmeros males humanos, tais como, a escravidão, o preconceito de raça, o anti-semitismo etc. A idéia de encarnação divina pode ser compreendida de forma metafórica e não literal. Pelas teologias liberais de Hick e Spong, pode-se considerar Jesus, como aquele, cujos ensinamentos incorporou a presença de Deus, desafiando a todas viver nesta presença. Esta forma de ver o cristianismo serve melhor aos ensinamentos evangélicos, de amor, caridade, paz, pluralismo e diálogo. O repensar do cristianismo, com base nas teologias liberais de Hick e Spong, é um desafio que pode levar algumas pessoas a temer que o Jesus Cristo, que é adorado nas igrejas e templos tradicionais está morrendo e a reforma necessária ao cristianismo “deverá ser tão absoluta que, por comparação, a Reforma do século XVI parecerá uma festinha infantil” (SPONG, 2006, p. 31). A proposta não é confrontar os elementos conservadores do cristianismo que estão presentes na atualidade, e sim dar uma visão mais crível da figura do Homem de Nazaré para a própria religião cristã.

2.1 Da concepção teísta de Jesus Cristo.

A reconhecida expansão do conhecimento científico tem uma profunda influência na expressão da religiosidade nos tempos atuais. Desde a Renascença, informações científicas a respeito da cosmologia vêm se expandindo através dos novos paradigmas da Astronomia, da Geologia, da Química e da Física.

Adaptações necessárias foram sendo realizadas nos setores da crença religiosa que entraram em confronto com as descobertas científicas. Como resultado desse confronto de idéias, tornou-se patente que os escritores bíblicos ou corânicos, ao lançar em seus livros sagrados a experiência da atividade de Deus na história da humanidade, tenham fornecido testemunhos de compreensões pré-científicas da época em que foram registradas.

O avanço científico atual tornou possível à civilização distinguir os aspectos das Escrituras que refletem uma cultura pré-científica, repleta de símbolos, do encontro do homem com a divindade, em face dos axiomas e leis cientificamente demonstráveis dos tempos hodiernos.

Assim, os registros da criação do mundo há uns seis mil anos, no período de seis dias, expressos na tradição bíblica do capítulo primeiro do gênesis ou da tradição corânica declaradas nas Suras 10,3 e 11,7, não podem ser mais considerados como crença razoável à luz das constatações científicas. Grande parte dos teólogos cristãos, ligados à Reforma considera a literalidade bíblica como a única verdade. O teólogo Mueller (2004, p. 184) chega a afirmar que “é contrário à Escritura querer transformar os seis dias em apenas um instante (Atanásio, Agostinho, Hilário) ou prolongá-los para períodos de milhões de anos”. O registro do sol girando em torno da terra, mas parando seu movimento de acordo com a ordem de Josué (Js 10,13) não é mais crível à luz das modernas concepções cosmológicas.

Esse mesmo texto de Josué foi o suporte ideológico pelo qual o Cristianismo, em sua vertente Católica Romana, forçou Galileu, expoente cientista do século XVII, a negar, sob pena de condenação à morte, seu conhecimento segundo o qual a terra não era o centro do universo, mas que era um simples planeta que girava em torno de uma estrela denominada sol.

Embora todas as conquistas da exploração do espaço, iniciadas no século XX, confirmassem a tese esposada por Galileu, somente em 1991 o Cristianismo, através da Igreja Católica, veio a reconhecer a injusta condenação a ele imputada. Foram necessários três longos séculos para sua reabilitação. Como registra Spong (2006, p. 33) “nessas alturas não fazia mais diferença, nem a Galileu nem à comunidade científica do mundo, o que a voz oficial da Igreja declarou sobre seu empreendimento”. Para todos esses

casos, a ortodoxia tradicional resistiu inicialmente, ao invés de se aliar às novas e “perturbadoras” descobertas científicas.

Uma das características da civilização atual é o antidogmatismo. A partir do século do Iluminismo, o ser humano se tornou cada vez mais rebelde a aceitar qualquer afirmação que não possa ser compreendida e verificada experimentalmente. Essa conquista da liberdade de pensar foi um dos maiores triunfos alcançados pelo homem moderno. Ele sente-se extremamente livre em todas as manifestações de sua vida, quer de caráter político, social, moral e religioso. Graças a esta concepção de liberdade é que o ser humano reivindica para si o direito de realizar-se como quiser, em simetria ou em antagonia à tradição, à sociedade, à ordem constituída e aos seus valores religiosos.

O homem moderno sente-se maduro, já que aprendeu a fazer tudo por si, a governar a si mesmo, a resolver os seus problemas sem recorrer a um ser superior.

O mundo, nos últimos séculos, tem mudado em inúmeros campos do conhecimento humano, devido à ampliação das perspectivas intelectuais, da crescente secularização da vida, da rápida dissolução dos valores aceitos com “verdades imutáveis”, preparando a humanidade para uma nova concepção de solidariedade humana baseada na igualdade de direitos para todos os seres humanos, qualquer que seja a sua casta, classe, raça ou religião.

Como conseqüência, percebe-se que a história da religiosidade humana e, conseqüentemente, seus livros considerados sagrados, estão repletos de lendas, credices, mitos, alegorias e superstições que expressam uma realidade social vivida pela humanidade na época em que foram escritos. Este fato acontece em todas as religiões, sem exceção. Quando se narra um fato decorrente de sua fé, é natural de quem narra o fato exagerar os feitos dos “heróis” de sua crença, sejam atuais ou do passado, e conseqüentemente subestimar os fatos dos que não comungam de seu pensamento.

Nos tempos atuais, mesmo com as tecnologias mais avançadas, em que os eventos são registrados em livros, nos filmes-documentários, os fatos prestam-se a interpretações de diferentes teores, à conveniência de cada grupo envolvido e seus interesses.

A história do cristianismo também está repleta de mitos, lendas e dogmas⁷, pois ele não nasceu como algo novo. Sistemas religiosos sempre representam um processo de evolução contínuo das crenças ancestrais. O Cristianismo é produto da evolução do Judaísmo, que por sua vez retém concepções da religião egípcia e do Zoroastrismo (CHALLAYE, 1981, p. 123).

O zoroastrismo influenciou todo o pensamento judaico-cristão, conforme registra Julien (1993, p. 26). A prova deste fato pode se perceber com os primeiros sinais do aparecimento da figura de “satã” nos escritos judaico-cristãos.

Registra-se que a palavra “satã” significa “o acusador”, ou “o adversário”, “o provocador”, o chefe dos anjos maus, isto é, espíritos decaídos do antigo estado de glória, conforme registra Jorge (1999, p. 486). Esta palavra aparece inicialmente na Bíblia no diálogo de Yaveh com o “adversário” no livro de Jô 1, 6-8:

[...] Chegou o dia de os Filhos de Deus se apresentarem em audiência diante do Senhor. O adversário veio também com eles. O Senhor disse ao Adversário: 'Donde vens!' – 'De percorrer a terra e vagar por toda ela', respondeu. E o Senhor lhe perguntou: 'Reparaste no meu servo Jó! Não há outro igual a ele na terra. É um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se mantém longe do mal [...].

O livro de Jó foi escrito depois do Exílio Babilônico com fortes influências do Zoroastrismo, já que o povo judeu retornou a Israel com a permissão de Ciro, rei persa, no ano de 538 a.C, tendo assimilado muitos costumes daqueles povos, inclusive sua crença. Este fato ocorreu em face da simpatia que os hebreus nutriam pela monarquia persa, que inclusive lhes permitiu a construção do Segundo Templo judaico e ainda devolveu muitos de seus tesouros, que haviam sido roubados.

O Zoroastrismo foi uma das primeiras religiões a ensinar o triunfo final do bem sobre o mal. Foi do Zoroastrismo que os judeus assimilaram a crença em um Arimã, uma entidade opositora, que, em hebraico, eles chamaram satã. Por isso, o seu aparecimento só ocorre no livro de Jó e nos outros livros escritos após o exílio Babilônico, do ano de 538 a.C para cá.

⁷ O conceito adotado de dogma é o de uma verdade obrigando o cristão a uma adesão irrevogável, conforme definido nos cânones 88 a 90 do Catecismo da Igreja Católica.

O caminho da religião cristã para domínio do mundo ocidental sempre foi marcado pela incorporação de elementos dos outros Deuses para sua estrutura de fé.

Hick utiliza-se da hermenêutica de Eliade (2002) para indagar pelo sentido e significado do texto sagrado, já que para ele:

[...] cada uma das principais tradições, construída em torno de sua própria forma característica de pensar e experimentar o Real, desenvolveu suas respostas às questões perenes de nossa origem e destino, constituindo cosmologias e escatologias mais ou menos abrangentes e coerentes. Estas são criações humanas que, através de sua associação com correntes vivas da experiência religiosa, acabaram sendo investidas de uma autoridade sagrada. Contudo, elas não podem ser todas inteiramente verdadeiras; é provável que nenhuma delas seja inteiramente verdadeira; talvez todas elas sejam parcialmente verdadeiras. Mas, uma vez que o processo salvífico ocorre continuamente através dos séculos a despeito desta distribuição ignorada de verdade e falsidade em nossas cosmologias e escatologias, segue-se que não é essencial para a salvação adotar qualquer uma delas. Por conseguinte, fariamos bem em aprender a tolerar diferenças não resolvidas e atualmente insolúveis no tocante a estas questões penúltimas [...] (HICK, 2000, p. 196).

A forma como o Cristianismo se estruturou no decorrer da história tem dificultado uma aproximação ou diálogo com outras tradições de fé. Seus mitos e dogmas têm levado a um distanciamento cada vez mais dos postulados de paz engendrados por Jesus de Nazaré.

O cristianismo moderno está centrado em uma concepção meramente teísta. A concepção de uma divindade de caráter teísta está em franca decadência na sociedade pós-moderna, principalmente no mundo europeu, e tal concepção decorre dos avanços do conhecimento científico dos três últimos séculos.

Spong (2006, p.43) define o Deus de caráter teísta como “um ser com poderes sobrenaturais, que habita fora deste mundo e o invade periodicamente para realizar a vontade divina”. Spong sustenta que se o Cristianismo deseja ter futuro deve abandonar o seu “teísmo”, ou melhor, uma espécie particular de teísmo, a visão de Deus como uma divindade personalista, localizada em um lugar externo, lá em cima. A concepção de um Deus deste porte foi pensado como um Ser que intervém no processo cósmico e na história

humana. Esse teísmo deveria ser substituído pela idéia tillichiana de Deus como “fundamento do ser”.

A ortodoxia cristã atribui a Jesus de Nazaré a condição de encarnação divina, a Terceira Pessoa da Trindade, que se encarnou no propósito de morrer pelos pecados do mundo e fundou uma Igreja para anunciar esse desígnio, conforme a profissão de fé de Leão III (COLLANTES, 2003, p. 489). Se o Homem-Jesus fora de fato a encarnação divina, o Cristianismo seria a única religião fundada pelo próprio Deus e conseqüentemente esta concepção de fé seria superior às demais.

A pobreza e insensibilidade dessa maneira de pensar olvida ou condena todos os povos, os quais as propostas de Jesus não puderam alcançar e, onde, por sua vez, predominavam os ensinamentos também libertadores de Krishna, Buda, Lao-Tsé, Confúcio, Mohammad e muitos outros missionários, de ontem e de hoje, cujas vidas expressavam a grandiosa presença de Deus na humanidade.

Entender como se processou a criação teística de Jesus é percorrer as origens do Cristianismo. Os registros mais antigos do Novo Testamento são as epístolas de Paulo que foram escritas no período entre 50 e 64 d.C, o chamado “documento Q”, o evangelho de Marcos e alguns acrescentam também o Evangelho de Tomé. Q é a abreviatura da palavra alemã *Quelle*, que exprime o sentido de “fonte”. Esse documento foi sugerido por Schleiermacher em 1832, conforme Soares e Correia Júnior (2002, p.15).

A teoria Q decorreu de uma comparação entre os evangelhos de Mateus e Lucas e se constatou que ambos utilizaram o evangelho de Marcos e um outro o denominado de documento “Q”. A data provável atribuída ao documento Q é meados do século I d.C, ou seja, a teoria Q derivou de uma comparação entre os Evangelhos de Mateus e Lucas, retirando-se os registros de Marcos nestes Evangelhos.

Considerando-se verdadeira a hipótese dessa fonte evangélica Q, constata-se que ela é desprovida de quaisquer alusões a milagres e da encarnação divina de Jesus na perspectiva da ortodoxia atual. Caso não se aceite a hipótese da existência do documento Q, resta analisar os textos bíblicos como fontes mais antigas para fazer uma análise da presença ou não da visão teísta nestes textos.

Entre os textos canônicos do Novo Testamento, as cartas de Paulo tem a primazia entre os demais textos. Esse fato é conhecido no mundo acadêmico, mas pouco

conhecido dos demais crentes. Para estes, o evangelho segue uma seqüência histórica que começa com os quatro evangelhos, depois os atos, as epístolas e por último o apocalipse. Na lógica dos fiéis, os evangelhos teriam primazia pelo fato de narrarem a vida de Jesus Cristo, enquanto as demais narrativas retratariam a vida após a sua vinda. O fato é que as pessoas de maneira geral leem as epístolas à luz dos quatro evangelhos.

O primeiro escritor do Novo Testamento foi Paulo (EHRMAN, 2008, p.37). Não há evidências em seus textos que ele tenha tido contato com quaisquer dos outros quatro evangelhos. As Cartas de Paulo foram provavelmente escritas no período entre os anos 50 a 64 d.C. Por outro lado, o evangelho mais antigo, o de Marcos data do período de 65 a 75 d.C. Assim, dos relatos do Novo Testamento temos em Paulo a testemunha mais antiga da história e vida de Jesus.

Desta forma, lendo-se Paulo isolado dos registros dos quatro evangelhos temos um Jesus bem diferente do retratado nos evangelhos sinóticos. Paulo em sua Epístola aos Gálatas não registra nenhum nascimento milagroso de Jesus. Ele assegura que “Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher e sujeito à lei”⁸ e “oriundo, segundo a carne, da estirpe de David”⁹. Ele se refere, portanto, a um nascimento normal sem milagres. Aliás, em toda as epístolas de Paulo não há referência a milagres como estão visivelmente expressos nos quatros evangelhos.

Também não consta nos escritos de Paulo o indício de uma concepção da ressurreição como de natureza física, embora ele entendesse a ressurreição como uma realidade espiritual. A concepção de Paulo sobre ressurreição “sugere aquilo que posteriormente a Igreja dividiu em dois eventos distintos: a ressurreição e a ascensão eram para ele, os dois lados da mesma moeda, ou seja, Deus havia ressuscitado Jesus na morte trazendo-o a sua presença e ao verdadeiro significado de Deus” (SPONG, 2006, p. 103).

Em Paulo pouco encontramos de sobrenatural na vida de Jesus e esta visão somente depois foi desenvolvida. Esse fato, porém, não quer dizer que Paulo não tinha uma visão teísta de Deus, mas não na figura de Jesus. Como judeu, Paulo tinha a concepção de um Deus que habitava nos céus conforme ele registra na carta aos

⁸Gl, 4,4

⁹Rm 1,3

colossenses “visto que ressuscitastes com Cristo, procurai o que está no alto, lá onde se encontra Cristo, sentado à direita de Deus”¹⁰.

No segundo escrito mais antigo do Novo Testamento, o evangelho de Marcos, redigido entre 65 a 75 d.C, Jesus é considerado como o Filho de Deus e utiliza o próprio Deus para ratificar esse fato, quando do seu batismo. Em Marcos, o espírito de Deus derrama-se em Jesus, considerando-o como Deus-presente, um ser humano excepcional impregnado do espírito do amor de Deus, e não uma encarnação da divindade.

Mas em Marcos já começa a aparecer algumas histórias de milagres. Jesus pode curar doenças incuráveis na época (Mc 1,40), incluindo os paralíticos (Mc 2,12), possuidor de poderes sobre as forças da natureza (Mc 6,45,51). Em Marcos não consta, porém, nenhum fato referente à história milagrosa do nascimento de Jesus; e Maria, mãe de Jesus, é retratada até de uma forma negativa, pois em seu evangelho Maria acompanha os irmãos de Jesus para prendê-lo (Mc 3,31), ou seja, essa não seria uma atitude sensata de alguém que recebera um aviso dos anjos de que seria portadora do Messias. Aliás, o termo Messias ou Cristo é posto por Marcos em seu evangelho como uma concepção própria de Pedro (Mc 8,29).

No Evangelho de Marcos sobre a ressurreição de Jesus, há pouquíssima sobrenaturalidade, e essa foi a primeira narrativa bíblica do evento. Por exemplo, em Marcos não há a figura do anjo na sepultura de Jesus e sim “um jovem, sentado à direita, vestido com uma túnica branca”¹¹, diferente de Mateus 28,2 que o declara anjo.

Somente nos versículos 9 a 20 do capítulo 16 de Marcos é que aparece um pouco a definição teísta de Jesus, mas até os cristãos mais ortodoxos reconhecem que este texto foi posto posteriormente, não fazendo parte do evangelho de Marcos originalmente.

Champlin registra que os versículos que tratam das aparições de Jesus se fazem ausentes nos dois mais antigos manuscritos gregos, no codex Bobiensis em Latim Antigo, nos manuscritos siríaco sinaítico, em cerca de cem manuscritos armênios e nos dois mais antigos manuscritos geórgicos (escritos em 879 e 913 d.C).

E atesta que:

¹⁰Cl 3,1

¹¹Mc 16,5

Clemente de Alexandria e Orígenes não demonstraram conhecer a existência desses versículos; outrossim, Eusébio e Jerônimo atestam que a passagem não aparecia em quase todas as cópias gregas de Marcos que conheciam. A forma original das secções de Eusébio (extraídas por Amônio) não faz provisão para secções numeradas do texto após 16:8. Não são poucos os manuscritos que contêm a passagem e que trazem notas escritas declarando que às cópias gregas mais antigas faltam esses versículos; e, em outros testemunhos, a passagem é assinalada por atheriscos ou obeli¹², os sinais convencionais usados pelos copistas para indicar uma adição espúria a um documento (CHAMPLIN, 2002, p. 800).

Como se observa, os aspectos referentes à aparição de Jesus ressuscitado, o arrebatamento ao céu e o assentamento à direita do pai e outros fatos sobrenaturais não são originalmente do evangelho de Marcos. Conforme sustenta Spong (2006, p. 107), “muitas histórias que aparentemente refletem um entendimento teísta e sobrenatural de Jesus são de fato a tentativa de Marcos de interpretar Jesus nos termos dos símbolos tradicionais da fé judaica”.

Strauss (1972, p. 758) tenta explicar a origem da fé na ressurreição de Jesus sem nenhum fato miraculoso correspondente. Ele explica de que maneira os cristãos vieram a crer na ressurreição quando não havia nenhuma base histórica objetiva para essa crença. Depois de descartar a ressurreição como uma ocorrência objetiva miraculosa, ele situa a origem da crença em um nível meramente subjetivo. A crença na ressurreição não deve ser explicada como uma resposta a uma vida restaurada objetivamente, mas sim como uma concepção subjetiva da mente. A fé na ressurreição de Jesus é decorrente do exagero de uma lembrança da personalidade marcante de Jesus, pelo qual uma memória foi projetada na idéia de uma presença viva. Um Jesus morto é, portanto, transfigurado numa imagem de um Cristo ressurreto mítico. A ressurreição, segundo ele, deveria ser vista como um mito, não uma invenção deliberada, mas uma interpretação dos acontecimentos em termos daquilo que fazia sentido para a cultura palestina do primeiro século.

O evangelho de Tomé não contém uma única narração de milagres de Jesus. Trata-se de uma coleção de 114 logias ou palavras originais atribuídas a Jesus. É um evangelho cheio de ensinamento místicos. Assim, as primeiras testemunhas de Jesus como: Paulo, documento Q, Tomé e Marcos retratam um Jesus, cujo testemunho ainda não tinha

¹² óbelo- sinal com que os antigos copistas marcavam as palavras ou passos errados para emendarem em nova cópia.

sido envolvido pelo teísmo, embora fosse visto como Deus-presente, uma vida através da qual o reino de Deus se faz presente na vida da humanidade.

No Evangelho de Mateus e o de Lucas, que surgiram, o primeiro no início dos anos 80 da e.C, o segundo no final da década de 80 da e.C, é que começam a aparecer as primeiras marcas da interpretação teísta de Jesus. Mateus foi o primeiro a relatar uma história miraculosa do nascimento de Jesus. O Jesus descrito por Mateus não é mais um simples humano. Seu pai é o Espírito Santo e sua mãe uma virgem¹³. Essa narrativa do seu nascimento virginal foi um passo decisivo para retratar Jesus, “cujo nascimento deixou de ser realmente humano e passou a ser a encarnação da divindade teísta” (SPONG, 2006, p. 112).

Mateus utiliza-se das escrituras judaicas para apontar que a história da vida de Jesus não foi acidental, mas é uma corroboração do plano de Deus para o povo judeu. A prova deste fato é tão evidente que cada evento marcante na vida de Jesus tem o seu correspondente nas festas judaicas. Assim, a crucificação passou a coincidir com a páscoa judaica.

Já que, para Mateus, a entrada de Jesus no mundo foi marcada pelo milagre, a sua retirada de cena também deveria ser de forma espetacular. Ele adota o evangelho de Marcos e acrescenta que “a terra tremeu, os rochedos se fenderam, os túmulos abriram-se, os corpos de muitos santos já falecidos ressuscitaram: saindo dos túmulos, depois da ressurreição, eles entraram na Cidade Santa e apareceram a um grande número de pessoas”¹⁴.

Em Mateus aparece pela primeira vez a ressurreição física de Jesus, já que as mulheres que estavam no túmulo o reconhecem e “elas se aproximaram dele e abraçaram-lhe os pés, prosternando-se diante dele”¹⁵. Assim, fica claro que essa ressurreição física somente ingressou na tradição cristã após nove décadas da Era Cristã.

Conforme expressa Spong:

Se pudermos demonstrar que esse revestimento teísta de sobrenaturalidade sobre Jesus não é original, então claramente não poderá ser eterno; e se foi acrescentada à história de Jesus e posteriormente à história do cristianismo, certamente poderá ser removido dessa mesma história sem

¹³ Mt, 1,18

¹⁴Mt 27, 51-53

¹⁵Mt 28, 9.

destruir a essência dela. A interpretação teísta não é a essência da experiência da ressurreição – é uma explicação posterior da essência daquela experiência (SPONG, 2006, p. 116).

Em Lucas, novas dimensões foram acrescentadas à tradição cristã que estava se desenvolvendo. Lucas retoma a narrativa do nascimento de Jesus acrescentando que o anjo Gabriel em pessoa apareceu a Maria para anunciar o nascimento do filho do altíssimo (Lc 1,28).

Lucas também reforça a fisicidade da ressurreição do corpo de Jesus, já que ele distingue a ressurreição da ascensão, estas separadas por um espaço de tempo. Para Lucas, Jesus retorna à vida, pois dois homens apareceram às mulheres e perguntaram “Por que procurais o vivente entre os mortos?”¹⁶; ele apareceu aos discípulos de Emaús, comeu com eles e desapareceu (Lc 24, 30-31), aparece posteriormente a Pedro (Lc 24,34), depois aos onze discípulos (Lc 24, 36), teve fome e comeu peixe grelhado à vista deles (Lc 24,41-43).

Em João, o último dos evangelhos canônicos, escrito entre os anos 95 e 100 e.C, aprofunda-se a visão teísta de Jesus a um nível mais elevado. Em todo o seu Evangelho, João tenta identificar a figura de Jesus à de Deus. Jesus é o próprio Deus como afirma ele no prólogo de seu Evangelho. E não se cansa de lembrar como: “Eu e o pai somos um”¹⁷; “Aquele que me viu, viu o pai. Por que dizeis: ‘mostra-nos o pai?’”¹⁸; “E agora, Pai, glorifica-me junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse”¹⁹.

João apresenta um Jesus que faz declinar o nome “Eu sou”, uma clara alusão ao episódio da sarça ardente do êxodo Antigo Testamento (ex 3,14), “Em verdade, em verdade eu vos digo, antes que Abraão fosse, Eu sou”²⁰.

Conforme se pode notar, à medida que o tempo passava o Jesus histórico era substituído pela figura do Jesus como encarnação divina. O teísmo prendeu Jesus e o envolveu em vestimentas de sobrenaturalidade. Ele era Deus em forma humana. Ele fundou

¹⁶Lc 24, 5.

¹⁷Jo 10, 30

¹⁸Jo 14, 9

¹⁹Jo, 17, 5

²⁰Jo 8, 58

a Igreja. Ele ditou as Escrituras. Ele tinha o poder. É importante frisar que o cristianismo, no começo, foi pré-teísta e só mais tarde, depois de lento desenvolvimento, foi tragado pelos conceitos teístas, juntamente com o seu Senhor.

Spong propõe uma reforma no pensamento cristão. Segundo ele, “temos que dispensar o entendimento tradicional de formulações doutrinárias como a encarnação e a redenção, rejeitando-as como veículos que não são mais capazes de interpretar a experiência original” (SPONG, 2006, p. 129) da passagem de Jesus na Terra.

Segundo Hick (2000, p. 9), “Jesus incorporou, ou encarnou, o ideal da vida humana vivida em fiel resposta a Deus, de sorte que Deus foi capaz de agir através dele, e que ele, por conseguinte, foi a corporificação de um amor que é reflexão humana do amor divino”. O Homem-Jesus era um ser com uma consciência excepcional da presença de Deus e defrontou a ignorância em preponderância na época, trazendo uma mensagem de amor que nunca tinha sido apresentada. O amor era, como ainda é, considerado nos dias hodiernos, um sentimento feminino, próprio da fragilidade atribuída à mulher, porque se desconhecia a força existente na *anima* que existe em todos os homens, despoticamente submetidos ao jugo da brutalidade. Igualmente, o *animus* que compõe psicologicamente o ser feminino era intencionalmente ignorado, com o propósito de não ser vítima de punição, que atribuía à mulher culpa e responsabilidade pela delinqüência inicial do homem, conseqüentemente de toda a humanidade.

Esse Homem-Jesus, perfeitamente ao alcance do entendimento humano de todos os tempos, tornou-se o protótipo que deve ser seguido e vivido, atraindo para o seu convívio todos aqueles quantos se encontram sob o magnetismo de sua palavra e de sua vida.

Como admitir que Deus tenha se encarnado na Terra, miserável átomo perdido na imensidão de uma pequena galáxia do universo? Não seria confinar aos limites estreitos da concepção humana a divindade? Que os homens do passado fossem donos dessa crença, quando imaginavam que a Terra era tudo que existia no universo, e o céu uma simples abóbada constelada de diamantes, era natural; mas, no estado atual da astronomia, da física quântica, é simplesmente inconcebível. No infinito de sua criação, teria Deus escolhido o nosso pequenino planeta para se encarnar?

Hick (2000, p. 43) registra que existe um ponto comum entre todos os estudiosos do Novo Testamento de que o Jesus histórico nunca reivindicou para si o atributo de encarnação do Logos, que esse atributo foi posto pelo pensamento cristão ulterior. Para ele, é pouco provável que o Jesus histórico tenha se autoproclamado como encarnação divina e cita o Evangelista Marcos, no capítulo 10, versículo 18, como sinal de rejeição desta idéia por Jesus: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão só Deus”.

Jesus nunca assegurou que era Deus; O título que ele se designava era o de “Filho do Homem”, que figura 80 vezes nos evangelhos, conforme registra Andrade (1986, p.59). Hick (2000, p.43) deixa claro que o “Jesus histórico não reivindicou para si o atributo da divindade, atributo este reivindicado para ele pelo pensamento cristão posterior”.

Hick faz serias críticas à Igreja que arvora o direito de saber quem era Jesus e acentua que:

Como pode a Igreja pretender saber quem era Jesus, e até mesmo saber melhor do que ele sabia? O paradoxo só aumenta quando se toma consciência de que Jesus não pode ter tido a intenção de fundar uma igreja ou uma nova religião fora do judaísmo, se esperava, como ele e seus discípulos de fato parecem ter esperado, o fim da presente era dentro de poucos anos ou talvez até poucos meses. Portanto, não devemos a criação do Cristianismo a Jesus, mas às necessidades e propensões espirituais daqueles que eram movidos e transformados por sua influência. Este homem carismático, pleno do Espírito Divino, foi gradualmente exaltado e engrandecido pela piedade divina até chegar ao cristo preexistente, o Logos eterno através do qual todas as coisas foram feitas e por quem todas as coisas são governadas. Todavia, depois da descoberta de que o próprio Jesus nunca ensinou coisa alguma a este respeito, precisamos de outras razões para continuar a crer nisso hoje e para afirmar que esta é a verdade plena e final para toda a humanidade (HICK, 2005, p. 131).

Dunn, citado por Hick (2000, p. 61), registra que no mundo romano do período do Novo Testamento, a palavra Filho de Deus era muito comum e intercambiável com as denominações de “divino” e mesmo “Deus”. Os heróis eram freqüentemente tratados como deuses e, de Augusto em diante, o termo passou a designar os nomes dos Césares.

Hick transcreve o pensamento de Dunn a respeito do termo “Filho de Deus”:

Alguns dos heróis legendários do mito grego eram chamados Filhos de Deus - em particular Dionísio e Hércules eram filhos de Zeus com mães mortais. Governantes orientais, especialmente egípcios, eram chamados Filhos de Deus. Sobretudo os ptolomeus do Egito reivindicaram o título de “filho de Hélios” a partir do século IV aC, e no tempo de Jesus a expressão “filho de Deus” (*huios theou*) era muito utilizada com referência a Augusto. Também de filósofos famosos, como Pitágoras e Platão, dizia-se às vezes que foram gerados por um Deus (Apolo). E na Filosofia estóica pensava-se que Zeus o ser supremo, era o pai de todos os homens (HICK, 2000, p. 61).

Assim, percebem-se que o termo Filho de Deus se prestava para inúmeros significados na época em que os evangelhos foram escritos. Por essa elasticidade que tinha o termo Filho de Deus não é de surpreender que Jesus viesse a ser considerado como tal. Necessário se faz, nem que seja de forma breve, apresentar as linhas gerais como se deu à transformação do Jesus histórico do título de “Filho do Homem” para o título de “encarnação divina”.

Hick sustenta que as teses acolhidas nos concílios poderiam ser encaradas como importantes documentos históricos, mas já não seriam usadas hoje em dia, já que os teólogos jamais foram capazes de tornar inteligível a idéia de que Jesus tem duas naturezas, uma humana e a outra divina. E pergunta: como pode um indivíduo histórico ser ambas as coisas, humanamente finito e divinamente infinito, humanamente frágil e divinamente onipotente, humanamente ignorante e divinamente onisciente, humanamente criado e divinamente o criador do universo?

Hick apresenta as diversas interpretações da encarnação de Jesus conforme a definição do dogma pelos Concílios de Nicéia e Calcedônia. Assim, as proposições do dogma da encarnação seriam, segundo Hick (2000, p. 21-22):

1. A teologia encarnacional seria aquela que afirmaria o envolvimento de Deus na vida humana. Ao agir dentro do contexto da história humana, Deus estaria presente e junto de nós no próprio fluxo do

tempo, ou seja, Deus estaria conosco no decorrer da história da vida humana.

2. Que não somente em nossa vida, mas na vida de Jesus, “Deus esteve envolvido de uma maneira particular e especialmente poderosa e efetiva” (HICK, 2000, p. 22).
3. Que Cristo assumiu a carne humana e é preexiste pessoalmente ao seu nascimento terreno em alguma forma divina ou quase-divina.
4. Que haveria uma total interação do divino e do humano em Cristo. Esta concepção implica que a encarnação é a completa autodoação de Deus em Jesus.
5. Que a encarnação de Jesus foi e será a única encarnação divina.
6. Finalmente, o conceito que equipara a cristologia encarnacional com a cristologia do Concílio de Calcedônia.

Hick concorda apenas com os dois primeiros sentidos do conceito de encarnação acima declinados, critica os demais, já que segundo ele o dogma de que Jesus era plenamente humano e Deus nunca recebeu no curso da história um sentido literal satisfatório. Nas palavras de Hick:

A idéia de encarnação divina em sua forma cristã padrão, na qual se insiste tanto na humanidade genuína como na divindade genuína, nunca recebeu um sentido literal satisfatório; por outro lado, porém, conclui-se que ela proporciona um excelente sentido metafórico (HICK, 2000, p. 26).

Hick recomenda que se deva aceitar a idéia da encarnação divina não na forma literal, mas metaforicamente. Jesus corporificou, particularmente, o ideal de uma humanidade que vive em abertura e em atitude de resposta a Deus, e assim, com essa atitude ele se permitiu a encarnação do amor divino. Jesus foi pleno do amor de Deus e conseqüentemente “encarnou” o amor de Deus.

Citando Brian Hebblethwaite, defensor resolutivo da tradicional cristologia niceno-calcedoniana, Hick (2000, p. 44), admite que já não é mais possível defender a divindade de Jesus Cristo fazendo referência às reivindicações de Jesus. David Brown, outro teólogo citado por Hick (2000, p.44) e leal defensor de Calcedônia, diz: ‘há boas evidências sugerindo que [Jesus] jamais viu a si mesmo como um objeto adequado de

culto' e é 'impossível basear qualquer alegação em favor da divindade de Cristo em sua consciência, uma vez que abandonemos o retrato tradicional refletido numa compreensão literal do Evangelho de São João'.

Hick sustenta, citando Adrian Thatcher, que seria difícil encontrar um estudioso do Novo Testamento que defenda a concepção de que as afirmações do uso absoluto *Eu Sou* expressos no evangelho de João possam ser atribuídas a Jesus. Hick vê a doutrina da encarnação de Jesus como um mito religioso. Ele sugere que se deveria entender a idéia da encarnação divina metaforicamente

O uso da utilização da metáfora situa-se em contraste com o seu uso literal. Falar literalmente significa dizer que os enunciados devam ser compreendidos com o seu sentido padrão ou dicionarizado. A metáfora, por outro lado, é um discurso não literal ou figurativo, em que o sentido do falante difere do que está expresso no dicionário.

A metáfora etimologicamente deriva da palavra grega *metaphorein* que tem o sentido de transferir, transferir um sentido. Ilumina-se um termo ao ligar-se a algumas associações do outro termo. Assim, o sentido metafórico é gerado pela influência recíproca de dois conjuntos de idéias. Na metáfora, existe uma aura ilimitável e indefinível de sentidos. Pode-se verter literalmente o sentido central de uma metáfora, no entanto, as suas ramificações de associações ligadas pela experiência individual ou coletiva e seu matiz emocional variam, não sendo possível a sua tradução em forma definitiva a uma proposição literal.

A eficácia da metáfora como um ente comunicativo depende de um reservatório comum de associações compartilhadas. O discurso metafórico assemelha-se muito à poesia. Quantos sentidos têm um texto poético! Poderia-se até afirmar que o discurso metafórico assemelha-se muito à analogia pelo fato de ambas surgirem a partir de semelhanças entre coisas diferentes.

Como exemplo de sentido metafórico das palavras, temos o termo "Filho de Deus", que no Antigo Testamento tem um sentido amplo e na linguagem da ortodoxia cristã atual tem um sentido exclusivo à encarnação do verbo, Jesus Cristo.

No antigo Testamento o termo "Filho de Deus" se empregava em um sentido bastante amplo, cuja tradução na linguagem atual poderia ser de "aquele que pertence a Deus". Ele se aplicava a um vasto aspecto de sentidos, como por exemplo, ao

Povo de Israel, conforme registra o Êxodo (4,22) “Então dirás a Faraó: Assim fala o Senhor: Meu filho primogênito é Israel”. O termo designava também o rei Davi e seus sucessores que deveriam reinar sobre esse povo, conforme 2 Samuel (7,14) “Eu serei para ele um pai, e ele será para mim um filho, e se cometer alguma falta, eu o corrigirei”. Nesse sentido minimalista, o termo tanto se poderia aplicar a Jesus como aos cristãos. Jesus não parece haver usado abertamente o termo em relação a si mesmo. Esse uso do termo é encontrado em outras partes do Novo Testamento, especialmente por Paulo, que afirmou que Jesus tinha sido designado Filho de Deus (Rm, 1,4). Assim, demonstra-se como o uso da palavra de sentido metafórico, com o desenvolvimento do Cristianismo, passa a ter a conotação exclusivista a Jesus.

Geza Vermes, citado por Hick (2000, p. 63), sustenta que no mundo judeu a expressão Filho de Deus sempre foi entendida metaforicamente e que jamais implicaria na possibilidade de participação da natureza divina. Segundo ele, se a teologia cristã tivesse se desenvolvido no mundo hebreu, e não no mundo grego, ela não teria produzido um conceito de encarnação como o desenvolvido na tradição da Igreja na sua forma literal.

A denominação grega *Christos* era a tradução do hebraico *Messiah*, que significa ungido, qualificação que se referia aos reis e que não tinha qualquer sentido de divindade. E no contexto do Cristianismo primitivo, Jesus foi considerado como o novo ungido de Deus da casa real de Davi, que em sua segunda vinda viria trazer o grande Dia do Senhor. Com decorrer dos tempos, a Igreja primitiva foi pouco a pouco interpretando o *Christos* como Filho de Deus, no seu sentido trinitário, do Deus Filho (HICK, 2000, p. 16).

Com o crescimento da Igreja cristã, aliada a sua institucionalização e sua presença no mundo greco-romano, eram necessárias mostrar de maneira clara os fundamentos de sua fé. No contexto do mundo grego era necessário explicá-los no parâmetro filosófico grego. Ademais, o novo império cristão que surgia com a ascensão de Constantino precisava de crenças unitárias.

Constantino convoca em 325 e.C o Concílio de Nicéia (hoje cidade de Iznik, Turquia) onde se assume a linguagem conceitual grega e o termo *ousia*, declarando-se Jesus como “*homoousios toi patri*” (da mesma substância do Pai). Desta forma, o termo Filho de Deus, de conteúdo metafórico no mundo judeu, passa a ter uma concepção do

Deus Filho da Trindade, com profundas conotações políticas, já que na antiguidade os soberanos eram considerados filhos de Deus na terra. Constantino, assim, passa a ser considerado Vice-rei de Deus na terra.

Essa declaração cristológica teve duas implicações: em primeiro lugar, consolidou em termos intelectuais a importância espiritual de Jesus Cristo para os Cristãos; em segundo lugar, representou um grande desafio aos conceitos simplistas acerca de Deus. Isso porque se Jesus é reconhecido como “sendo da mesma substância de Deus”, então toda a doutrina de Deus precisava ser reconsiderada à luz dessa crença.

Calcedônia (451 e.C) foi o concílio que confirmou as decisões tomadas no Concílio de Nicéia e respondeu a novas polêmicas a respeito da humanidade de Cristo, que haviam surgido posteriormente. Antes do acordo teológico celebrado em Nicéia (325 e.C) e Calcedônia (451 e.C), a linguagem cristã que confere a Jesus o título de Senhor, Filho de Deus e Deus, parece que tinha uma conotação devocional ou litúrgica e não um exercício de formulação teológica precisa.

No entanto, dentro de um contexto teológico, a palavra encarnação começou a ser designada como termo técnico com a tendência de enfatizar a divindade de Cristo e de interpretá-la no sentido do “verbo que se fez carne” (Jo 1,14). Ele era literalmente (não metaforicamente) Deus e literalmente (não metaforicamente) humano. Os termos utilizados pelo Concílio de Calcedônia foram *hypostasis* (ser) e *physis* (natureza). Quando a Igreja se espalhou pelo mundo pagão e o Cristianismo triunfou no Império Romano, suas crenças foram remodeladas ao padrão do pensamento grego, que na época constituía a linguagem intelectual que dava prestígio, e o Filho de Deus numa perspectiva metafórica tornou-se o Deus Filho metafísico, a segunda pessoa de uma Trindade divina, que se encarnou sob o manto de duas naturezas, uma humana e a outra divina. Foi isso em resumo o que foi decidido nos concílios de Nicéia e Calcedônia.

Hick vê a doutrina da encarnação de Jesus como um mito religioso. Ele sugere que se deveria entender a idéia da encarnação divina metaforicamente. Para ele é impossível hoje precisar a natureza do evento da ressurreição de Cristo. As evidências do Novo Testamento além de serem conflitantes e fragmentadas, permitem apenas reconstruções especulativas. Algumas das testemunhas têm problemas em reconhecer Jesus nos relatos do Novo Testamento.

A metáfora da encarnação é bastante familiar em todos os povos, quando se referem aos feitos heroico de determinada personalidade. Por exemplo, em nossa cultura é por demais conhecida o argumento de que Tiradentes encarnou o espírito de independência do povo brasileiro.

No caso da metáfora da encarnação divina, Hick (2000, p. 144) sustenta que é passível de sustentabilidade três modos, em que Jesus era um ser humano sensível à presença de Deus:

1. à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, Deus estava agindo através dele na terra, e estava, neste sentido, “encarnado” na vida de Jesus;
2. à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, ele “encarnava” o ideal de uma vida humana vivida em abertura e em resposta a Deus;
3. à medida que Jesus vivia uma vida de amor autodoador do ágape, ele “encarnava” um amor que é uma reflexão finita do amor divino infinito (HICK, 2000, p. 144)

A concepção da não literalidade da encarnação divina em Jesus Cristo encontra respaldo em dois teólogos citados por Hick, que são Donald Baille, teólogo presbiteriano e Geoffrey Lampe, teólogo anglicano.

Baille sustenta que para compreender a encarnação temos que entendê-la em termos do paradoxo da graça. A essência do paradoxo da graça de Baille é citada por Hick como:

A convicção do cristão de que toda boa coisa nele existente, toda boa coisa que ele faz, de algum modo não é operada por ele mesmo, e sim por Deus. Esta convicção é altamente paradoxal, visto que ao atribuir tudo a Deus ela não ab-roga a personalidade humana nem nega a responsabilidade pessoal. Uma ação humana nunca é mais verdadeira e plenamente pessoal, e o agente nunca se sente mais perfeitamente livre do que naqueles momentos a respeito dos quais ele pode dizer, como cristão, que todo bem nele existente não era seu, mas sim de Deus (HICK, 2000, p. 146).

Baillie utiliza desse conceito do paradoxo da graça na procura do sentido da encarnação de Jesus. Para ele, a sua vida foi autenticamente humana, mas através dele Deus estava em ação na Terra. Assim, a união da graça divina e da ação humana estava atuando de maneira totalizante na vida de Jesus. Jesus, assim, era um ser que respondeu plenamente à graça divina, sendo autêntico no cumprimento da vontade divina.

Conforme enfoca Hick:

Jesus não era, segundo esta concepção, a segunda pessoa de uma Trindade divina que viveu uma vida humana e possuiu duas naturezas, uma divina e outra humana; antes era um homem que respondia totalmente à graça divina e cumpria a vontade de Deus (HICK, 2000, p. 148).

Por outro lado, Geoffrey Lampe apresenta uma cristologia da inspiração. Segundo ele, a principal atividade de Deus em relação à humanidade é a inspiração. Utilizando-se da concepção adotada por alguns padres gregos da Igreja, que entendem que a criação do homem é gradual, por meio de sua liberdade, a partir de um estágio inicial de maturidade no rumo à semelhança finita de Deus (HICK, 2002, p. 149). Lampe assegura que o Espírito transforma a pessoa naquilo que ela não era, sendo contínua a transformação, e chega a afirmar que Deus sempre encarnou em todas as criaturas. Segundo essa concepção, Deus sempre foi presente e se encarnou inspirando os seres humanos a abrir-se de forma plena à presença divina e responder em suas vidas ao propósito divino. Jesus foi a encarnação dessa abertura total para Deus. Humano mais plenamente aberto ao Pai e revelando a sua presença entre nós.

Para Hick (2002, p. 149) este “tipo de cristologia da inspiração ou do paradoxo da graça parece-me uma boa interpretação do significado religioso de Jesus, expresso adequadamente pela metáfora da encarnação divina”.

Se pelas teologias de Baillie e Lampe, a vida de Jesus é um exemplo especial da fusão da graça/inspiração divina e da liberdade do ser humano que ocorre em toda autêntica resposta e obediência humana a Deus, é de se perguntar se o exemplo de Jesus é particular ou pode ser comparado com a manifestação do Logos em outros grandes líderes do pensamento religioso mundial como Lao Tse, Buda, Zoroastro, Mohammed, Madre Teresa de Calcutá, Irmã Dulce, Francisco Cândido Xavier, etc.

Orígenes citado por Mcgrath (2007, p. 61) ilustra a idéia de compartilhamento das propriedades do Logos por Jesus, apresentando a seguinte alegoria:

Se um pedaço de ferro é mantido constantemente no fogo, absorve o calor do mesmo pelos seus poros e veios. Se o fogo for contínuo e o ferro não for removido, este se converte inteiramente no outro. Da mesma maneira, a alma que se encontra constantemente no logos e Sabedoria de Deus é

Deus em tudo que faz, sente e compreende (MCGRATH, 2007, p. 61).

Essa alegoria de Orígenes pode muito bem ser aplicada à natureza de Jesus. Ele estava tão profundamente ligado a Deus que o seu psiquismo era do próprio Deus.

Por outro lado, citando a *Summa Theologiae* de São Tomás de Aquino²¹, Hick (2005, p. 122) sustenta que este defendeu a possibilidade de uma pluralidade de encarnações divinas. Ele, no entanto, ressalta que nessa idéia de encarnações plurais nunca nenhum teólogo insistiu, preferindo dar uma conotação menos dramática de que a atividade universal do Espírito Santo é que inspira as grandes figuras religiosas de outras tradições, na medida de suas aberturas para o sagrado.

O pensamento filosófico de John Hick tem o escopo de conciliar a Epifania de Jesus como Filho de Deus, com as outras concepções de fé expressas nas grandes religiões do mundo.

2.2 Da concepção metafórica da encarnação de Jesus Cristo

Hick não aceita a supremacia de nenhuma religião sobre outra, conseqüentemente para ele é difícil, senão impossível, reconhecer Jesus Cristo como Filho de Deus nos termos literais defendidos pela ortodoxia cristã, mas de forma metafórica. Por isso mesmo, se fazia necessário o compreender de outra maneira. Hick sustenta que o Homem-Jesus não advogou que ele era Deus ou o Deus-Filho, a segunda pessoa da Trindade. A sua consciência era a de um profeta enviado por Deus, alguém que cindiu o lado escuro da sociedade e das criaturas, iluminando as consciências com propostas de libertação, pelo conhecimento da verdade espiritual e integração nos postulados da fraternidade, caridade e amor.

Segundo ressalta Hick,

devemos tentar responder à tarefa extremamente difícil de calar as vozes dos antigos Patriarcas, dos concílios e dos sistematizadores do dogma ao longo dos séculos para que não abafem as vozes mais antigas no caso destas estarem

²¹Hick se refere a Parte II a, Q, 3-4 da *Summa Theologiae*,

dizendo algo diferente, no caso de terem tido a intenção de falar aos seus ouvintes com uma ênfase diferente. E no mundo de Jesus, referir-se a ele como “Filho de Deus” não significava que fosse literalmente filho de Deus, com o esperma divino entrando no óvulo de sua mãe na concepção – embora a história do nascimento a partir de uma virgem em Mateus e Lucas chegue, ao menos para o leitor moderno, perigosamente bem perto disso. O termo “Filho de deus” não era entendido literalmente, mas uma metáfora, para indicar que era alguém próximo de Deus. Foi somente mais tarde, no contexto diferente do mundo gentio, que a metáfora bem conhecida foi transformada numa doutrina metafísica (HICK, 2005, p. 129).

A deificação de Jesus Cristo no paradigma da igreja tradicional cria serias implicações prejudiciais ao relacionamento dos cristãos com outras expressões de fé, além de demonstrarem ser extremamente propícias a legitimar terríveis injustiças e crueldades humanas.

John Hick (2000, p. 111) aponta os principais abusos ou efeitos colaterais históricos, cujo substrato ideológico foi a doutrina da divindade de Jesus e conseqüentemente da encarnação divina:

1. Antissemitismo - exacerbado pela disputa entre judeus e cristãos sobre a identidade messiânica de Jesus. É fato histórico que os judeus não executaram Jesus e sim seus governantes romanos, que viram em Jesus uma ameaça política potencial. Os evangelhos foram escritos num período de tensão entre a Igreja e a Sinagoga, e a comunidade cristã gentia imputou aos judeus pelo deicídio. A acusação de deicídio somente foi anulada pela Igreja Católica em 1965, no Concílio Vaticano II (HICK, 2000, p. 112-113).

2. Exploração imperialista do ocidente do século XV ao XIX. “Essa exploração maciça dos povos do Terceiro Mundo pelas nações tecnologicamente mais poderosas do Primeiro Mundo foi justificada como um dever, como uma aceitação do ‘fardo do homem branco’, como sua vocação de assumir o controle dos continentes atrasados para que estes pudessem se beneficiar do Evangelho salvífico de Cristo e das bênçãos da civilização ocidental” (HICK, 2000, p. 115).

3. Subordinação social das mulheres. No que pese Jesus ter sido sinceramente simpático à causa das mulheres, a Igreja como um todo adotou uma atitude patriarcal, sob o fundamento de que se o Deus Filho, sendo homem, se encarnou como um homem, e não como uma mulher, somente os homens poderiam ser representantes sacerdotais

de Deus na terra (HICK, 2000, p. 118).

4. A relação entre os cristãos têm sido de arrogância, desprezo, condenação e hostilidades com as práticas religiosas não-cristãs. “O movimento missionário que foi levado pela expansão imperial do Ocidente em geral considerava o hinduísmo, o budismo, o islamismo, o taoísmo, o sikhismo e a religião primitiva africana como áreas de escuridão espiritual das quais as almas deveriam ser resgatadas pela conversão” (HICK, 2000, p. 119).

Assim, se o dogma da divindade de Jesus tivesse uma outra conotação e deixasse de ser compreendida em sua vertente literal e passasse a ser lida como um discurso metafórico remover-se-iam barreiras de uma parcela da humanidade, a cristã, com as outras vertentes de fé.

A literalidade da deificação de Jesus Cristo tem levado a um mal-estar nas relações com as outras expressões de fé do mundo, levando a conflitos que jamais seriam corroborados pela mensagem cristã. Por isso, grandes teólogos procuram, no diálogo inter-religioso, a expressão do mais puro sentimento de solidariedade entre os povos.

John Hick vê no pluralismo religioso o caminho na busca do Real. O Real é a fonte e o fundamento de tudo, estando além dos sistemas particulares das expressões religiosas. Os diversos campos religiosos tornam-se contextos de salvação/libertação à medida em que sintonizam com o Real. O Real é o inacessível, a acessibilidade é dada pela expressão religiosa. Não há como acessar o Real nem atribuir-lhe qualidades próprias. Do Real não se pode dizer que é pessoal ou impessoal, único ou plúrimo, consciente ou inconsciente. O Real em si é inacessível, fora do alcance intelectual. Entretanto, o Real é como o Sol, vem parcialmente apreendido pelas diversas expressões de fé.

Uma expressão de fé não pode identificar o Real como um objeto intencional de sua fé em detrimento dos outros pensamentos religiosos, portanto deve apelar no propósito de distinguir entre o Real como em si mesmo e o Real como é pensado e experimentado nas tradições religiosas.

Citando Immanuel Kant, Hick (2005, p. 54) sustenta que a percepção do Real não é um registro norteado pela passividade do que está fora, mas é um processo ativo de selecionar, agrupar, relacionar, extrapolar, e dotar de significado esse Real por meio de nossos conceitos humanos. Assim, deve-se distinguir entre o universo numênico, o mundo

como existe em sua imperceptibilidade, e o mundo fenomênico, o mundo percebido humanamente, como ato de percepção.

Nessa perspectiva, Hick vai sustentar que devemos aceitar a própria tradição de fé como uma resposta válida, entre outras respostas, legitimamente válidas, vivendo-a como sendo a parte do Real que a Divindade se revelou. Para ele,

cada tradição irá continuar a existir em sua particularidade concreta enquanto sua própria resposta única ao Real. Conforme diminui o sentimento de rivalidade, todas participarão cada vez mais do diálogo inter-religioso, afetando-se mutuamente, e, em consequência de mudanças graduais, cada qual influenciando e sendo influenciada pelas outras.[...]Por outro lado, porém, faz uma grande diferença para algumas delas, pois, chegando a entender-se como uma entre várias e diferentes respostas humanas válidas ao Real, cada qual irá gradualmente diminuir a ênfase naquele aspecto de sua doutrina que implica sua própria superioridade singular (HICK, 2005, p. 55).

Por outro lado, ninguém pode negar que as grandes religiões que se expressam nesse planeta, Budismo, Confucionismo, Hinduísmo, Islamismo, Jainismo, Zoroastrismo, contém idéias equivalentes de amor, paz, compaixão, tendo como objetivo beneficiar a humanidade por meio das práticas espirituais.

Por exemplo, o conceito de paz está presente em todas as grandes tradições religiosas.

No Cristianismo, o conceito da paz ocupa um lugar de destaque na teologia cristã. No sermão do monte, Jesus enaltece os promotores da paz, afirmando: “Felizes os que agem em prol da paz; eles serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9). Quando determinou que seus discípulos propagassem o evangelho, Jesus os instruiu dizendo que: “Em qualquer casa onde entrardes, dizei primeiramente: paz a esta casa”(Lc, 10,5). Jesus saudava seus discípulos com a frase “Eu vos deixo a paz, eu vos dou a minha paz” (Jo 14,27).

No Islamismo, a palavra paz é um dos Noventa e Nove Nomes de Deus (ARINZE, 2003, p. 32). Para os muçulmanos o próprio Alcorão é a paz (Surata 97,5). Os muçulmanos acreditam que a saudação da paz é o cumprimento com que são recebidos os bem aventurados quando entram no paraíso.

Fazendo-se uma leitura dos livros sagrados de todas as religiões o conceito de paz estará presente, conseqüentemente esta é uma resposta autêntica ao Real.

Uma resposta é considerada autêntica ao Real quando se faz presente na maioria das expressões de fé. São consideradas respostas autênticas, o amor, a caridade, o amor ao próximo, etc.

É importante frisar que para Hick, a idéia de que cada expressão de fé é uma resposta ao Real, e que cada uma delas faz parte do contexto salvífico da humanidade, não significa que são ou dizem a mesma coisa. O pluralismo religioso reconhecido por Hick entende com realidades diferentes de experimentar o Real. Seu resultado prático não é

uma nova religião global, a mesma para todas as pessoas, mas que os adeptos de cada uma das religiões mundiais existentes deveriam responder tão plenamente quanto possível ao Real, ao Último, cada qual a seu próprio modo, por meio de uma vivência devota da sua própria tradição. Neste ponto, portanto, o pluralismo religioso deixa as diferentes tradições exatamente como são: reconhecidas, respeitadas e afirmadas como contextos autênticos de salvação/libertação, cada qual com seu respectivo caráter único e com suas particularidades históricas (HICK, 2005, p. 69).

Assim, os diversos sistemas de fé são amorosamente rebaixados da condição de detentores da verdade universal e única, à circunstância de uma verdade local, somente válida dentro de sua própria tradição religiosa. As diferentes expressões de fé são manifestações de uma parte do Real. Dizem respeito a diferentes realidades fenomênicas que são muitas vezes conflitantes, daí a necessidade de seu rebaixamento para um entendimento de algo que esteja situado além das percepções conceituais humanas. Hick faz referência a Gregório de Nissa que afirmava que:

É impossível apreender (Deus) por meio de qualquer termo, ou qualquer idéia, ou qualquer outro expediente da nossa apreensão, de sorte que Ele permanece não só além do alcance da inteligência humana, mas também além da inteligência angelical e de toda inteligência supra mundana, impensável, impronunciável e acima de toda expressão em palavras (HICK, 2005, p. 88).

Nesta perspectiva, todas as expressões de fé são verdadeiras. Aliás, diversos teólogos, de diferentes ramos do Cristianismo, têm apontado nessa direção. As

diferentes expressões de fé se referem à mesma Realidade Última de salvação, remissão, iluminação, sabedoria, despertar, libertação, etc, sugerindo uma fonte comum de transformação salvífica. A hipótese mais verossímil seria aquela de um único fundamento último de toda a concepção salvífica do ser humano, e não a hipótese que ventila uma pluralidade de fundamentos desse tipo.

Schillebeeckx, citado por Teixeira sustenta que “há mais verdade (religiosa) em todas as religiões no seu conjunto do que uma única religião, o que também vale para o Cristianismo” (TEIXEIRA, 1997, p.144). Geffré citado por Teixeira é enfático quando se posiciona de que, se as diversas tradições religiosas têm seu lugar no interior do projeto salvífico de Deus, isto quer dizer que existe mais verdade religiosa na soma de todas as religiões do que numa religião separada, inclusive o próprio Cristianismo (TEIXEIRA, 1998, p. 57).

O Concílio Vaticano II repeliu a doutrina secular de que “fora da Igreja não haveria salvação”, ao afirmar que existe salvação fora da Igreja visível e da redenção conferida pela morte e ressurreição de Jesus. Conforme Dupuis (1993, p. 79), o Concílio Vaticano II não considerou a vontade salvífica de Deus para todos, como uma possibilidade teórica, mas como uma verdade concreta, presente para todos os homens e mulheres de boa vontade.

O Vaticano II é o primeiro concílio a falar de modo positivo das outras religiões. Reconhece os elementos positivos não só nos indivíduos pertencentes a essas tradições, como também nas próprias tradições. Fala de “elementos de verdade e de graça” (AG, 9), de ‘sementes do Verbo’ (AG, 11,15), de ‘raios dessa verdade que ilumina todos os homens (NA, 2) e que estão neles escondidos’ (DUPUIS, 1993, p. 80).

Hick sustenta que os principais objetos ou conteúdos das experiências religiosas - Adonai, Trindade Santa, Allah, Trindade Hindu, Nirvana, Tao, e assim sucessivamente - são meras manifestações da consciência humana daquilo que é o Real. Essa manifestação da consciência é parcial, já que a natureza humana é muito frágil para compreender o transcendente. As questões escatológicas situam-se nesse horizonte cinzento que o ser humano ainda não tem acesso para desvendar. Ele diz que seria bom aplicar a tais questões o princípio de Buda, que ensinou que há uma série de questões indeterminadas.

Recusava-se ele a responder questões desta natureza, argumentando que são questões adiáforas, as quais não precisamos conhecê-las para atingir a libertação. Ao contrário, as brigas ideológicas religiosas mais servem para nos desviar do essencial, a libertação/salvação, do que nos levar a ela (HICK, 2005, p. 104). Não que as questões transcendentais dos vários credos não tenham importância, mas o fato é que, não temos conhecimentos seguros ou provas empíricas, portanto, é temerário dizer que a salvação depende da aceitação desta ou daquela doutrina ou dogma, ou que devemos brigar por tais questões.

A função de qualquer religião deve ser um instrumento facilitador da salvação/libertação de uma maneira particular de conhecer o Real.

Para Hick o Cristianismo é uma religião, como as outras grandes religiões do planeta, que produz uma transformação no ser humano nessa busca para o Real. Não é nem superior nem inferior às outras expressões de fé. O Cristianismo não é o único e exclusivo caminho da salvação, mas um entre vários.

Esses diferentes caminhos de fé levam para um centramento no Real, já que a salvação/iluminação se refere a uma transformação da vida humana e esta ocorre em várias culturas e em muitas experiências religiosas autênticas.

No Cristianismo, tal transformação é uma conversão – para usar a linguagem de Santo Agostinho – de um coração curvado sobre si mesmo para um coração aberto e responsivo ao amor de Deus; no Islã, é a vida vivida na segurança e plenitude de uma completa submissão a Deus; no Hinduísmo teísta, é um fervoroso doar-se a Shiva ou a Vishnu encarnado como Krishna, ou alguma outra figura divina, todas percebidas pelos hindus instruídos como manifestação da Realidade Última do Brahman; no Hinduísmo advaítico, é uma transcendência do ego finito dentro da consciência infinita de Brahman; no budismo theravada, a transformação é a descoberta da não-substancialidade do eu, a qual acarreta uma perda do ponto de vista egóico e uma transformação nirvânica da consciência; e, no desenvolvimento da linha mahayana do budismo, é igualmente uma transcendência do ponto de vista egóico que culmina na descoberta de que o processo de samsara (a vida humana comum com todas as suas dores e sofrimento), quando experimentado de forma completamente descentrada no eu, é idêntico ao nirvana (HICK, 2005, p. 145).

O Real estará presente onde quer que haja um compromisso com a luta do ser humano para a sua libertação. Quer nos movimentos sociais de libertação de origem religiosa, como a teologia de libertação cristã ou islâmica, quer nos movimentos de libertação seculares de cunho marxista.

O Cristianismo tradicional exclusivista está sendo desafiado, nos dias de hoje, por ter uma visão muito limitada, que somente é capaz de reconhecer a iluminação/salvação do ser humano subordinando-o ao esquema do seu pensamento, como se os cristãos fossem moral e espiritualmente superiores aos judeus, muçulmanos, budistas, hindus e a todos os povos e tradições que foram obrigados a renunciar aos seus Deuses na colonização europeia na América e na África.

É verdade também que outras tradições religiosas reivindicam igualmente, mesmo que de maneira menos obstinada, a superioridade de suas crenças. Os judeus se arvoram dizer serem o povo escolhido de Deus. Os muçulmanos declaram ser detentores da última e verdadeira revelação de Deus. Os Budistas expressam que o dharma é o único caminho que conduz à felicidade, já que quando se o rejeita é porque não se compreende a verdade. No entanto, dentro de cada uma destas tradições existem elementos que seus seguidores podem utilizar no sentido de mitigar esses conceitos religiosos ultrapassados.

No Cristianismo, pode-se desenvolver uma teologia centrada na idéia do Logos universal que se manifesta em todas as expressões de fé. No mundo muçulmano, o Divino Alcorão não só sustenta serem os judeus e os cristãos os “Povos do Livro”, mas também assegura que Allah se revelou tanto “a alguns mensageiros, que te mencionamos, e outros, que não te mencionamos” (Sura 4, 164). A filosofia islâmica também inclui a noção de um Livro Celeste (al-Qur'an al-takwini) que contém tanto o Alcorão revelado (al-Qur'an al-taawini) como as escrituras e os arquétipos de todas as outras tradições religiosas. Quando se dirige o pensamento para a tradição hindu, a atenção volta-se geralmente para a doutrina vedantina de Atman e Maya, o mundo sendo considerado não como realidade absoluta, mas como um véu que encobre o Eu Supremo. O hinduísmo chegou a incluir diversos fundadores de religiões orientais como encarnação do seu Deus, Vishnu. Krishna, a oitava encarnação de Vishnu, aparece no Bhagavad Gita como o cocheiro de Arjuna, jovem príncipe a quem ensina a viver em harmonia com o Karma. Em seguida Vishnu

encarna como Buda, o nono avatar: é uma tentativa de integrar a heterodoxia budista no hinduísmo, o que demonstra a abertura, pluralidade e tolerância da religião hindu.

É preciso ressaltar que as doutrinas religiosas não são verdades absolutas e eternas. Todos são ensinamentos relativos, pois as palavras não podem descrever e conceituar o Absoluto. São como sinais de trânsito apontando o caminho para a Verdade, mas não é a própria Verdade. Os ensinamentos religiosos auxiliam as pessoas a mover-se, em estágios, com vistas à meta da iluminação/salvação. Por vivermos na dimensão humana limitada, a tendência é colocarmos tudo em uma caixa limitada, inclusive os grandes mestres de todas as grandes religiões.

O Cristianismo, por exemplo, sempre coloca a mensagem de Jesus dentro de um esquema fechado, quando os evangelhos testemunham que Jesus disse que tinha muitas outras coisas para contar e que Deus enviaria o Consolador para ensinar todas as coisas²². Jesus nunca demonstrou ter ensinado tudo. Nem sequer disse: "meu ensinamento é esse e é diferente dos outros". De igual modo, os outros grandes líderes religiosos também não afirmaram serem detentores da verdade absoluta.

Daí porque o projeto de converter o mundo ao Cristianismo, ou ao islamismo, ou qualquer outra expressão religiosa, é um completo engano, considerando do ponto de vista do pluralismo religioso. Tanto o Evangelho de Jesus, como a mensagem corânica islâmica ou os dharmas budistas, são mensagens universais, e todas deveriam estar disponíveis nos diversos idiomas e dialetos do mundo.

Hick sugere que as missões de conversão dos diversos cultos espalhadas pelo mundo, deveriam ser desativadas e encorajadas à “tradução e a distribuição das Sagradas Escrituras e dos escritos secundários de cada tradição, difundindo também conhecimentos acurados sobre elas” (HICK, 2005, p. 159). Essa perspectiva de acolher o sistema religioso do outro deve partir do sistema oficial de cada religião, já que cada expressão de fé é capaz de passar por modificações necessárias em suas próprias teologias; mas isto somente pode se realizar dentro das próprias tradições e por seus próprios pensadores. Aos cristãos, não cabe dizer aos muçulmanos ou budistas como devem desenvolver, em suas tradições, esse novo paradigma e vice-versa.

²²Jo 14,26

Se o caráter absoluto das religiões fosse mitigado pela percepção de que cada expressão de fé é somente uma voz entre outras, uma entre as várias possibilidades humanas válidas ao Divino, a religião deixaria de ser uma força divisível no mundo e passaria a ser uma força propulsora da paz.

Certa vez, Buda advertiu os discípulos sobre o dogmatismo doutrinário, dizendo que a doutrina se assemelha à jangada; deve ser considerada não como um fim, mas como um meio; da mesma forma, a jangada é um meio para atravessar, mas não para se apegar. Buda ensinou que estar apegado a uma coisa, "sob um ponto de vista", e desprezar outras coisas, "outros pontos de vista", chama-se vínculo.

A parábola de Buda que ilustra muito bem a necessidade de combater o dogmatismo religioso é a seguinte:

Certa vez, Buda explicou a seus discípulos a doutrina de causa e efeito, e eles disseram que a viam e a compreendiam claramente.

Então disse:

— Ó bhikkhus, esse ensinamento, que compreendeis de uma maneira tão pura e clara, se vos apegais a ele e o guardais como a um tesouro, então não compreendeis que o ensinamento é semelhante a uma jangada que é feita para um determinado fim, e não para ser continuamente carregada às costas.

E, assim, deu o seguinte exemplo:

— Um homem, viajando, chega à margem perigosa e assustadora de um rio de vasta extensão de água. Então vê que a outra margem é segura e livre de perigo. Pensa: "Esta extensão de água é vasta e esta margem é perigosa, aquela é segura e livre de perigo. Não há embarcação nem ponte com que eu possa atravessar. Acho que seria bom juntar troncos, ramos e folhas e fazer uma jangada com a qual, impulsionada por minhas mãos e meus pés, passe com segurança à outra margem." Então esse homem executa o que imagina, utilizando-se de suas mãos e seus pés, e passa para a margem oposta sem perigo. Tendo alcançado a margem oposta, ele pensa: "Esta jangada me foi muito útil e me permitiu chegar a esta margem. Seria bom carregá-la à cabeça ou às costas onde quer que eu vá."

— Que pensais, bhikkhus? Procedendo dessa forma, esse homem agiria adequadamente em relação à jangada?

— Não, Senhor! — responderam os bhikkhus.

— Como agiria ele adequadamente em relação à jangada? Tendo atravessado para a outra margem, esse homem deveria pensar: 'Esta jangada me foi de grande auxílio e graças a ela cheguei com segurança; agora seria bom que eu a

abandonasse à sua sorte e seguisse o meu caminho livremente' (SILVA e HOMENKO, 1980, p. 30).

Assim, Buda lembra aos seus discípulos que se deve combater o dogmatismo excessivo. A jangada é um meio para atravessar, mas não para se apegar, assim o dharma ou o evangelho, em linguagem cristã, tem por escopo ser passado adiante, e não ser retido. O dharma, o evangelho, as suratas são formulações humanas a respeito daquilo que transcende a linguagem e o pensamento humanos e sua idéia básica é de não serem absolutas e eternas. São idéias humanas que auxiliam a pessoa na direção da libertação/salvação.

2.3 Da importância das Teologias de Hick e Spong para o diálogo inter-religioso

A importância das teologias de John Hick e John Spong para o diálogo inter-religioso é que eles desafiam os dogmas. Eles não pretendem que nenhuma das idéias básicas do Cristianismo sejam abandonadas, mas compreendidas sob um outro viés, o viés da metáfora. Com base em estudos bíblicos contemporâneos, eles têm demonstrado que o Jesus histórico nunca reivindicou para si ser a encarnação divina. Que as doutrinas da Encarnação, Trindade e Ressurreição desvirtuaram o sentido original do evangelho de Jesus, a ponto de criar um exclusivismo da salvação/libertação. Eles entendem que as outras expressões de fé são tão legítimas quanto o Cristianismo; que a Igreja comete um grande erro ao adotar os principais dogmas cristãos no sentido literal, em vez do sentido metafórico; que, em termos da teologia moderna, a encarnação divina na vida humana deve ser vista como algo que acontece sempre: Jesus não foi o único detentor da vontade de Deus. Que a vida de Jesus deve ser vista como uma ocasião notável da encarnação divina, mas a Igreja que adota uma visão pluralista deve fomentar o culto dirigido a Deus, e não a Jesus, Maria ou aos Santos. No momento em que se possam ver as outras tradições como respostas humanas diferentes, mas legitimamente válidas, se promoverá à paz e o cumprimento da mensagem libertadora dos grandes homens que vieram até nós, mostrar o sentido do Real, nas mensagens libertadoras de Jesus, Khrisna, Mohammad, Buda, etc.

3. REFLETINDO O ISLÃ À LUZ DA MODERNA HERMENÊUTICA

Desde os atentados terroristas que causaram a destruição das duas torres gêmeas do World Trade Center, no sul da ilha de Manhattan, em Nova York, de parte do Pentágono, bem como a queda de diversos aviões nos EUA, no dia 11 de setembro de 2001, o islamismo está na ordem do dia, estando presente nos grandes meios de informações do mundo e, conseqüentemente, havendo por parte de parcela da opinião pública, um interesse em conhecê-lo.

Este capítulo tem o propósito de fazer uma abordagem da fé muçulmana à luz dos novos pensadores islâmicos, tais como: Mohammed Arkoun, Muhammad Abduh, Amin al-Khuli, Muhammad Ahmad Khalafallâ, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohamed Talbi e Mahmoud Mohamed Taha. Essa abordagem faz lembrar o *aggiornamento* realizado pelo cristianismo através de sua vertente Católica Romana, no Concílio Vaticano II. Esses autores têm uma visão diferente da Revelação Corânica e abrem novas interrogações, preocupando-se em acompanhar nas sociedades em que vivem, novos paradigmas, na compreensão da Revelação do profeta Mohammad. A pretensão deles é reconstruir o patrimônio muçulmano, o Alcorão, à luz dos instrumentos oferecidos pela lingüística, antropologia, semiótica e os estudos comparados das religiões. O propósito do presente capítulo, não é de desvalorizar ou demolir os fundamentos da fé islâmica, mas pelo contrário, permitir que os crentes de todas as religiões compreendam a mensagem libertadora do islã, afastada das manipulações ideológicas e de poder. Todos os autores utilizados na crítica à ortodoxia islâmica são renomados teólogos do moderno islamismo. Procurou-se não utilizar autores desvinculados do islamismo, por se entender que toda reforma religiosa deve partir do interior de cada crença. O capítulo introduz uma resumida história de como ocorreu a Revelação Corânica, passa pelas abordagens modernas do Alcorão e por fim reexamina a Sharia – a lei islâmica – à luz da leitura vetorial de Mohamed Talbi e da leitura evolutiva de Mahmoud Taha.

3.1 Das origens do islamismo

O islamismo é uma das grandes religiões do planeta, mas pouco conhecida no mundo ocidental. Tem a sua origem derivada da palavra islã que na língua árabe significa submissão, obediência. A religião islâmica conseqüentemente é uma das poucas religiões que não traz na origem do seu nome, o do seu fundador ou do lugar de origem do povo que a professa. Diferentemente do cristianismo, budismo, zoroastrismo que trazem a marca do seu fundador no nome da crença (Jesus Cristo, Buda, Zoroastro), ou o nome da tribo de origem no caso do Judaísmo (tribo de judá), o islamismo goza da particularidade de não estar associada a nenhum homem ou povo em particular. Segundo os muçulmanos, a palavra islã não implica relação desta natureza porque não é propriedade de nenhuma pessoa, nem nenhum povo ou país em particular. Portanto, é uma religião de caráter universalista que tem como escopo suscitar e cultivar no homem da atualidade, a atitude de obediência aos preceitos e valores éticos de seu livro sagrado denominado de Alcorão.

Segundo registra Isabelle, o Islã é uma religião revelada por Deus “a todos os profetas e mensageiros desde o primeiro homem Adão até o último mensageiro Muhammad” (ISBELLE, 2008, p. 1). O islamismo é uma religião monoteísta fundada por Mohammad, cujo nome completo seria Abulqasim Mohammad Ibn Abdullah Ibn Abd Al-Muttalib Ibn Hashim (DAMIÃO, 2003, p. 310).

Mohammad teria nascido na cidade de Meca no ano de 570 e.C, filho de Add Allah, pertencente ao clã de Hashim, um dos ramos da tribo dos coraixitas, que dominava a vida política, econômica e social de Meca. A tribo dos coraixitas era dividida em dois clãs, o dos hachemitas e os omíadas, os quais ocupavam as principais posições da comunidade, porém os hachemitas foram pouco a pouco perdendo a sua fortuna e influência. Mohammad teve uma infância pobre e seu pai morreu dois meses antes de seu nascimento e sua mãe chamada Amina morreu quando ele tinha seis anos. O pequeno Mohammad foi entregue ao avô paterno, chamado Abd al-Muttalib e posteriormente ao seu tio Abu Talib, aos cuidados de uma nômade beduína chamada Halima, nos arredores de Meca.

Conta a tradição que quando Mohammad tinha doze anos de idade teria encontrado um cristão de nome Bahira, na cidade Síria de Busra, que o reconheceu como

um grande profeta. Orientalistas cristãos atribuem a Bahira e ao ambiente cultural sírio a influência que levou Mohammad ao monoteísmo.

Fortemente abalado e desgostoso com a idolatria e os vícios da sociedade de Meca, teria, a partir daí começado a encarar a religiosidade desta cidade sob um outro prisma. Aos vinte e cinco anos Mohammad conheceu uma rica viúva de nome Khadija. Khadija tinha cerca de quarenta anos quando despojou Mohammad. No que pese o patriarcalismo da sociedade árabe de então, Khadija exerceu enorme influência em sua vida, sendo sua confidente, conselheira e mais tarde discípula. Mohammad e Khadija permaneceram juntos durante vinte e cinco anos e, enquanto ela viveu, ele não teve outras esposas. Depois da morte de Khadija, Mohammad desposou 10 mulheres e teve outras concubinas. De sua união com Khadija nasceram sete filhos, três meninos e quatro meninas. Destes, apenas a filha do meio, chamada Fátima, era a única sobrevivente após a morte de Mohammad.

No ano de 610 e.C, um acontecimento transformou a vida de Mohammad e mudou os destinos da religiosidade árabe. Com a idade de 40 anos, na sétima noite do Ramadã (nono mês do calendário árabe), ele meditava sozinho em uma caverna, isolado no monte Hira, nas cercanias de Meca e ao alcançar um profundo estado espiritual, disse ter recebido a visita do anjo Gabriel, na forma de um homem que lhe afirmou ser ele o profeta de Deus e o obriga a repetir as palavras, com a ordem: Recita! Surpreendido, Mohammad teria replicado que não era recitador. Ato contínuo o anjo Gabriel teria abraçado Mohammad e apertando-o, teria repetido a ordem: Recita! Mohammad mais uma vez argumentou que não era um kahim, um dos extáticos adivinhos da Arábia que alegavam recitar oráculos inspirados e, outra vez o mensageiro celestial o teria abraçado com toda força, fazendo-o sentir como se todo o ar estivesse espremido para fora do seu corpo, no limite mesmo da sobrevivência e, quando recuperou o fôlego teria o anjo Gabriel lhe determinado de novo Recita! (ikra!²³). No terceiro abraço sufocante, Mohammad conta que as palavras do que ele imaginava ser uma mensagem de Deus jorravam de sua boca. As palavras que jorraram da boca de Mohammad foram “Lê, em nome do teu Senhor que criou. Criou o homem de um coágulo fixante. Lê, que teu Senhor é Generosíssimo, Que

²³ Ikra pode significar lê ou recita, ou proclama em voz alta, conforme os comentário do Alcorão de Samir El Hayek.

ensinou através do cálamo, ensinou ao homem o que este não sabia” (ISBELLE, 2003, p. 4). E esta foi a primeira Surata revelada ao Profeta, denominada de surata “Al ‘Alac” (O coágulo).

Segundo a tradição mística islâmica, o cálamo (caneta), declinado na revelação, corresponde a Alif, a letra inicial do alfabeto árabe. O Alif é o símbolo da Unidade Divina, a primeira manifestação de Deus, a pena com a qual o *Livro do Mundo* foi escrito.

Aterrorizado com o fenômeno religioso acontecido, Mohammad procurou sua esposa Khadija, que a aconselha procurar o primo dela de nome Waraqa Ibn Nawfal, que fora convertido ao Cristianismo e profundo conhecedor das escrituras. Waraqa assegura a Mohammad que ele recebera uma revelação do Deus de Moisés e dos profetas e era um enviado divino para o mundo árabe. Mohammad é convencido de que isto era verdade e começa a pregar o monoteísmo aos coraixitas, trazendo aos poucos uma escritura na língua árabe. A Revelação Corânica foi apresentada aos poucos, linha por linha, versículo por versículo, num período de 23 anos, conforme registra Isabelle (2003, p. 04).

Pace faz uma análise da experiência extática de Mohammad e diz que:

Convém agora refletir com mais vagar sobre a originária experiência extática de Muhammad, porque esta lança luz sobre uma dimensão fundamental da religiosidade islâmica: a procura de um caminho ascético que permita entrar em contato com Deus. Não tanto, por conseguinte, uma técnica de oração ou formas particulares de rito experimentadas por Muhammad e propostas em um segundo de tempo a seus futuros discípulos, mas acima de tudo a experiência do Radicalmente Outro, vivenciada através de estados alterados de consciência que é possível alcançar em condições extremas (na solidão, meditando, mobilizando recursos emotivos, mentais, espirituais, que de ordinário não entram em jogo na vida cotidiana) Um eco de tudo o que acabamos de dizer se pode ouvir em algumas sugestivas suras (capítulos do Alcorão), que provavelmente pertencem à primeira fase de pregação de Muhammade (PACE, 2005, p. 31).

A pregação de Mohammad de início não foi bem sucedida. Nos primeiros anos estava reduzida a um grupo de amigos e parentes, entre estes o seu genro Ali, marido de sua filha Fátima, e Abu Bakr, seu amigo íntimo, que se tornaria mais tarde o primeiro califa do islã.

Pouco a pouco, no entanto, o grupo foi crescendo entre a camada da população marginalizada de riqueza e poder e passou a incomodar setores dominantes da sociedade tribal dos coraixitas, que controlavam o comércio e a política da cidade de Meca à custa dos lucros auferidos pelo movimento de peregrinos em direção à Caaba.

No ano de 617 d.C, morre a sua esposa Khadija e um ano mais tarde Mohammad disse ter tido uma experiência mística, a ascensão ao paraíso (mi'raj). Sempre guiado pelo anjo Gabriel afirmou ter atravessado as diversas esferas que compõem o Paraíso, recebendo instruções de anjos e profetas, até se encontrar sozinho na presença de Deus.

No ano de 622 e.C, pouco mais de uma década após o início de sua jornada profética, a sociedade de Meca encontrava-se profundamente dividida. As hostilidades à pregação de Mohammad manifestavam-se de todas as partes. Os principais líderes dos coraixitas se reuniram com o propósito de decidir o que fazer para acabar com a vida de Mohammad. O tio de Mohammad, chamado Abu Lahad, ausentou-se propositalmente da assembléia, deixando seus inimigos livres para agir. Coube a Abul Hakam a proposta vencedora de se desfazer de Mohammad. A proposta vencedora consistia de que cada clã da tribo designasse um jovem forte para que em um momento oportuno desferisse uma punhalada mortal no profeta e, assim, segundo os costumes tribais, não havendo um único agressor em quem se vingar, o clã da vítima seria reparado exclusivamente em dinheiro.

Mohammad foi alertado da conspiração e deixou Meca. Diz a tradição que o anjo Gabriel o avisou de toda a trama. Primeiro ele foi a Abissínia, onde gozava da proteção do imperador cristão chamado Al-Nagáchi e depois ao Oásis de Yathrib, cujos dirigentes haviam aderido ao Islã e jurado fidelidade a Mohammad: este fato ocorreu no dia 24 de setembro de 622 e.C. A partir daí a cidade de Yathrib passa a se chamar Medina, ou seja, a *Cidade do Profeta*. O início da fuga ou da emigração será denominado hégira e marcará o início do calendário lunar muçulmano, com início no dia 16 de julho de 622 e.C.

É importante frisar que quando Mohammad deixara Meca já havia tido suas mais expressivas experiências místicas e transmitido os fundamentos do Islã.

Foram oito longos anos de guerra entre os partidários de Mohammad e os habitantes de Meca. Uma luta prolongada, com vitórias e derrotas, perdas

contemporizados e represálias sangrentas. Em todo esse processo destacou-se a visão estratégica de Mohammad que, mesmo fazendo concessões ao adversário, acabou tirando proveito delas para fortalecer a sua posição. No ano de 630 e.C, ele avançou sobre Meca com um exército de aproximadamente dez mil homens. Meca rendeu-se sem combater.

Entrando, em Meca, Mohammad circundou a Caaba e destruiu pessoalmente cada um dos 360 deuses, enquanto recitava versículos do Alcorão. Com a conquista de Meca, novos princípios políticos e religiosos são impostos por Mohammad. E, com posteriores vitórias militares e diversas alianças estipuladas com tribos originárias das diferentes regiões da Arábia, ele consolida e fortalece o islã. A comunidade dos muçulmanos é baseada no princípio da igualdade e submetida às leis do Alcorão.

É fundamental na teologia islâmica o monoteísmo. A proclamação de fé de que “o único Deus é Allah e Mohammad o seu profeta” é a senha para se tornar muçulmano. Basta proclamá-la para se tornar muçulmano. Os muçulmanos censuram o cristianismo por admitir a Santíssima Trindade e os santos, o que levaria a um politeísmo, já que para a teologia islâmica Deus não engendra nem é engendrado (HADDAD, 1994, p. 9). A primeira parte da profissão de fé islâmica “só Deus é Deus”, é o movimento do homem para o divino, do exterior para o interior. Distingue o Real (Deus) de tudo o que é irreal, isto é, de tudo o que é visto ou concebido fora de sua relação com Deus. Nada poderia ser real que não fosse divino (GARAUDY, 1981, p. 213). A segunda parte da profissão de fé, “Mohammad é seu profeta” se caracteriza como um movimento de reação de Deus para os homens mediante seu mensageiro Mohammad.

O Corão desempenha assim, na revelação muçulmana, o mesmo papel de Jesus de Nazaré nos Evangelhos: é Deus que se comunica aos homens, vindo a eles para ligá-los a seu princípio. Maomé personifica a criação inteira e é de se notar que a mesma palavra *ayat* significa tanto os versículos do Corão, palavra de Deus, quanto as coisas, porque cada uma é igualmente um sinal do alfabeto divino, uma linguagem que Deus usa conosco (GARAUDY, 1981, p. 214).

3.2 Dos cinco pilares da fé islâmica

A fé islâmica é relativamente simples. Não existem sacramentos no sistema de culto apresentado por Mohammad. Existem sim, práticas ou deveres religiosos

de caráter compulsório. Os cinco pilares do islã são: a) a recitação da profissão de fé; b) as orações obrigatórias; c) o interesse pelos necessitados (Zakat); d) as práticas de auto-purificação (jejum); e) a peregrinação à Meca para aqueles que tiverem posses (Hajj).

A recitação da profissão de fé, chamada “Chahada”, consiste em declinar em voz alta e com a participação do intelecto e do coração a frase “não há outro Deus senão Allah e Mohammad é seu profeta”. Esse credo é por diversas vezes repetido pelos fiéis nas horas de oração. As orações obrigatórias, também chamadas de salat, são praticadas cinco vezes ao dia. Ao fazê-las com o rosto virado para Meca, todos os muçulmanos do mundo integram-se, em círculos concêntricos, numa comunhão de pensamento única. Essas cinco orações diárias contêm versículos do Alcorão que são recitadas em árabe, a chamada linguagem da revelação, enquanto que as súplicas pessoais podem ser feitas na língua nativa de cada devoto. As orações são praticadas pela manhã, ao raiar do dia, ao meio-dia, no meio da tarde, à tardezinha e à noite. Os que comparecem à mesquita devem estar respeitosa e vestidos, tirar os sapatos antes de entrar e acompanhar os movimentos de quem está presidindo as orações de maneira ordenada e disciplinada.

O interesse pelos necessitados é um dever religioso obrigatório. Consiste numa esmola obrigatória denominada Zakat ou Zakahé. É um tributo religioso, impropriamente traduzido como esmola. Literalmente a palavra significa “crescer” ou “aumentar”. O seu pagamento é anual e obrigatório para todos os muçulmanos. De uma maneira geral incide sobre 2,5% da riqueza de cada pessoa, podendo ser escolhida a data mais adequada, mas muitos optam por fazê-lo no mês sagrado do Ramadã. Segundo o islã, toda a riqueza provém de Deus e aqueles que tiveram a sorte de beneficiar da sua riqueza devem, por sua vez, apoiar os membros mais desfavorecidos da comunidade muçulmana (umma). Garaudy registra que:

O Zakat não é a esmola, mas uma espécie de justiça interior institucionalizada, obrigatória, que torna eficaz a solidariedade dos homens de fé, isto é, daqueles que sabem vencer em si mesmos o egoísmo e a avareza. O Zakat é a lembrança permanente de que toda riqueza, como todas as coisas, pertence a Deus e o indivíduo não pode dispor dela à vontade, pois cada homem é membro de todos os outros (GARAUDY, 1981, p. 214-215).

É também dever de todo muçulmano a prática da auto-purificação durante o mês do Ramadã, o nono mês do ano lunar. Cumprir o jejum desde o nascer do sol, quando deve se abster de comida, de bebida e de relações sexuais. Essa determinação foi dada por Mohammad, em Medina, para comemoração da revelação Corânica. É imperioso ressaltar que o islamismo não prega o ascetismo de qualquer espécie, apenas proíbe comer carne de porco e bebidas alcoólicas. Quem estiver impossibilitado de realizar o jejum, por doença, idade, gravidez ou viagem, pode quebrar o jejum e jejuar em momento oportuno, o mesmo número de dias. No entanto, havendo incapacidade absoluta, o crente deve alimentar uma pessoa necessitada para cada dia não jejuado.

O quinto pilar do islã é a obrigatoriedade de peregrinação à Meca para quem tiver posses, a chamada Hajj. Essa peregrinação se constitui em uma obrigação apenas para aqueles que estão física e financeiramente capazes de realizá-la. A experiência do hajj é muito profunda para o muçulmano e pode ser considerada como um rito de passagem. Aproximadamente dois milhões de pessoas, de todas as partes do mundo vão à Meca a cada ano. A cidade de Meca foi o epicentro do início dos conflitos entre a mensagem de Mohammad e sua gente. Antes do Islamismo Meca era um lugar sagrado porque conservava a Pedra Negra, adorada por todas as tribos árabes. Depois que a cidade foi reconquistada e submetida ao Islã, Meca voltou a ser um lugar sagrado. Pace registra que não apenas o santuário onde está conservada a pedra Negra é considerado sagrado.

O perímetro sagrado se estende por cinco quilômetros de largura, contados a partir do templo onde se guarda a Pedra Negra (O Cubo, a Ka'aba). Trata-se de um espaço notoriamente reservado só aos muçulmanos que para ali acorrem como peregrinos (facilmente identificados na fronteira) porque no seu passaporte deve estar carimbado o motivo religioso da sua visita. À medida que se vão aproximando (do aeroporto hoje mais próximo, o de Jedai) do espaço sagrado, encontram postos de controle onde todos os documentos são rapidamente controlados. A Ka'aba está encostada no centro do pátio da grande Mesquita de Meca: o Cubo que encerra no seu ângulo oriental a Pedra Negra é um edifício vazio no interior, de quinze metros de altura, coberto segundo uma antiga tradição com enorme véu de brocado negro. Em torno desse templo acontece a “volta ritual” (tawaf) (PACE, 2005, p. 145).

O Alcorão informa que a Caaba foi construída por dois profetas, Abraão e seu filho Ismael. O islamismo registra que não foi Isaque e sim Ismael que foi oferecido em holocausto a Deus e trocado por um carneiro preso entre os arbustos. Depois deste acontecimento pai e filho caminharam para Meca onde construíram a Caaba. Pelas tradições árabes a Caaba é a casa de Allah. Era o centro espiritual em que, todas as tribos do mundo árabe convergiam, para a prática do comércio, para disputa de torneios poéticos e para a prática da adoração; era um território sagrado, respeitado tanto por amigos, como por inimigos. Em certas épocas todas as lutas eram, e continuam sendo, proibidas dentro dos seus limites. Armas não podiam ser carregadas em seu interior e imediações. Meca foi reconhecida pelos costumes árabes como inviolável às perseguições, às vinganças e à violência. Era uma cidade do tipo asilo, muito comum na época. Aliás, os judeus também possuíam cidades com esse caráter, conforme podemos ver em Números 35,11-12, “escolheis cidades para servirem de refúgio, para que ali se acolha o homicida que matar alguém inadvertidamente. Estas cidades vos servirão de refúgio contra o vingador do sangue, a fim de que o homicida não morra antes de comparecer para julgamento perante a congregação”.

3.3 Do livro sagrado: o Alcorão

O livro sagrado dos muçulmanos denominado Alcorão é dividido em 114 Suratas (capítulos) e é formado de um total de 6.342 versículos (CARVALHO, 2002, p. 61). Considera-se que 92 capítulos foram revelados ao profeta em Meca e 22 capítulos em Medina. Os capítulos estão dispostos aproximadamente de conformidade com o seu tamanho e não de conformidade com a ordem cronológica da Revelação. Os capítulos revelados em Meca consistem de sentenças curtas, cheias de entusiasmo, poéticas e resplandecentes. Eles relatam um Deus todo misericordioso, denuncia a adoração de ídolos, promete a recompensa aos justos e adverte os pecadores sobre a punição infernal para aqueles que não cumprirem a lei. Os capítulos de Medina, por outro lado, são extensos, abordam aspectos ritualísticos do Islã, jejum, peregrinação e estabelecem leis penais, morais e políticas. Como é o caso da maioria dos livros sagrados que compõem o cenário religioso mundial, o Alcorão não foi escrito por Mohammad, já que ele não sabia ler e

escrever. Mohammad pregava suas idéias ao sabor da inspiração e das situações vividas no momento.

O Alcorão é fruto de uma tradição oral em que os seguidores de Mohammad retinham de memória as que lhes eram transmitidas ou escreviam em materiais disponíveis da época como peles de cabra, omoplatas de camelo, pedras e pergaminhos. Após a morte do profeta, o seu sucessor, o califa Abu Baker, receando que as mensagens do profeta se perdessem com o desaparecimento dos primeiros companheiros e as flutuações dos textos memorizados, convocou Zaid Ibn Thábit, que era um dos escribas do profeta, para que se responsabilizasse por essa tarefa. Sabendo da responsabilidade da missão a ele confiada, não aceitava qualquer versículo (aya) como verdadeiro, somente após a confirmação de duas pessoas terem ouvido tal aya do profeta. Assim, ocorreu a primeira compilação. Esse primeiro livro ficou guardado com o califa Abu Baker e, após o seu falecimento com o seu sucessor Omar, e após a morte deste, o livro ficou aos cuidados de sua filha Hafsa, que fora a quarta esposa do profeta. Na época do terceiro califado, chamado Otman Ibn Affan, este pediu a Hafsa o livro que estava sob seus cuidados e convocou Zaid Ibn Thabit, Said Ibn Al Ass, Abd Al Rahman Ibn Al Harith Ibn Hicham e Abdullag Ibn Al Zubeir para que fizessem cópias desse livro. Seis cópias foram feitas e enviadas para diferentes partes do mundo muçulmano (ISBELLE, 2003, p. 6).

É importante registrar que o Alcorão, para a ortodoxia islâmica, só pode ser recitado na língua árabe, já que, segundo os dirigentes islâmicos, ninguém consegue dar a eloquência, a musicalidade e as rimas do texto original. A versão na língua nativa traz o que cada versículo significa, mas não é a mesma coisa que o original, já que as palavras árabes admitem mais do que uma tradução e é possível tirar outros significados dos versículos.

3.4 Das novas hermenêuticas do Alcorão

Mohammed Arkoun, emérito professor de língua e literatura árabes da universidade de Sorbonne, em Paris, faz severas críticas ao discurso ortodoxo e sustenta que a revelação não deve ser vista como um discurso normativo que nasce do transcendente e obrigaria o homem a reproduzir até ao infinito os mesmos rituais de obediência e de ação.

“É, em primeiro lugar, uma proposta de sentido para a existência, e pode ser alterada” (BENZINE, 2005, p. 89), a prova dessa plasticidade do Alcorão é que nele encontram-se versículos supressores e suprimidos à medida que a mensagem evoluía.

Arkoun citado por Benzine (2005, p. 89) relaciona três níveis diferentes de entender o Alcorão. O primeiro nível é o da mensagem original de Deus a que se refere o livro celestial, denominado no Alcorão de “Lauh Mahfuz”, a Tábua Preservada (Alcorão 85,22) ou a Mãe dos livros (Alcorão 43,3). Ou seja, o Alcorão é uma revelação que decorre de uma fonte principal da lei eterna e universal de Deus, é desta fonte, mãe dos livros, que o Alcorão na linguagem árabe foi Revelada. A doutrina comum dos muçulmanos concebe a revelação corânica como descida (tanzil) de um texto pré-existente junto de Deus. O profeta seria o personagem escolhido por Deus, que recebeu um livro que, em certa medida, lhe foi ditado. O seu papel seria o de um intermediário que transmite uma mensagem, sem que conte a sua personalidade.

O segundo nível é o da palavra, que se manifesta com a transmissão oral desta revelação de Deus ao profeta Mohommad, nos anos entre 610 e.C a 632 e.C, sendo esta palavra retransmitida pelo profeta aos primeiros companheiros. Para Arkoun, este discurso profético supõe a existência de três atores principais, Deus (emissor), Mohammad (primeiro receptor), os primeiros companheiros do profeta, que receberam diretamente de Mahommad a mensagem (segundos receptores).

O terceiro nível do Alcorão é o da mensagem escrita, o mushaf, uma coleção completa de textos, que procede dos dois níveis precedentes, o qual foi elevado a um nível de corpus oficial fechado, no período compreendido entre 632 e.C e 661 e.C. Segundo Akoun, a ortodoxia identifica a mensagem corânica expressa no mushaf como palavra transcendente de Deus, ignorando os processos sucessivos de transmissão oral e a transformação deste último em texto escrito. O islamismo da escola teológica dos Mutazilitas reconhece esses três níveis de interpretação da mensagem corânica, já que postulam o livre-arbítrio, a supremacia da fé racional e reconhecem o seu contexto histórico específico.

Arkoun, citado por Benzine (2005, p. 90), considera que o Alcorão é uma concepção humana da mensagem de Deus, pois foi criado e manifestado numa língua humana - o árabe - que é histórica. Consequentemente os crentes teriam o direito de o

compreender e de o interpretar de conformidade com a sua consciência. O discurso oral desempenhou um papel importantíssimo na formação do texto corânico, daí porque permite que se possa interpretá-lo, observando-se a sua linguagem metafórica ou sua estrutura semiótica, ali presentes. Para ele, a transformação do discurso oral em texto escrito ensejou três conseqüências importantes: a) mudanças radicais no processo lingüístico e semiótico do discurso corânico; b) atribuição de um caráter sagrado ao texto escrito; c) papel crescente da cultura escrita em detrimento da cultura oral.

Questionando a revelação Corânica, Arkoun distingue o que ele considera “fato corânico” do “fato islâmico”. O “fato corânico” seria a mensagem de Mohammad antes que se configurasse num documento escrito. Por outro lado, o “fato islâmico” é todo um sistema de crenças que foi utilizado para fins ideológicos e políticos de maneira a legitimar e manter o poder de determinados grupos. E destaca:

1. A irrupção do Corão pode ser interpretada como o apelo de Deus à consciência humana. Mas o Corão como texto fechado tornou-se o eixo do facto islâmico.
2. Vinculado a uma língua, o árabe, o discurso corânico revelou ter uma importância existencial. Mas o significado e as implicações do facto corânico foram usurpadas com a formação da ortodoxia, pela Revelação arbitrária de um significado escolhido. O Corão foi utilizado como pretexto pelos detentores do poder.
3. O facto corânico pertence à esfera oral. Nesta forma de realidade é aberto quanto ao significado. Mas na fixação escrita, e, sobretudo na interpretação bloqueada da ortodoxia, a Revelação perde o significado aberto. A ortodoxia utilizou o capital simbólico do Corão e impôs a sua versão do Islão. (BENZINE, 2005, p. 91)

Arkoun reconhece no Alcorão além de um documento de revelação espiritual também um documento histórico e literário, refletindo o jogo de forças sócio-políticas de determinada época. Ele não se preocupa em determinar a veracidade ou a falsidade de qualquer narrativa corânica, pois para ele a verdade religiosa é potencial. O propósito dele é compreender como o imaginário social dos muçulmanos foi formado pelo fenômeno do ushaf (mensagem escrita) e procura estudar e desconstruir este imaginário. O método de desconstrução de Mohammed Arkoun, segundo Benzine tem como base,

uma dupla abordagem dos textos, sincrônica e diacrônica. A abordagem sincrônica é a que toma os textos no seu momento histórico, o que implica ascender às representações e conceitos lingüísticos da época. A abordagem diacrônica

tem em conta o facto de a produção dos textos se inscrever numa continuidade histórica. Os textos podem ser compreendidos como elos de uma cadeia nos tempos (BENZINE, 2005, p. 92).

O pai do reformismo do islã moderno, Muhammad Abduh (1849-1905), citado por Benzine (2005, p. 127) no seu comentário do Alcorão, registra que a mensagem do profeta se dirigiu em primeiro lugar aos árabes pagãos do século VII e, que para compreender o texto corânico seria preciso ter em conta a visão específica do mundo desses homens. Assim, todos os versículos corânicos que fazem referência a superstições, à bruxaria, ao mal olhado, ao diabo, deveriam ser explicados à luz das crenças e costumes árabes da época. As coisas inverossímeis ou irracionais do Alcorão deveriam ser respondidas sob esse viés. Ele ressalta que o Alcorão nunca pretendeu ser um livro de história e que a narrativa corânica não deve ser encarado como um documento histórico de fatos. Para ele, as histórias presentes no Alcorão têm objetivos éticos, espirituais e religiosos e não têm o escopo de trazer um conhecimento histórico, mesmo nos casos em que se apóiam em acontecimentos de fato históricos.

Outro autor que faz profunda crítica a ortodoxia corânica é Ali Amir al-Khuli, sábio religioso que viveu no Cairo e faleceu em 1966, foi professor da Universidade Al-Azhar, segunda mais antiga universidade do mundo, fundada no ano de 988 e.C e a mais prestigiosa universidade islâmica do mundo árabe. As idéias reformistas do autor se expressam em diferentes domínios da fé islâmica: jurisprudência islâmica, literatura, interpretação corânica e o estudo comparativo das religiões (BENZINE, 2005, p. 129). Ele insiste em definir o Alcorão como um grande livro árabe, como uma obra literária que teve a preocupação estética de escolher as palavras e organização do texto. Ele sugere que se deve privilegiar a leitura do Alcorão como um texto literário e desta leitura podem vir as outras leituras possíveis, jurídicas, teológicas e éticas, de conformidade com o interesse do leitor. Ele utiliza prioritariamente na análise do Alcorão a exegese semântica e destaca a inimitável retórica do Alcorão, assegurando que os sábios muçulmanos ao tentarem demonstrar o caráter inigualável do livro revelado, desenvolveram argumentos teológicos com o intuito de provar a superioridade do Alcorão sobre outras obras árabes e textos sagrados das outras tradições de fé. Ele insiste na dimensão árabe da revelação corânica como a mais importante. É um livro que se tornou o orgulho e patrimônio da língua árabe.

Que o árabe seja cristão ou idólatra, que seja por natureza livre pensador, irreligioso, ou muçulmano ortodoxo, graças a sua “arabidade” conhecerá a dignidade deste livro na herança árabe e o seu lugar na língua, sem que isso tenha a ver com a fé na dimensão religiosa do livro ou com uma aprovação específica da doutrina (BENZINE, 2005, p. 131).

Ele entende que os estudos corânicos têm que levar em conta a “arabidade” do texto, e, a história e a sociologia ajudam a uma melhor exegese do texto. Consequentemente é indispensável o conhecimento do ambiente para entender a mensagem. Quando o Alcorão fala do ambiente árabe, rochedos, colinas de areia, sem que se tenha um conhecimento desta realidade não é possível entender a mensagem corânica, pelo que a lição moral da mensagem não se torna clara. Outro aspecto que o autor aborda é a necessidade do estudo intrínseco das palavras que formam o texto corânico. É responder que sentido tinha determinada palavra quando a revelação foi apresentada ao profeta. Ele propõe uma nova organização da interpretação corânica com base em temas.

Nisso separa-se da abordagem tradicional que faz o estudo versículo por versículo. Para ele, a abordagem temática permite-lhe descobrir a unidade profunda do Corão que contém temas idênticos em capítulos diversos. Para compreender uma passagem pode ser útil referir-se a uma outra que evoca o mesmo assunto. Versículos diferentes podem informar-se mutuamente e informar, em conjunto, o crente. Um intérprete do Corão deveria preocupar-se em reunir estes versículos, e ligá-los entre si por um mesmo tema (BENZINE, 2005, p. 132).

Segundo Amin al-Khuli (BENZINE, 2005, p. 133) esta abordagem de leitura do Alcorão apresentaria diversas vantagens, como: a) que o estudo do Alcorão como texto literário ajuda a compreender a direção espiritual e social que a mensagem provoca na vida humana; b) que o estudo literário proporciona determinar os significados dos versículos como foram compreendidos pelos árabes quando reveladas pelo profeta; c) o estudo de forma literária do Alcorão possibilita uma melhor compreensão da organização do Alcorão, principalmente no que se referem aos diversos temas ali dispostos.

Outro teólogo islâmico que seguiu os passos de Amin al-khuli é Muhammad Ahmad Khalafallâh, que propõe proceder uma nova leitura do Alcorão aplicando os métodos e enfoques da crítica literária. A sua tese de doutoramento intitulada

“A arte narrativa no Santo Alcorão”, publicada em 1948, provocou o fim de sua carreira de professor da Universidade de Amin Al-Khuli. A própria idéia de que qualquer obra de arte busca um efeito sobre os procedimentos literários foi demasiadamente escandalosa, tanto para os eruditos estudiosos do Alcorão quanto para os mais comuns dos crentes, já que se chocava de frente com a crença, profundamente arraigada, segundo o qual o Alcorão era o receptáculo de todas as verdades, inquestionáveis em todos os seus aspectos. A hipótese que preside a tese de Khalafallâh é que as narrativas contidas no Alcorão não são de ordem histórica, mas sim da esfera literária. A análise de Khalafallâh do Alcorão consiste em utilizar o texto com um olhar crítico e respeitoso, observando-se os contextos, os objetivos, os dados e condições sob as quais o texto se produziu.

Contrariamente à impressão que se dá a priori, o enfoque crítico- literário é mais respeitoso com o texto do que a análise dos teólogos tradicionais, uma vez que devolve ao texto os seus verdadeiros contextos semântico e histórico. Diferencia-se da abordagem tradicional, em que os autores árabes, para realçar as qualidades do patrimônio literário, têm analisado os versos isoladamente, fora do contexto. Para ele o texto literário corânico deve ser analisado dentro de um contexto. A única maneira de evitar a arbitrariedade de suas interpretações, muitas vezes abusivas e contraditórias, consiste em voltar ao sentido original das palavras, ao ambiente intelectual e à imaginação da época em que foram revelados. Nessa perspectiva, o autor tem a consciência de enfrentar uma visão do sentido de “absoluto” das normas corânicas, independentemente do tempo. Uma visão que vê, na sucessão dos versículos, uma sucessão de verdades convincentes, uma série de enunciados dotados de verdades inquestionáveis. Em todos os níveis, a atitude do Alcorão é muito mais próxima da liberdade do narrador - no sentido literário do termo - que a disciplina do historiador.

O Alcorão nunca pretendeu reconstruir fatos, como querem os teólogos. A seleção que tem, as disposições dos dados, obedece outros imperativos: a persuasão, a edificação moral etc, ou seja, o Alcorão não tem como objetivo descrever os elementos históricos como tais, mas apontar princípios diretivos para a humanidade. Foi revelado acima de tudo para guiar os homens em direção ao fim que Deus lhes dá. Assim, os relatos do Alcorão foram revelados como exemplo e para a edificação moral, não para explicar a história nem para induzir a crença em elementos de informações sobre os povos

desaparecidos. Reproduzem-se entre suas crenças coisas verdadeiras e outras que não são, tradições autênticas e apócrifas, costumes úteis e prejudiciais. Para Muhammad Khalafallâ citado por Benzine

O Corão extrai o seu material narrativo de acontecimentos históricos, descreve-os literariamente e transmite-os com compaixão, a fim de explicar o significado, de endossar as suas intenções e de produzir um efeito cuja impressão na alma seja mais atraente e retórica, por forma a captar a emoção e o sentimento (BENZINE, 2005, p. 136).

O autor chega a introduzir uma distinção entre três tipos de relatos que oferecem características de cada um deles a diferentes personagens e lugares. Assim, a mensagem corânica poderia ser classificada em três categorias, segundo informa Filali-Ansary (2004, p. 22): a) versículos históricos; b) versículos do tipo parábola; c) versículos baseados em lendas. Os versículos históricos apontam acontecimentos e personagens com certa historicidade com o propósito de transmitir um ensinamento e uma conversão. Por exemplo, no episódio do cajado de Moisés, o Alcorão em um primeiro momento relata um diálogo entre Deus e Moisés e o cajado se transforma em uma serpente (Alcorão, 20,17-23), em outro momento o diálogo acontece entre Moisés e o Faraó e o cajado se transforma em um dragão (Alcorão 26, 29-34) e em um terceiro momento, o diálogo é entre Moisés e o Faraó e o cajado se transforma em serpente (Alcorão 7, 107-108).

De acordo com Muhammad Khalafallâh, o propósito da menção corânica nas três situações é inspirar no crente o temor reverencial de Deus. Os versículos do tipo parábola narram acontecimentos reais em heróis imaginários, ou mesmo acontecimentos completamente inverossímeis atribuídos a heróis que existiram realmente. Como exemplo, de versículo do tipo parábola tem-se o que diz o Alcorão (2,243): “Não reparastes naqueles que, aos milhares, fugiram das suas casas por temor à morte? Allah lhes disse: Morrei! Depois os ressuscitou, porque é agraciante para com os humanos; contudo, a maioria é mal agradecida” ou no Alcorão (5, 114-115) em que uma mesa desce do céu para servir Jesus:

Jesus, filho de Maria, disse: Ó Allah, Senhor nosso, envia-nos do céu uma mesa servida! Que seja um festival para o primeiro e o último de nós, constituindo-se num sinal Teu; agracia-nos porque Tu és o melhor dos agraciadores. E disse Allah: Fá-la-ei descer; porém, quem de vós, depois disso, continuar descrendo, saiba que o castigarei tão severamente

como jamais castiguei ninguém na humanidade (ALCORÃO, 2004, p. 147).

Os versículos baseados em lendas são os decorrentes de histórias escritas pelos antigos, lendas que pré-existiam no islã. As lendas estão presentes em todos os textos sagrados das mais diversas expressões de fé. O texto corânico registra a existência destas lendas em seu texto como na surata 25,5 “E afirmam: são fábulas dos primitivos que ele mandou escrever. São ditadas a ele, de manhã e à tarde”. Para Khalafallâh, a utilização de lendas na revelação corânica se justificaria pela necessidade de se relacionar com a cultura das primeiras pessoas, nas quais a mensagem do profeta encontrou ouvido. Para ele, o Alcorão, por mais divino que seja, deve ser recebido e examinado como uma obra de arte literária autêntica. Para se fazer compreender, Deus utilizou um material comum ao povo e a Ele: a língua árabe e o imaginário daqueles povos. A liberdade criadora de Deus está presente no texto corânico ao relativizar muitos elementos históricos dos versículos, para valorizar o seu aspecto religioso e moral. O importante é que o crente não se torne escravo do texto em uma leitura literal, mas que tenha uma preocupação de apreender o seu significado além do seu significante. Benzine registra que

diversos versículos têm por objecto primeiro consolar o profeta e aconselhar a paciência e a confiança aos crentes. Muitos outros dão ensinamentos de alcance universal recorrendo à narrativa simbólica. Assim, a luta entre Adão e Iblis (Satã) resumiria toda a história da luta entre as forças do bem e do mal. A maneira como é narrada a história de Noé visa estabelecer um paralelo entre a experiência deste profeta e os obstáculos encontrados por Maomé na sua pregação. A recordação da história de Abraão visaria sublinhar os perigos da idolatria. O encontro entre o Faraó e Moisés destacaria um caso “exemplar” de obstinação e orgulho oposto aos sinais divinos (BENZINE, 2005, p. 140).

A ortodoxia islâmica tem feito profundas críticas ao pensamento de Muhammad Khalafallâh que, segundo eles, difama o Alcorão, ao afirmar que as narrativas do livro contradiziam entre si, que poderiam ser lendas e que tinham relações com narrativas da Bíblia e com as obras literárias. As quatro grandes críticas contra o método de Muhammad Khalafallâh podem ser assim expressas pela ortodoxia islâmica:

a) um texto literário é uma composição da imaginação humana, enquanto que o Alcorão representa a palavra de Deus que não tem como ser comparada a qualquer discurso humano;

b) para entender o Alcorão como uma obra literária, significa dizer que ele foi escrito por Mohammad;

c) alegar que as histórias do Alcorão não representam fatos históricos reais, como sugere a tese de Muhammad Khalafallâh, está se cometendo o maior sacrilégio que sugere apostasia, pois coloca o Alcorão em uma posição inferior a um livro de história;

d) que esta perspectiva de analisar o Alcorão em sua linguagem e estrutura se determinada historicamente e culturalmente, poderia supor que o texto é humano.

Outro crítico da ortodoxia corânica é Nasr Hamid Abu zayd. Ele informa que existem inúmeros vocábulos para o sentido da palavra Alcorão e, no que pese a mais consagrada ser no sentido de revelação ou inspiração, ele prefere entendê-la no sentido de “canal” (ABU ZAYD, 2008, p. 2). Daí porque, de acordo com a recitação do Alcorão, o islã não é uma nova religião trazida por Mohammad para pregar aos árabes, mas a mesma religião pregada a Abraão, Moises e Jesus. Tal afirmação inclusive está registrada no Alcorão: “Prescreveu-nos a mesma religião que havia instituído Noé, a qual revelamos, a qual havíamos recomendado a Abraão, a Moisés e a Jesus, (dizendo-lhes): observai a religião e não discrepeis acerca disso; em verdade, os idólatras se ressentiram daquilo a que os convocastes. Allah elege quem lhe apraz e encaminha para Si o contrito” (ALCORÃO, 42,13).

Segundo ele, as diferenças entre as religiões são apenas de natureza normativa, sujeita, portanto, a mudanças de conformidade com o tempo e o lugar, enquanto que a sua dimensão de fé é a mesma, já que o essencial é acreditar em Deus e no julgamento final (ABU ZAYD, 2008, p. 4). O Alcorão dá essa mesma conotação ao afirmar que “os crentes, os judeus, os sabeus e os cristãos, que creem em Allah, no dia do juízo final e praticam o bem, não serão presas do temor, nem se angustiarão” (ALCORÃO, 5, 69).

Ele afirma que o texto corânico é de natureza lingüística, histórico, e um produto cultural (BENZINE, 2005 p. 158). Situar o texto corânico como histórico não

significa dizer que se trata de um texto meramente humano, mas como um resultado de uma dialética entre o texto e a realidade. Desta maneira, os valores éticos, espirituais e específicos próprios do período pré-islâmico foram observados no desenvolvimento da revelação corânica, no propósito de conduzir os crentes a uma crença monoteísta e a um sistema de valores baseados na solidariedade de todos os homens. Ele situa o Alcorão como uma produção cultural, já que, na descida da revelação, Deus adotou uma linguagem e a cultura que sustentava essa língua. Segundo ele, citado por Benzine (2005, p. 159) “Todo o sistema lingüístico do Corão, concentra-se nas pessoas a que inicialmente se dirigiu. A Revelação adaptou-se ao horizonte lingüístico e intelectual dos primeiros destinatários”.

Ele entende que numa relação dialética entre o texto e a realidade, dois aspectos importantes devem ser observados: se por um lado o contexto dá a forma ao texto, por outro lado, o texto fica sujeito à linguagem e à cultura. Assim para Abu Zayd, a mensagem corânica deve ser entendida como um ato de comunicação. Assim, “o corão pode ser definido como uma mensagem enviada por Deus ao Seu mensageiro através da Revelação, num determinado contexto” (BENZINE, 2005, p. 161). O Alcorão sendo um instrumento de comunicação poderia distinguir: o emissor, os destinatários, o código e a mensagem. O emissor seria Deus; Os destinatários seriam, em primeiro lugar, o arcanjo Gabriel, pois foi o mediador da revelação corânica e em segundo lugar o Profeta Mohammad e por último os primeiros crentes; O código, seria as diferentes manifestações do arcanjo, que se apresenta como homem ou como anjo; a mensagem poderia distinguir os vários contextos diferentes. Assim, na perspectiva de Abu Zayd, se Deus utilizou a língua árabe para revelar sua mensagem através de Mohammad, o “homem deve analisar o discurso divino utilizando os mesmos métodos e as mesmas regras que são aplicáveis a qualquer discurso verbal, dado que a ação divina ocorre segundo as leis deste mundo” (BENZINE, 2005, p. 162).

O Alcorão seria um instrumento aberto de comunicação entre Deus e os Homens e para recebê-lo como uma mensagem esclarecedora e libertadora: cada época, cada povo, cada homem deve interpretá-lo, de conformidade com as suas perguntas e inquietações frente à Revelação. Ademais, Abu Zayd, ao se interrogar sobre a insistência do Alcorão em afirmar que a Revelação foi na língua árabe, cita o próprio texto corânico para demonstrar que a palavra de Deus não pode ser limitada no conteúdo do Livro: “Jamais

enviamos mensageiro algum, senão com a linguagem de seu povo, para elucidá-lo” (ALCORÃO 14,4).

Benzine é enfático quando afirma que

outras Escrituras precederam o Corão (Torah e Evangelho), recorda Abu Zayd, reveladas noutras línguas: não é provável que a palavra de Deus se limite ao Corão e a língua árabe. De resto como indica o Corão, se Deus escolheu o Profeta Maomé para ser seu mensageiro, não foi para que este pregasse uma religião nova aos árabes, mas para que recordasse a mesma mensagem escutada dos profetas desde a criação do mundo (BENZINE, 2005, p. 165).

Abu Zayd faz severas críticas sobre a forma de apresentação dos versículos corânicos, que não respeitou a ordem cronológica da Revelação. A forma como o Alcorão foi escrito destruiu o seu contexto histórico e conjuntural, “porque o Corão foi revelado a pouco a pouco, respondendo pedaço a pedaço aos pedidos e necessidades da comunidade muçulmana das origens; e, sobretudo porque o processo de canonização do texto escrito é uma operação humana” (BENZINE, 2005, p. 166). Assim, o Alcorão seria como que um organismo vivo que traria informações diferentes para leitores de diferentes matizes e de conformidade com a personalidade, horizonte cultural e social de cada leitor. A própria recepção do texto já comportaria uma transformação, daí porque o Alcorão, desde o momento em que Mohammad o recitou pela primeira vez, o transformou, quer pelo seu tom vocal, quer pela interpretação subjetiva da Revelação. Abu Zayd faz uma distinção entre sentido e significado. Para ele, sentido é o que é apresentado no texto, enquanto o significado reflete a relação entre o sentido primeiro e o leitor de hoje. Enquanto o sentido seria fixo devido a historicidade, o significado seria variável. O sentido foi compreendido pela primeira geração de muçulmanos. De acordo com esta distinção, o sentido depende do texto, enquanto o significado é da competência do leitor (BENZINE, 2005, p. 169).

Abu Zayd entende que a mensagem corânica é uma mensagem aberta entre Deus e os homens e, para recebê-la como mensagem, cada época, cada povo e cada homem tem a necessidade de fazer sua interpretação. Assim, a leitura corânica do século XXI não poderia ser a mesma da Revelação, pois “a informação veiculada pelo texto corânico (da mesma maneira que qualquer outro texto) varia de acordo com a personalidade do leitor e de acordo com o seu horizonte cultural e social” (BENZINE, 2005, p. 168).

Abu Zayd sustenta que qualquer processo de leitura e interpretação do Alcorão é o resultado de uma relação específica entre um objeto (o texto) e um assunto (intérprete), fazendo com que uma interpretação atual não seja idêntica a de uma outra época. Ele aponta determinados aspectos que devam ser observados na leitura do texto:

1. Aspecto psicológico. Com que disposição mental abordo e compreendo o texto?
2. Aspecto ontológico. De que condições e possibilidades disponho para atingir este conhecimento?
3. Aspecto científico. Em que medida é legítimo o método utilizado? É suficiente preciso? Exclui a arbitrariedade?
4. Aspecto sociológico. De que modo a minha educação, cultura, ambiente, posição social e actividade na sociedade afectam a minha maneira de interpretar o texto?
5. Aspecto existencial. Como me interpreto a mim mesmo na confrontação com o texto?
6. Aspecto fenomenológico. O que é um texto? Como existe? Como foi produzido?
7. Aspecto teológico, por último. Como interpretar um texto que é uma comunicação com Deus? (BENZINE, 2005, p. 171).

3.5 Da lei islâmica: a sharia

Lingüísticamente o termo Sharia possui dois significados: o caminho reto e a nascente da água utilizada para beber. No seu contexto religioso Sharia pode ser definida como tudo o que foi legislado por Deus no que diz respeito à crença, à adoração, à moral. É de consenso entre os muçulmanos de que as quatro principais fontes da Sharia seriam: o Alcorão, a Sunna, o consenso de opinião (Al Ijma) e a analogia (Al Kiass). Das quatro fontes da Sharia, as duas primeiras são denominadas argumentos absolutos (Al adillatul Katiia), e que na verdade são a base da Sharia. As duas últimas, também denominadas de Al adillatul Ijtihadiya, são os argumentos alcançados através do exercício intelectual, conforme registra Isabelle (2007, p. 141).

O Alcorão seria a mais importante fonte da Sharia. Em segundo lugar, viria a Sunna. Ela consiste em ditos e nas práticas do profeta Mohammed, as quais se apresentam sob três formas (ISBELLE, 2007, p. 138): a) o que foi dito por ele; b) um ato

ou uma prática sua; c) o seu silêncio aprovando a fala ou a prática de um crente, bem como as falas e práticas que foram explicitamente rejeitadas pelo profeta.

Existem seis coleções de ditos de Mohammad que são historicamente aceitas como autênticas pelos muçulmanos e se tornaram referências na aplicação da legislação islâmica. Foram compilações realizadas pelos escolásticos islâmicos nos três primeiros séculos após a revelação. São as coleções de: a) Sahih Al Bukhari; b) Sahih Muslim; c) Sunan Abu Daud; d) Sunan At Tirmizi; e) Sunan A Nassai; e f) Sunan Ibin Maja.

A terceira fonte da Sharia é o Al Ijma, que tem o significado de ser o “consenso de opinião”. Expressa o consenso unânime dos primeiros companheiros do profeta ou dos sábios do Islã, ou seja, aqueles que conseguiram apresentar um parecer jurídico em um determinado momento face ao seu discernimento sobre fatos do Islã. Assim, o Al Ijma se processa através da prática de julgar e da razão nos assuntos referentes à jurisprudência islâmica.

A quarta fonte da Sharia é a analogia (Al Kiass). É o processo de dedução utilizando situações semelhantes da época do profeta Mohammad ou dos quatro primeiros califas Abu Baker, Omar Ibin Al Khatab, Othman Bin Affan e Ali Ibin Abi Talib. As decisões baseadas na analogia não têm o mesmo grau de autoridade do Alcorão e da Sunna, pois por serem meras deduções não são infalíveis, tendo o aplicador da norma a liberdade de aceitá-las ou não.

Além destas quatro fontes da Sharia, Isabelle (2007, p. 141) registra outras fontes não consensuais: a) Al Isstihssan (preferência jurídica); b) Al Isstiss’hab; c) Al Masslaha Al Murssala; d) Al Urf (costumes sociais); e) sadil Zarai (legislação preventiva). A fonte Al Isstihssan (preferência jurídica) se aplicaria quando na existência de duas possibilidades ou provas, a preferência seria daquela que fizesse mais sentido ao caso analisado. A fonte Al Isstiss’hab seria a aplicação de uma regra que não tenha sido modificada. Isabelle citando Ibrahim Muhammad Salkini define-a como a fonte que

consiste em se apegar à prova jurídica quando da sua existência, ou à prova racional quando da ausência da prova jurídica (...) Logo, todas as questões que se conhece a sua existência, surgindo em seguida à dúvida em relação a sua existência: é julgado como existente; baseado na regra do Isstiss’hab definido anteriormente. Sendo assim, aquele que tiver certeza de estar abluído, tendo surgido em seguida à

duvida acerca da anulação de sua ablução, considera-se como abluído (ISBELLE, 2007, p. 141).

A fonte Al Masslaha Al Murssala decorre de pareceres de sábios juristas com o propósito de alcançar um bem geral. A fonte Al Urf (costumes sociais) seriam os costumes de determinada região que se incorporariam na jurisprudência islâmica. O sadil Zarai (legislação preventiva) ocorre quando uma ação, mesmo que permitida pela Sharia, pode, em determinado momento social ou econômico, ser proibida no propósito de prevenir a corrupção econômica ou moral da sociedade. Seria no mundo ocidental o estado de exceção.

No mundo muçulmano da atualidade, a Sharia é vista sob diversas perspectivas. A atitude da ortodoxia dominante é de manter as concepções e regulamentos herdados da tradição, ou seja, a tradição teria o condão de tornar o islã uma religião de caráter terminativa sem muita possibilidade de diálogo com a modernidade. Outros pensadores islâmicos têm uma perspectiva mais dialógica com a modernidade e fazem severas críticas à forma dogmática da Sharia.

Talbi (2004, p. 152) propõe uma leitura vetorial da Sharia. Sua proposta reformista não visa destruir os fundamentos da Sharia, mas interpretá-la de conformidade com os olhos da modernidade. A proposta dele é trabalhar para que a Sharia, com base na revelação corânica, respeite a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em especial a norma do artigo 18 que prevê a liberdade de consciência e o direito de mudar de religião ou mesmo de ser ateu. Ele entende que a Sharia não é um obstáculo à modernidade, mas sim a sua leitura, que está paralisada há mais de um milênio, e a sua instrumentalização em favor da política e dos poderosos. Ele faz severas críticas ao islã político e entende que a leitura vetorial da Sharia seria a que melhor atitude frente à modernidade.

Ele define a leitura vetorial da Sharia como libertadora

porque consiste em ler o Alcorão como uma Mensagem Libertadora, que indica e esclarece uma direção, e não como uma prisão, que aprisiona o fiel como um detento na sua muralha para o impedir de mudar, de fazer uso de sua razão e de organizar com toda liberdade a sua vida da maneira que lhe pareça mais apropriada ao contexto em que se encontra. Se Deus agraciou o homem com a razão e com a liberdade, é para que ele as utilize (TALBI, 2004, p. 154).

Ele argumenta que o Alcorão nunca se definiu como uma Sharia feita para a eternidade. O Alcorão sempre foi entendido como um guia (Hudan) e o próprio sentido da palavra implica em movimento, em um dinamismo em uma determinada direção no propósito de alcançar uma meta. A leitura vetorial é

como explicamos em outro momento, uma leitura intencionalista (maqâsidiyya) de uma Palavra que não está morta e congelada desde de sua descida dos céus, acontecida em um determinado momento da história, do qual ela ainda seria prisioneira; mas uma Palavra transcendente e sempre viva, por que vem do Transcendente Eterno ‘vivo e subsistente’ (Alcorão 2:255; 3:2) e sem parar de entregador sentido e falante no *hic et nunc* que o Eterno quis que fosse perpetuamente se modificando e variando”(TALBI, 2004, p. 154).

Assim, nesta perspectiva vetorial, através de um ponto de partida que foi a Revelação corânica se projetaria um tempo futuro e final (maqсад), sempre em movimento, e a uma dimensão não vislumbrada, pois ainda inacessível. Essa leitura vetorial, segundo ele, não é uma ruptura com a tradição da Sharia, pois está em continuidade com essa tradição, no entanto aberta para escutar os outros e suas críticas, já que ninguém é detentor da verdade absoluta e conseqüentemente não pode declarar aquele que não compartilha com a opinião dos teólogos como apóstata passível de execução capital.

Para Talbi, no Islã não pode haver teocracia, pois Deus deixou o governo do mundo a cargo dos próprios homens. Deus apenas ofereceu seu guia (hudan) ao homem, mas o deixou livre. O Alcorão é um livro que guia a humanidade e não um código rígido, podendo se afirmar que o Islã prega uma Nomocracia, ou seja, um governo da terra pelo homem, que a recebeu com toda a liberdade para administrá-la, sendo um usufruto e não uma propriedade. A soberania seria sempre popular e de elaboração do próprio povo. No Islã não existiu uma sucessão de poder. Era a comunidade (Umma), no seu conjunto, que deveria se responsabilizar por seus negócios. Mohammad nunca se arvorou o direito de ser considerado rei e até o fim de sua vida viveu na humildade. Conforme registra Talbi,

ele adotou a cidade, que se tornou Medina, povoada igualmente por politeístas e judeus, aos quais vieram se juntar os muçulmanos recentemente convertidos, sendo que a maior parte vinha de Meca, depois de alguns meses de consulta de uma constituição escrita, negociada entre todas as

partes e por elas aprovada: A Sahîfa. A Sahîfa levantou muitas discussões. Para nós, trata-se da primeira constituição escrita em nível universal. Reiteramos, particularmente, seu caráter negociado e pluralista: ela não criou um estado islâmico uniconfessional e nela não era mencionada a aplicação da Charia (TALBI, 2005, p. 156-157).

A relação entre a Sharia e a modernidade só poderá ser resolvida através da Democracia verdadeira e autêntica. A sharia que não tenha uma perspectiva democrática “continuará a envenenar a vida em todos os países muçulmanos e a paralisar todo progresso enquanto o problema que ela coloca não for resolvido a fundo” (TALBI, 2005, p. 158). A solução para a Sharia seria a renovação do pensamento muçulmano, para que esse sinta a necessidade de repensar a Sharia, no seu aspecto humanitário e modernizador, que não significaria o seu afastamento da Revelação corânica, mas antes respeitar o espírito democrático e humano do Alcorão, ou seja, é “repensar e atualizar constantemente a Charia à luz do Hudan” (Talbi, 2005, p. 159). Filtrar a Sharia através da revelação corânica é a única saída de dialogar com a modernidade, pois o Alcorão prega todas as liberdades do ser humano.

Hoje a Sharia é focalizada somente sobre o hudût, ou seja, a pena de mutilação degradantes e a pena de morte. Nestes dois aspectos, segundo Talbi, temos uma concepção dos juristas (faqîhs) dos séculos IX e X. Não é uma criação da Revelação Corânica, de sua mensagem à humanidade. O termo hudût quando se expressa no Alcorão sempre se refere à proteção da mulher contra os abusos do esposo. Não tem o conteúdo de pena capital ou de pena mutilante. A Sharia elaborada pelos juristas (faqîhs) é que a dotou do caráter violador dos direitos humanos. O termo hudût significa um limite que não pode ser ultrapassado, um limite que os primeiros muçulmanos tinham de não ultrapassar. Era apenas uma recomendação, que os juristas muçulmanos transformaram em um amontoado de regras hediondas para o mundo moderno. Talbi chega à conclusão de que fazendo uma leitura vetorial da Sharia, tendo como filtro o Alcorão, a despenalização do adultério e de todas as faltas sexuais, o abandono das penas de mutilação e penas degradantes seria uma realidade no mundo muçulmano.

Outro muçulmano que fez sérias críticas à Sharia foi o sudanês Mahmoud Mohamed Taha, que foi condenado e executado no ano de 1985 pelo crime de apostasia. Taha foi importante teólogo pacifista e publicou uma obra célebre intitulada *The second*

message of islam, sem tradução ainda para o português, onde afirma que o Alcorão contém duas mensagens: a mensagem revelada em Meca que promove os valores universais de liberdade, igualdade, fraternidade e dialogia, e a mensagem revelada em Medina, que se refere a questões concretas relacionadas com a organização de uma comunidade nascente e suas relações com o ambiente hostil em que o profeta vivia e que indicava os meios pelos quais a minoria dos primeiros crentes poderia sobreviver e afirmar a sua fé. A tradição ortodoxa muçulmana considera que muitos versos de Meca foram substituídos pelos versos de Medina, versos estes em que se apoia a Sharia, na aplicação de suas regras jurídicas. A ortodoxia entende que muitos versos de Meca foram revogados do ponto de vista legal, apesar de reconhecerem que eles conservam uma certa autoridade sob o plano moral.

O pensamento de Taha é considerado como original por dois motivos: O primeiro é que ele reconhece que o conceito de revogação dos versos corânicos de Meca foram de natureza temporal e não final, como interpretam os ortodoxos. Ele afirma que a lei islâmica é uma lei evolutiva, ou seja, a Sharia islâmica se modificaria de conformidade com os costumes e, assim, ela ofereceria uma explicação nova para cada época histórica. Cada época corresponderia aos ciclos que o Islã teria de passar. O Islã seria tanto um começo como um fim, pois as ideias, assim como o tempo, e o lugar devem ser vistos como uma espiral evolutiva.

Para Taha (1996, p. 124) a espiral evolutiva islâmica é composta de sete ciclos, começando com al-islam, seguidos pelo al-iman, al-ihsan, ‘ilm al-yaqin, ‘ilm ‘ayn al-yaqin, ‘ilm haqq al yaqine finalmente o fechamento do ciclo com al-islam. O crente que aspira aos mais elevados níveis do islã ascende a espiral espiritual porque depois de cada ciclo, quando o estágio é alcançado, um novo ciclo superior se inicia. Segundo Taha, a crença islâmica constitui um processo que se inicia pela afirmação da fé pelo crente e se aperfeiçoa com a submissão total do ser humano a Deus (al-islam = submissão). A fé islâmica se apresenta como uma espiral composta dos sete ciclos que correspondem aos degraus progressivos de amor, piedade, caridade, perfeição moral e religiosa do crente.

Os sete ciclos podem ser divididos em dois momentos, que incluem cada um três níveis. Al-islam, al-iman, al-ihsan são os três níveis do primeiro momento, o momento histórico do dogma. O segundo momento é aquele que inclui o conhecimento da verdade e compreende o ‘ilm al-yaqin, ‘ilm ‘ayn al-yaqin e ‘ilm haqq al-yaqin. O sétimo

ciclo al-islam fecha a espiral e constitui a última verdade. O termo pode ser igual ao do período inicial, mais al-islam do começo corresponde à noção de mu'minin, ou melhor, os crentes, enquanto que o termo al-islam final corresponde à noção de muslimin (muçulmano). Somente neste último ciclo se teria a plena consciência de Deus. Taha considera importante a distinção entre o al-islam inicial do al-islam final. O al-islam inicial significa uma submissão apenas aparente e se refere às palavras e atos dos muçulmanos, enquanto que o al-islam final corresponde ao Islã verdadeiro, o da submissão da fé verdadeira, internamente e externamente. O Islã em sua fase inicial foi a suposta subordinação dos hipócritas que abraçaram a fé islâmica para preservarem suas vidas, quando viam o profeta e seus companheiros. Eram muçulmanos meramente aparentes. Não eram os verdadeiros muçulmanos.

Neste aspecto, segundo Taha (1996), a mensagem de Meca constitui a mensagem verdadeira enquanto que os versos de Medina constituem o nível dos dogmas. A fase de Medina não pode ser considerada como o último nível do islã e é através deste nível que a ortodoxia islâmica utiliza a aplicação da Sharia.

Para Taha (1996, p. 125), os versos de Meca e de Medina não se diferenciam apenas pelo seu tempo e o lugar onde Mohammad os declinou, mas essencialmente para quem a mensagem foi apresentada. Os versos corânicos que contêm a frase “oh crentes!” são endereçadas a uma nação em particular, ou seja, ao mundo árabe, enquanto que nos versos contêm o termo “oh humanidade!” se destinam a toda a raça humana, sem distinção de sexo, cor, ideologia e crença. Os versos “chegou-vos um mensageiro de vossa raça, que se entretetece com o vosso infortúnio, anseia por proteger-vos, e é compassivo e misericordioso com os crentes” (ALCORÃO 9,128) em contraste com o verso “E, deste modo (oh muçulmanos), constituímo-vos em uma nação de centro, para que sejais testemunhas da humanidade, assim como o Mensageiro o será para vós. Nós não estabelecemos a quibla que tu (oh Mohammad) seguias, senão para distinguir aqueles que seguem o Mensageiro, daqueles que desertam, ainda que tal mudança seja penosa, salvo para os que Allah orienta. E Allah jamais anularia a vossa obra, porque é Compassivo e Misericordioso para com a humanidade” (ALCORÃO 2,143), demonstram as diferenças de ouvintes para os quais o Alcorão revelou e esta é a diferença entre um'min e muslim (muçulmano).

A referência aos hipócritas é feita no período da revelação de Medina, durante os dez anos da revelação dada naquela cidade, e nunca na revelação dada em Meca, nos trinta longos anos. O motivo é que não havia hipócritas em Meca, já que as pessoas eram ou crentes ou não-crentes, tendo em vista que os versos corânicos eram apenas de persuasão: “Convoca (os humanos) à senda do teu senhor com sabedoria e uma bela exortação; dialoga com eles de maneira benevolente, porque o teu Senhor é o mais conhecedor de quem se desvia da Sua senda, assim como é o mais conhecedor dos encaminhamentos” (ALCORÃO 16, 125). É importante lembrar que muitos versos do período de Meca exigem o uso da persuasão pacífica.

Os versos de persuasão compulsória somente ocorrem após a migração para Medina e a revogação dos versos de persuasão pacífica. Os versos do período de Medina claramente demonstram uma atitude do profeta frente ao momento histórico em que estava vivendo. Momentos de incerteza, perseguições e ultrajes à Revelação corânica do período de Meca. Um exemplo marcante deste período pode ser visto no verso: “Mas quando os meses sagrados houverem transcorrido, matai os idólatras, onde quer que os acheis; capturai-os, acossai-os e espreitai-os; porém, caso se arrependam, observem a oração e paguem o zakat, abri-lhes o caminho. Sabei que Allah é Indulgente, Misericordioso” (ALCORÃO 9,5).

Debaixo da ameaça da violência algumas pessoas tiveram que se refugiar adotando um ponto de vista não sincero do Islã, trazendo dessa forma a hipocrisia para a comunidade islâmica. A distinção entre os dois níveis de mensagem permite explicar a natureza subsidiária e circunstancial das práticas consideradas permitidas, autorizadas ou ordenadas pela história da Sharia, tais como a guerra santa (Jihad), a apologia à escravatura, a não igualdade entre homens e mulheres, a poligamia, a obrigatoriedade do uso de véus pelas mulheres e a segregação dos espaços entre homens e mulheres. Taha entende que estas práticas não são preceitos islâmicos e não fazem parte da segunda mensagem do islã, que é a verdadeira. Elas revelam disposições meramente temporárias que pertencem à primeira mensagem do islã, a dos dogmas. A segunda mensagem deve agora revogar a primeira.

Taha se apoia no verso 16,44 da Revelação corânica para justificar a necessidade de reinterpretar o Alcorão e a Sharia. “(Enviamo-los) com as evidências e os

Salmos. E a ti revelamos a Mensagem, para que elucides os humanos a respeito do que foi revelado, para que meditem”. Taha (1996, p. 136) chega a uma conclusão muito importante: muitos aspectos da atual sharia islâmica não são princípios originais ou objetivos do Islã. Eles simplesmente referiam uma ascendência com circunstâncias de tempo e limitações da capacidade humana. Taha reforça a idéia de que a revelação no texto árabe do Alcorão foi concluída, mas a sua explicação não. Ele afirma que a explicação do Alcorão nunca será concluída, já que o progresso é eterno, assim como Deus (TAHA, 1996, p. 147). Daí a necessidade de entender a diferença entre as palavras “revelada” e “explicada”. De acordo com a ortodoxia islâmica as duas palavras são sinônimas quando aplicadas na análise da revelação corânica, mas de fato não são. O nível de compreensão da frase “as quais têm sido reveladas a eles” não se refere no todo ao Alcorão, mas somente à parte sujeita à explicação, chamada de primeira mensagem, e sessões na qual a primeira e a segunda mensagem sobrepõem-se. Assim, não só o Alcorão contém duas mensagens que se distinguem entre os versos de Meca e Medina, mas também alguns versos que contêm um duplo significado: um significado concreto que corresponde literalmente à mensagem em árabe próprio a ser entendido ao momento histórico da revelação e um significado que se revela eternamente para toda a humanidade.

Taha (1996, p. 149-150) acredita que o Islã nunca foi realizado em nenhuma nação até o presente. A nação dos muçulmanos ainda não veio. O profeta em sua época foi o pioneiro do verdadeiro sentir muçulmano. Este fato está registrado na revelação, quando o profeta enuncia:

Dize: Meu Senhor conduziu-me pela senda reta – uma religião inatacável; este é o credo de Abraão, o monoteísta, que jamais se contou entre os idólatras. Dize: Minhas orações, minhas devoções, minha vida e minha morte pertencem a Allah, Senhor do Universo. Que não possui parceiro algum. Tal me tem sido ordenado e **eu sou o primeiro dos muçulmanos** (ALCORÃO, 6, 161-163).

Por outro lado, AN-Na’IM (1987) procura legitimar a concepção de uma nova interpretação da Sharia no mesmo viés de Taha. Segundo ele, a Sharia estabelecida pelos juristas fundadores, nos séculos VIII e IX, é reflexo do contexto social, econômico e político do Oriente Médio de então. Demonstra que uma análise atenta do conteúdo do Alcorão e do Sunna revela dois níveis ou fases da mensagem do Islã: uma do período da

Meca antiga e outra, do período subsequente de Medina. A mensagem primitiva de Meca é a mensagem eterna e fundamental do Islã, que valoriza a dignidade inerente a todos os seres humanos, independentemente de sexo, religião ou raça. Esta mensagem, considerada demasiado avançada para as condições históricas do século VII (a fase de Medina), foi suspensa e a sua aplicação adiada até que no futuro as circunstâncias a tornassem possível. O tempo e o contexto, diz An-na'im, estão agora presentes. Assim, através de uma nova compreensão acerca dos valores e objetivos da Sharia, poder-se-ia chegar a uma interpretação dos escritos sagrados mais condizente com respeito à expressão religiosa do outro.

Estas novas abordagens do Alcorão e da Sharia, por autores islâmicos, demonstram que o islamismo prepara o seu *aggiornamento* apontando que seu livro sagrado o Alcorão é um livro aberto para toda a humanidade, para os crentes ou descrentes, para os muçulmanos ou não. Estes estudos hermenêuticos dão relevo ao caráter polissêmico do Alcorão. Estas concepções mostram que é possível ser fiel a revelação corânica e, trabalhar por uma sociedade pluralista, com homens e mulheres de outras tradições religiosas.

4. A FILOSOFIA DA ALTERIDADE DE MARTIN BUBER, EMMANUEL LÉVINAS E BOAVENTURA SANTOS NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.

Existem elementos na teologia, na cultura e na filosofia que possibilitam uma reconstrução de valores, numa perspectiva humanista, para o diálogo entre os que professam duas grandes expressões de fé, que são: o cristianismo e o islamismo.

Neste capítulo, pretende-se refletir sobre as propostas de alteridade compreendidas por Martin Buber, Emmanuel Lévinas e Boaventura Santos e, como se pode, através dela, construir pontes dialógicas entre cristãos e muçulmanos com vistas a uma humanidade melhor e mais feliz.

4.1 Da alteridade proposta por Martin Buber

Falar em diálogo inter-religioso no quadro das bases por um novo paradigma de reflexão e no horizonte de utopias criativas, leva-se às reflexões de Martin Buber a respeito das atitudes do ser humano diante dos outros, bem como em relação ao próprio mundo, pois é de conformidade com as atitudes para com os outros e com o mundo que se abre uma perspectiva de diálogo. Buber entende que é na palavra que o ser humano se constrói e se situa no mundo, com os outros.

A palavra é princípio, fundamento da existência humana. Sidekum (1979, p. 37) sustenta que “a palavra é um ato do homem, através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros”. Na verdade, Buber não tem o propósito de apresentar um tratado lingüístico sobre a palavra, mas dar uma nova concepção filosófica à linguagem, pois para ele, a palavra situa o homem no mundo. A proposta dele é que através da palavra se possa desvendar o sentido existencial da própria palavra linguagem, pela própria intencionalidade que dá vida à mesma palavra. Assim, o ser humano se torna presente no mundo através da palavra.

Buber (2004) teve como princípio apresentar uma ontologia da existência humana expressa pelas seguintes categorias: palavra, relação, diálogo, reciprocidade como ação totalizadora, subjetividade, pessoa, decisão, responsabilidade, inter-humano, categorias estas relacionadas por Von Zuben na introdução brasileira de *Eu e Tu* (BUBER, 2004, p. 31). Buber (2004, p. 53) afirma que “o mundo é duplo para o

homem, segundo a dualidade de sua atitude”, e essa atitude que se refere ao modo como o ser humano se coloca frente ao mundo, é dupla de conformidade com as palavras-princípios que ele pode proferir: **Eu-Tu** e **Eu-Isso**. Como ressalta Zuben,

o maior mérito a ser creditado a Martin Buber é o ter acentuado de modo claro, radical e definitivo as duas atitudes distintas do homem face ao mundo ou diante do ser. As atitudes como veremos adiante, se traduzem pela palavra-princípio Eu-Tu e pela palavra-princípio Eu-Isso. A primeira é um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútuas. A segunda é a atitude de experiência e a utilização, singularmente objetivante. Uma é a atitude cognoscitiva e a outra atitude ontológica (ZUBEN, 2003, p. 89).

Buber reconhece que existem duas posições do homem diante do mundo, que se expressam nas duas palavras-princípios: Eu-Tu e Eu-Isso. Cada par expressa um modo de existir.

O par Eu-Tu manifesta o encontro de parceiros na reciprocidade e na mútua confirmação, e o par Eu-Isso, a objetivação, a requisição utilitária. Cada dualidade é uma totalidade em que os “eus” não são idênticos, mas expressam diferentes possibilidades existenciais: a relação ontológica Eu-Tu e a experiência objetivante Eu-Isso.

A Grundwort Eu-Tu é o suporte da vida dialógica, na qual o eu é uma pessoa. No Eu-Isso, o eu é um sujeito que se defronta com um objeto. Nesse encontro dialógico, o Eu e o Tu estão presentes frente a frente, em reciprocidade e simultaneidade. No relacionamento Eu-Isso, a presença do Isso para o Eu não se dá na alteridade. Somente no Eu-Tu o Eu está presente como pessoa e o Tu como o outro. (BARTHOLO JÚNIOR, 2001, p. 79)

Ao estabelecer as duas palavras-princípios, **Eu-Tu** e **Eu-Isso**, o pensador apresenta uma ontologia dualizada. A palavra proferida é que dá o sentido ao ser, pois é através dela que o homem se situa no mundo e com os outros. Ela é o princípio ontológico do ser dialógico. Por essa razão a ontologia buberiana é também chamada de ontologia da palavra. É pela palavra que "acontece" a relação entre os homens, e que se estabelece a intersubjetividade, e sendo o homem ser relacional e dialógico, é pelo proferimento da palavra-princípio que ele existe no mundo.

É bom que fique claro que as palavras-princípio não significam coisas, mas prenunciam relações, que não descrevem algo que pudesse ter existência independente,

mas uma vez proferidas fundamentam a existência humana (SIDEKUM, 1979, p. 39). Assim, para Buber, não se pode conceber o Eu fora de uma relação: ou uma relação Eu-Tu ou Eu-Isso. Do contrário o homem seria um ser incompleto “Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso” (BUBER, 2004, p. 53).

Deve-se considerar também que o Eu sempre está relacionado a um Tu ou a um Isso, não podendo jamais, ao mesmo tempo, manter as duas relações, pois “aquele que profere uma palavra-princípio penetra nela e aí permanece” (BUBER, 2004, p. 54). As atitudes excluem-se mutuamente. Não há equivocidade na posição buberiana. A atualidade de uma palavra-princípio implica a latência de outra. As duas atitudes se sucedem continuamente. O Eu-Tu e Eu-Isso, são duas maneiras pelas quais o homem se liga intencionalmente a um outro ser. As palavras-princípio podem levar a atitudes dialógicas ou monológicas.

A palavra-princípio Eu-Tu estabelece a relação dialógica, leva ao encontro intersubjetivo e à união entre os seres; enquanto que a palavra-princípio Eu-Isso significa entrar no mundo da separação, da experiência, da utilização, no mundo do Isso, e aí realiza o princípio monológico de ser do homem, é, portanto um relacionamento objetivante e não gera comunicação, pois carrega em si a força da separação.

Buber considera a existência humana como uma dualidade de “eus”. O eu seria duplo. O eu seria instaurado, revelado e descoberto pelo sentido da atitude do eu (BUBER, 2004, p. 72). E descreve o homem em uma relação Eu-Isso do seguinte modo:

Ele percebe o ser em torno de si, as coisas simplesmente e os entes como coisas; ele percebe o acontecimento em seu redor, os fatos simplesmente e as ações enquanto fatos, coisas compostas de qualidade, fatos compostos de momentos, coisas inseridas numa rede espacial, e fatos numa rede temporal, coisas e fatos limitados por outras coisas e fatos, mensuráveis e comparáveis entre si, um mundo bem ordenado e um mundo separado. Este mundo inspira confiança, até certo ponto; ele apresenta densidade e duração, numa estrutura que pode ser abrangida pela vista, ele pode ser sempre retomado, repetido com olhos fechados e experienciado com olhos abertos; ele está aí, junto à tua pele, se tu o consentes, encolhido em tua alma, se tu assim o preferes. Ele é teu objeto, permanecendo assim segundo tua vontade, e, no entanto, ele permanece totalmente alheio seja fora de ti ou dentro de ti [...] Sem ele, tu não podes subsistir,

tu te conservas graças à tua segurança mas te reabsorveres nele, serás sepultado no nada (BUBER, 2004, p. 72).

O mundo referente ao Isso tem em consideração a experiência centrada no Eu egocêntrico e remete às coisas e à representação, à cobiça, ao sentir e ao pensar nas coisas e, assim, limita-se a outras coisas. Esta forma de se relacionar com o mundo é importante apenas para que se conheça. No entanto, o ser humano que se relaciona com o mundo apenas desta forma, de modo algum alcança a plenitude de sua vida.

A relação Eu-Isso é também uma atitude necessária, pois é devido a ela que o ser humano pode conhecer, interferir na realidade e constituir-se enquanto homem. É também uma atitude autêntica do ser humano. Em si ela não é um mal. Ela só se transforma em algo maléfico quando o ser humano o torna absoluto, tomando como pauta para sua vida valores deste jaez. Ao converter-se aos valores do Isso, o homem perde sua humanidade, seu fundamento ontológico, de onde vem a vitalidade da sua existência. O mundo do Isso é material, da racionalidade e da cientificidade. É o mundo onde se está mergulhado e aí permanece.

O mundo do Eu-Isso pressupõe um plano de reflexão, daí falar em objetivação. O Eu-Isso se transforma em fonte negativa somente quando o ser humano se deixa subjugar por essa atitude, sorvido em seus propósitos, movido no interesse de pautar sua vida, seus sonhos e todos os valores inerentes a essa atitude, deixando-se fenecer o poder de decisão e responsabilidade, de disposição de encontrar-se com o outro, com o mundo e com Deus.

Quando o ser humano profere a palavra princípio, Eu-Isso, ele penetra no mundo da separação, do passado, no mundo do Isso. Na palavra princípio Eu-Isso, se manifesta o princípio monológico do relacionamento humano e se fundamenta de forma objetivante, não sendo, portanto fonte de comunicação, amizade e cumplicidade, levando o ser humano aos caminhos da separação e inimizade.

Não se deve encarar a relação Eu-Isso como algo negativo, pois se trata de uma das atitudes humanas frente ao mundo, que nos permite apreender as conquistas técnico-científicas da humanidade. É mais duradoura e estável, propiciando ao homem sensação de segurança. Torna-se negativa quando submete o homem, levando-o à decadência de seu poder de decisão, de responsabilidade a de disponibilidade para o

encontro. O mundo do ISSO é também imprescindível para a realização do ser humano, já que este não pode prescindir do mundo para autorrealizar-se. É no mundo que acontecem as relações Eu-Tu e Eu-Isso. É nessa relação existencial que se corre o risco de, em determinado momento, ocorrer o reducionismo ontológico do Isso. Buber, ao tratar do mundo do Isso face ao mundo do Tu, pondera que:

O mundo do Isso é coerente no espaço e no tempo.
 O mundo do Tu não tem coerência nem no espaço e nem no tempo.
 Cada Tu, após o término do evento da relação deve necessariamente se transformar em Isso.
 Cada Isso pode, se entrar no evento da relação, tornar-se um Tu.
 Estes são os dois privilégios fundamentais do mundo do Isso. Eles impelem o homem a considerar o mundo do Isso como o mundo no qual se deve viver, no qual se pode viver, o mundo que oferece toda espécie de atrações e estímulos de atividades e conhecimentos. (BUBER, 2004, p. 73-74).

Quando o homem privilegia uma relação Eu-Isso, o outro não é mais considerado como um TU humano, mas como um objeto, pois não há uma relação intersubjetiva de amor, de respeito e de amizade: esta atitude se reflete nas relações sociais, políticas, religiosas. O outro passa a ser apenas mais um objeto para ser visto pela vida, não mais como um ser pleno de significação, historicidade e de abertura para o mundo do Eu. Os direitos e deveres fundamentais de todos os homens, em especial naqueles que desfrutam de um sentimento da existência do transcendente, devem ter por base esta relação de intersubjetividade entre os homens.

No mundo relativo ao EU-ISSO, o homem é egocêntrico, já que sua experiência está centrada em ver tudo o que não faz parte do seu ser de ISSO, como algo coisificado. O homem que tem um relacionamento nesta perspectiva não se realiza e não alcança a sua plenitude, já que, segundo Buber (2004, p. 57) “o homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas quando, estando EU presente diante dele, que já é meu Tu, endereço-lhe a ‘palavra princípio’”.

Por outro lado, na relação Eu-Tu, a relação intersubjetiva entre as pessoas se transforma de forma fundamental:

Por outro lado, o homem encontra o Ser e o devir como aquilo que o confronta, mas sempre como uma presença e cada coisa ele a encontra somente enquanto presença; aquilo que está presente se descobre a ele no acontecimento e o que

acontece, se apresenta a ele como Ser. Nada mais lhe está presente a não ser isso, mas isso enquanto mundano. Medida e comparação desaparecem. Depende de ti que parte do incomensurável se tornará atualidade para ti. Os encontros não se ordenam de modo a formar um mundo, mas cada um dos encontros é para ti um símbolo indicador da ordem do mundo. O mundo que assim te aparece não inspira confiança, pois ele se revela cada vez de um modo e, por isso, não podes lembrar-te dele. Ele não é denso, pois nele tudo penetra tudo; ele não tem duração, pois vem sem ser chamado e desaparece quando se tenta retê-lo. Ele é confuso, se tu quiseres esclarecê-lo, ele escapa, se ele não te encontra, se dissipa; ele virá novamente, sem dúvida, mas transformado. Ele não está fora de ti. Ele repousa no âmago de teu ser, de tal modo que, se te referes a ele como “alma de minha alma”, não dizes nada de excessivo. Guarda-te, no entanto, da tentativa de transferi-lo para tua alma. Tu o aniquilarias (BUBER, 2004, p. 73).

O mundo do Tu tem um fundamento diferente. Quem se afirma Tu, não tem um objeto diante de si, não possui na verdade nada, no entanto permanece em relação. Ao proferir a palavra-princípio Eu-Tu, fundamenta-se um modo de se aproximar do mundo diferente do da experiência: É o mundo da relação. Segundo Buber, este mundo se plenifica em três esferas: a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais.

A relação da vida com a natureza está além da linguagem. O Tu que endereçamos às criaturas depara-se com o limiar das palavras. Podemos dizer Tu a qualquer ser, no entanto, não podemos ser um TU para tais criaturas. “Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra como aquém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o Tu que lhes endereçamos depara-se com o limiar da palavra” (BUBER, 2004, p. 55). Na segunda esfera, denominada por Buber de “a vida dos homens”, pode-se dirigir a alguém e receber o Tu. É uma relação em que a reciprocidade está presente. Este Tu está relacionado ao diálogo, a uma participação efetiva e recíproca de ambas as partes. É a esfera dialogal: “Nesta esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o Tu” (BUBER, 2004, p. 55). Na terceira esfera, denominada de “a vida dos seres espirituais”, o homem se relaciona com os frutos de sua criatividade como a arte, a filosofia, a sua crença e, aí, a relação se dá de maneira silenciosa, mas gera uma linguagem. Referindo-se à terceira esfera da relação Eu-Tu, Buber diz que “aí a

relação, ainda que envolva em nuvens, se revela, silenciosa, mas gerando linguagem. Nós proferimos, de todo nosso ser, a palavra-princípio sem que nossos lábios possam pronunciá-la”(BUBER, 2004, p. 55). Por fim, Buber afirma que em todas essas esferas da Relação EU-TU, vislumbra-se “a orla do Tu eterno” (BUBER, 2004, p. 56), que é sentido em cada Tu como um sopro provindo dele.

Na palavra-princípio Eu-Tu é onde se realiza a relação dialógica do ser humano, já que o Eu da palavra princípio Eu-Tu difere substancialmente da relação Eu-Isso. A relação EU-TU acontece na presença, ou seja, quando um TU se apresenta ao EU. Presença aqui significa não um instante cronológico, pontual, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Toda vez que esta presença acaba é que posso, então, descrever, situar, conceber. Porém, quando isso acontece já não se trata mais de um TU.

Disso decorre o fato de o filósofo referir-se à palavra-princípio EU-TU como originária, anterior, à relação EU-ISSO. Somente depois da atualidade da relação com o TU, é que se pode referir, no passado, a essa relação. De fato, Buber coloca a palavra-princípio EU-ISSO no tempo passado. O tempo e o espaço fazem parte do mundo do ISSO, enquanto não fazem sentido algum para o mundo do TU.

A “palavra-princípio” Eu-Tu refere-se a uma **atitude de relação**, de identificação com o outro, de reciprocidade, de encontro (termo bastante utilizado pelo pensador). Metaforicamente, é como se o outro fosse um espelho através do qual se consegue enxergar.

Para Buber (2004), a identificação do "Eu" através do outro (“igual”), é um processo de tomada de consciência de si mesmo e do outro, (da alteridade) ao mesmo tempo. É a atitude do homem que determina sua existência e o significado do mundo. Por sua vez, a “palavra-princípio” Eu-Isso se refere a uma situação em que o sujeito experiencia um objeto, algo, outra coisa, outra categoria de ser. Não ocorre aquela identificação que se dá quando o homem entra em relação de reciprocidade com seu semelhante. No Eu-Isso ocorre uma consciência da coisa, uma experiência objetiva. A totalidade a que se refere o pensador é a totalidade do homem enquanto ser-homem, que adquiriu a consciência de si na relação com o Tu, coisa que a experiência com o Isso não proporciona.

Para que a relação intersubjetiva seja possível, o pensador judeu estabelece três pressupostos: a) que o parecer não se sobreponha ao ser; b) que cada um

permita que o outro se faça presente em sua forma mais autêntica e c) que nenhum dos dois sujeitos queira se impor sobre o outro. Buber (1982, p. 8) procura esclarecer a natureza do "dialógico". O dialógico concretiza-se no comportamento e na atitude da pessoa para com o outro, quando há espaço aberto para uma relação na qual há um "verdadeiro encontro". O conceito do diálogo, explorado em *Eu e Tu*, é aquele em que o homem só se torna homem quando dirige sua palavra ao Tu, aceitando-o em sua inteireza e em sua alteridade, sendo por ele (o Tu) aceito de forma igual. A relação se dá, portanto, pela palavra.

É importante registrar que o dialógico não se situa no eixo da concentração endereçada ao outro, no propósito de percebê-lo, mas na tomada de conhecimento íntimo, pois aqui, o tu é uma pessoa portadora da irredutibilidade de sua alteridade. Segundo Buber:

As coisas acontecem de outra maneira quando, numa hora receptiva da minha vida pessoal, encontra-me um homem em quem há alguma coisa, que eu nem consigo captar de uma forma objetiva, que “diz algo” a mim. Isto não significa de forma alguma que esta coisa me diga como este homem é, o que se passa nele ou coisa semelhante. Mas significa que ele diz algo a mim, transmite algo a mim, fala algo que se introduz dentro da minha própria vida. Pode ser algo sobre este homem, por exemplo que ele precise de mim. Mas pode ser também algo sobre mim. O próprio homem, na sua conduta em relação a mim, nada tem a ver com este dizer; ele não tem conduta alguma para comigo, certamente nem me percebeu. Não é ele que me-lo diz, como aquele homem solitário que confessava silenciosamente seu segredo ao vizinho de banco; é aquela coisa que o diz. (BUBER, 1982, p. 42).

Buber narra uma estória hassídica que exemplifica esta atitude de verdadeiro encontro com o outro:

Certa vez um discípulo ao Rabi Schmelke: - É mandamento: ‘ama teu semelhante como a ti mesmo’. Como posso cumpri-lo, se meu semelhante me faz mal?

O Rabi respondeu: - precisas compreender bem as palavras: Ama teu semelhante como alguma coisa que tu mesmo és. Porque todas as almas são uma só; cada qual é uma centelha da primeira alma, e ela está toda em todas as outras, assim como a tua alma está em todos os membros de teu corpo. Pode ocorrer que tua mão se engane e golpeie a ti mesmo; será que então tomarás de um pau e castigarás tua mão, por

lhe faltar discernimento, aumentando assim a própria dor? O mesmo acontece quando teu semelhante, que é, contigo, uma só alma, te faz mal por falta de entendimento; se lhe pagas na mesma moeda, causas dor a ti mesmo.

O discípulo continuou a perguntar: - mas, se vejo um homem que é mau perante Deus, como posso amá-lo?

- Não sabes – disse o Rabi Schmelke – que a alma primeva veio da própria essência de Deus e que toda alma humana é parte de Deus? E não terás piedade dele, vendo que uma de suas sagradas centelhas perdeu-se num emaranhado e está quase sufocada? (BUBER, 1967, p.234).

O diálogo é um das maneiras de compreensão do ser humano: ao compreender o outro, compreende-se a si mesmo. O diálogo acontece na compreensão humana. É preciso conquistar uma abertura de ser para a vida dialógica. É no diálogo que o homem atualiza o próprio homem. Buber entende que a troca da fala não significa muita coisa para o homem, quando não houver o reconhecimento do outro.

A vida dialógica não é uma vida em que se tem muito a ver com os homens, mas é uma vida em que, quando se tem a ver com os homens, faz-se isto de uma forma verdadeira. Não é a vida do homem solitário que devemos chamar de monológica, mas daquela que não é capaz de atualizar, de uma forma essencial, a sociedade na qual o seu destino o faz mover-se (BUBER, 1982, p. 54).

Buber sustenta que um grande obstáculo para o diálogo é a dualidade do ser e do parecer. O ser é aquilo que é na sua autenticidade; é o ser verdadeiro, despojado de todos os liames do preconceito. O parecer é o que se quer se visto. O homem constrói um mundo de aparências para se apresentar ao outro. Assim, a vida para Buber tem duas tonalidades: uma existência humana vivida a partir do que se é, e uma outra vivida a partir do que se quer parecer. Esses dois comportamentos não são estanques na vida humana, eles se misturam, não há nenhuma existência exclusiva de um e de outro modo.

É a sombra na linguagem Junguiana. Para Jung, a Sombra é o centro do inconsciente pessoal, o núcleo do material que foi reprimido da consciência. A Sombra inclui aquelas tendências, desejos, memórias e experiências que são rejeitadas pelo indivíduo como incompatíveis com a persona e contrárias aos padrões e ideais sociais. Para

disfarçar ele utiliza as aparências. Estas, segundo Buber, são os fantasmas que precisam ser exorcizados. Assim, quando o ente da relação é autêntico ou verdadeiro, também é autêntico e verdadeiro aquele que se comunica com o outro.

Fica evidente que uma relação de aparência ameaça uma relação de encontro de natureza Eu-Tu. O exemplo apresentado por Buber (1982, p. 143) é de certa forma desconcertante.

Imaginemos agora dois homens-imagem, sentados lado-a-lado e falando um-com-o-outro – chamemo-los de Pedro e Paulo – e contemos as figurações que entram no jogo. Temos de início Pedro como ele quer aparecer a Paulo e Paulo como quer aparecer a Pedro; em seguida Pedro como ele realmente aparece a Paulo, isto é, a imagem que Paulo tem de Pedro, que comumente não corresponderá de forma alguma à imagem de si que Pedro deseja que Paulo tenha e vice-versa; e ainda Pedro como aparece a si próprio e Paulo como aparece a si próprio; e finalmente Pedro encarnado e Paulo encarnado. Dois seres vivos e seis aparências fantasmagóricas que se misturam de maneiras diversas na conversa entre os dois! Onde sobraria aqui ainda espaço para a legitimidade do inter-humano (BUBER, 1982, p. 143).

Ao todo temos seis imagens na conversação dos dois e nenhum espaço para a legitimidade do inter-humano. Assim, no campo do inter-humano, a verdade está na comunicação entre os homens uns aos outros como são na verdade, na autenticidade que permite a um homem que o outro participe de seu ser, sem deixar que se introduza alguma aparência entre os dois. Buber, dessa forma, tenta libertar o inter-humano do campo do discurso moral e demonstrar que é na autenticidade que o ser humano se realiza verdadeiramente.

Se nos tempos primitivos a pressuposição do ser-homem deu-se através da retidão da sua postura ao caminhar, a realização do ser-homem só pode dar-se através da retidão da alma no seu caminhar, através de uma grande honestidade que não é mais afetada por nenhuma aparência, já que ela venceu a simulação (BUBER, 1982, p.143).

O pressuposto para um diálogo autêntico é ver o outro como ele é, tomando o conhecimento íntimo de que ele é essencialmente outro e diferente do que eu sou. Essa necessidade essencial de perceber e diferenciar o outro é que autoriza o eu a

dirigir-se ao outro com seriedade e observando a alteridade. Mesmo em um embate de idéias, desde que esteja presente este pressuposto, nasce uma afirmação do outro que discorda de mim. Ao ratificar o outro como parceiro, só depende dele para que surja um diálogo genuíno, uma reciprocidade consubstanciada numa linguagem. Com esse entendimento se pode confiar naquele que está disposto a entrar em diálogo e esperar que ele haja com lealdade e autenticidade.

Buber sustenta que o principal pressuposto para o surgimento de um diálogo verdadeiro é que cada parceiro veja o outro como um ser humano, autêntico e livre. Toma-se conhecimento íntimo do outro pelo fato que ele é outro, outro mundo, outra ideologia de fé, outros valores a legitimar. Ao aceitar o outro como essencialmente outro, pode-se lhe dirigir a palavra com toda a seriedade e o outro também perceberá a autenticidade daquele que procurou o diálogo.

Por isso Buber vai sustentar que:

O conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim. É por isso que designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como o tornar-se presente da pessoa (BUBER, 1982, p.147).

Para o cristão, Jesus é o exemplo da conduta dialógica buberiana, pois se situou no mundo e com os outros para a transformação ética da humanidade. É no outro, numa relação dialógica, que Jesus se aproxima, conhece, sente, comove-se com o grito do Outro. Com o grito de Madalena, Zaqueu, João e até mesmo de Judas, chamando-o de amigo ante a delação e o beijo da traição. Jesus tem uma relação dialógica e de amizade.

Vigil é de uma grande exatidão ao expressar que:

Esta encarnação, esta compaixão, compenetração, este assumir a miséria, o sofrimento, a indignação, a revolta, o processo de libertação dos pobres, à vontade de sair do estado em que vivem, nos colocará, automaticamente, numa postura política-revolucionária, inclusive de transformação radical de uma sociedade que não responde à vontade de Deus, ao projeto do reino (VIGIL, 1992, p. 58).

A partir do cristianismo, os cristãos são convidados a assumir uma atitude de vida capaz de reconhecer no Outro (o Tu), o Cristo ressurgido (vivo), que interpela, grita e se desconfigura. É essa atitude do cristão, capaz de gerar compaixão pelo outro,

reconhecendo-o como filho do mesmo Deus, que faz nascer o diálogo, capaz de reconhecer o outro como parte integrante de si. Não faz parte do cristianismo uma relação de ver no outro um **ISSO** (uma coisa).

Jesus, o Homem, é o mais claro exemplo desta conduta de entender o outro numa conduta de alteridade. Submetido às mais difíceis condições de vida, como a maioria de seu povo na época, Ele assinalou as mais belas e vigorosas páginas de amor, de compreensão e de ver no outro um ser humano integral, um Tu, na linguagem buberiana. Educava amorosamente as pessoas sem o propósito de criar seitas, dogmas, divisões. Ante a hipocrisia perversa do clero de sua época, assumiu atitudes de enfrentamento, no entanto, sem descer à condição infeliz de seus antagonistas, repreendendo-os e desmascarando-os, com o único propósito de educar as pessoas para a vida de encontro com o outro. O conceito de amor de Jesus era o de abrir o coração sem nenhuma reserva, sempre atento a ouvir, dar o seu testemunho de amor ao Pai e propor um plano de mudança para aqueles que quisessem ver o outro não como um Isso, mas como um Tu, em efetivo diálogo para a paz.

Quando a mulher recebia uma atitude baseada na palavra-princípio Eu-Isso, dos homens da época, Jesus adotou uma postura Eu-Tu, enternecendo com as suas demonstrações de doçura, piedade, amor e principalmente solidariedade. O encontro de Jesus com a mulher que fora surpreendida em adultério, ensinamento inserido no evangelho de João (8,3-11) é a mais patente demonstração da prática dialógica nos moldes da palavra-princípio Eu-Tu. Jesus dialogou com aquela mulher, desafiou a lei estabelecida por Moisés, que ordenava a sua lapidação, bem como enfrentou a sombra coletiva dos que ali estavam e argumentou “Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou? Ela respondeu: ‘Ninguém Senhor’. E Jesus lhe disse: ‘Eu também não te condeno’” (BÍBLIA, 1995, p. 1317).

Quando os leprosos eram tidos como as escórias da sociedade e eram expulsos das cidades, porque se encontravam mortos, já que seus nomes eram riscados do livro dos vivos, Jesus dialoga com eles, exaltando as bem-aventuranças. Nunca se ouviu dizer que Jesus se apartasse dos doentes do corpo e da alma e sempre tinha uma mensagem confortadora, repleta de alegria e paz. Jesus é o protótipo do ser que tem responsabilidade com o destino de seu próximo, enfrentou os fariseus explicitando que acima de toda a Lei estava o amor: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo.

O pastor Marien é de uma lucidez tremenda quando diz que:

A saga mítica do paraíso nas ciências bíblicas, quando a consciência de Caim o interpela acerca do paradeiro de seu irmão Abel, pressupõe uma explícita responsabilidade e mútua fraternidade, sinalizando o divino caminho proposto à condição humana. O criador nos programou para vivermos em comunidade, num projeto de interdependência permanente. Vem daí a força e energia vital, da estável saúde espiritual, que mantém a inflamável chama do movimento ecumênico (MARIEN, 1994, p. 128).

O profeta Mohammad também foi um exemplo de compreensão de que a existência humana só tem sentido numa relação Eu-Tu. Ele foi perseguido e ridicularizado por defender uma ética mais justa. Ele confronta a postura dos ricos comerciantes da cidade de Meca para com a população marginalizada de sua época. Sua mensagem era ameaçadora para o egoísmo e para o materialismo dos ricos negociantes e comerciantes.

Garaudy cita um dos maiores místicos do Islã, Abd al-Karim al-Jili que escreve:

Cada indivíduo do gênero humano contém inteiramente os outros [...] Os indivíduos são espelhos postos face a face; cada um reflete plenamente o outro [...] Mas só contém as coisas em potência, ao passo que outros, os perfeitos entre os profetas e os santos, contêm-nas em ato [...] Sabes que o homem universal comporta em si mesmo correspondências com todas as realidades da existência [...] Para o uno não existe em todo o cosmos nenhum lugar de manifestação mais perfeito do que tu mesmo, quando mergulhas em tua própria essência, esquecido de toda a relação, e te captas a ti mesmo por ti mesmo, liberto de todas as aparências, de sorte que sejas tu, em ti mesmo; e que de todas as qualidades divinas ou atributos criados – que, aliás, te pertencem – nenhuma se refira mais a ti. Esse estado é o lugar mais perfeito da manifestação da unidade em toda a existência. A revelação de Deus em suas atividades corresponde a um estado contemplativo em que o servidor vê o poder divino perpassar nas coisas. Vê Deus como autor do movimento e do repouso delas; toda ação foi abstraída da criação e atribuída só a Deus (GARAUDY, 1981, p. 216).

O homem da pós-modernidade vive mergulhado na “palavra princípio” EU-ISSO e afasta-se conseqüentemente do TU. Para muitos cristãos e muçulmanos, quando se fala de diálogo inter-religioso, isso provoca-lhes verdadeiras crises nervosas,

porque não têm uma compreensão baseada na palavra-princípio Eu-Tu. Não têm a capacidade de aceitar o outro, na sua liberdade de pensar e refletir sobre o transcendente de sua própria maneira.

Jesus de Nazaré buscou viver a sua vida a serviço dos mais necessitados e excluídos. De igual sorte, na fé muçulmana existe o Zakat, uma espécie de justiça interior institucionalizada, obrigatória, que torna eficaz a solidariedade dos homens de fé, isto é, daqueles que sabem vencer em si mesmos o egoísmo e a avareza.

Aliás, Rumi, o grande poeta e místico persa do século XIII, citado por Garaudy nos apresenta uma profissão de fé de conteúdo universalista que demonstra uma atitude dialógica Eu-Tu:

Não sou nem cristão, nem judeu, nem parsi, nem muçulmano. Não sou do Oriente nem do Ocidente. Meu lugar é aquilo que não tem lugar. Meu vestígio é aquilo que não tem vestígio [...] Repeli a dualidade. Vi que os dois mundos são um só. Procuro o Um, conheço o Um, vejo o Um, invoco o Um. Ele é o Princípio. É o fim. É o exterior. Ele é o interior (GARAUDY, 1981, p. 229).

4.2. Da alteridade proposta por Emmanuel Lévinas

Nessa busca por fundamentos filosóficos para o diálogo inter-religioso também não se pode deixar de mencionar a filosofia humanista de Emmanuel Lévinas.

O pensamento de Lévinas insere-se com um destaque especial entre as diversas correntes do pensamento dialógico da atualidade. Lévinas instaura um novo humanismo, já que seu pensamento ético tem um grande destaque, pois tem como fundamento o reconhecimento da alteridade do Outro.

A análise do rosto empreendida por Lévinas tem como base a fenomenologia de Husserl, no que tange ao recurso metodológico, mas que se distancia objetivamente dela, conforme registra Souza (2007, p. 136).

De fato, Lévinas rechaça a versão da fenomenologia defendida por Husserl, em que o sujeito se constitui em agente doador de sentido, pois para ele, o sujeito

não é nem sequer alguém constituído, mas que o sujeito se constitui na medida em que entra em relação com o Outro. O Outro é sempre anterior a mim.

Assim, o rosto não se constitui em algo que possa ser descrito. A relação com o rosto não é conhecimento de objeto. Conforme se expressa enfaticamente Souza:

A acessibilidade do rosto pela via do conhecimento colocaria o rosto como uma entidade disposta à representação. A representação já detém o domínio daquilo que representa. O rosto não pode ser representado porque ele não é uma construção determinada pelo mesmo. A representação é, para Lévinas exatamente uma ‘determinação do outro pelo mesmo, sem que o mesmo se determine pelo outro’. Em outras palavras, pensar a relação com o rosto pela via do conhecimento seria reduzi-lo a uma entidade objetiva, que tomaria forma abstrata na representação do sujeito (SOUZA, 2007, p. 138).

Um dos pontos principais da filosofia de Lévinas é o seu conceito de alteridade. A alteridade faz surgir uma nova concepção e compreensão da relação entre as pessoas. A concepção de Lévinas sobre este conceito se fundamenta no âmbito de um encontro entre rostos, condição esta imprescindível para qualquer possibilidade ética de amizade, amor, gratidão, etc. Lévinas estabelece uma relação de responsabilidade para com o Outro, anterior a qualquer processo de conhecimento por parte do mesmo.

Para Lévinas o Outro não é outro com uma alteridade de forma relativa. A alteridade do Outro não depende de uma qualidade que pudesse distinguir do eu, pois havendo esta distinção anularia a alteridade. A relação entre o Outro e o eu não termina em número nem no conceito. O Outro permanece infinitamente transcendente, no evento iluminativo do rosto que chama e interpela. Assim, quando o ser humano se relaciona com o Outro não pode estabelecer uma relação de totalização, já que o Outro, enquanto alteridade e exterioridade, é dotado de infinitude.

Segundo Lévinas, a relação ética com o Outro é linguagem, é o rosto, é face-a-face, ou seja, não é tematizar o Outro diante da subjetividade, mas comunicar com o Outro, compartilhando o mundo com o dele.

Assim, de acordo com Lévinas, o ponto de partida do pensamento filosófico não é o conhecimento, mas o reconhecimento, pois é através dos outros que se vê a si mesmo. Este fato faz com que Lévinas substitua as categorias tradicionais por outras novas, como o olhar, o rosto. A melhor maneira de encontrar o rosto é nem sequer se dar

conta da cor dos olhos do outro. A pele do rosto é a que está mais desprotegida, mais desnuda. Há no rosto uma pobreza essencial. A prova disso é que se procura disfarçar essa pobreza com os gestos e expressões de sentimentos.

Embora a linguagem seja um instrumento que possibilite o intercâmbio de idéias, ela nasce no relacionamento rosto a rosto. Se o rosto da outra pessoa não apresentasse o caráter de originalidade, se ela não expressasse uma regra de que se deve obedecer, então não poderiam ocorrer intercâmbios de temas.

Toda a linguagem se origina das expressões, sentimentos e respostas no relacionamento face a face.

Conforme registra Costa:

O rosto do Outro recorda as obrigações do “eu”. Nos olhos do Outro o “eu” vê refletido o Juízo autocondenatório de sua arbitrária e ingênua liberdade, de seu mover-se no mundo, de seu apropriar-se dos entes para explorá-los, etc. O rosto põe em questão a liberdade e desperta para a vergonha e para culpabilidade “(...) porque o rosto me recorda minhas obrigações e me julga. (...) Minha liberdade arbitrária lê sua vergonha nos olhos que me olham (COSTA, 2000, p. 140).

Como resultado da primazia desta relação, outorga-se mais importância ao dizer do que ao dito, pois o dizer pertence ao âmbito da expressão, em um momento anterior ao das palavras, dos signos e de qualquer outro elemento da linguagem. O dizer responde ao momento ético que é o que interessa a Lévinas, já que a experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação.

Daí porque, Souza (2007, p. 142) vai entender que a transcendência do rosto não está na dimensão do mundo. E arremata que:

A transcendência é o próprio modo de ser do transcendente, que se encontra absolutamente exterior ao que pensamos. A relação que ele propõe estabelecermos com ela não nos arranca do mundo terrestre, mas nos propõe, ao contrário, um enraizamento nele, para além do anonimato impessoal e uma posse egoísta dos seus elementos. Podemos dizer que ele sugere uma nova maneira de nos situarmos no mundo, onde tudo pode ser reorientado na sua significação. As coisas ou elementos do mundo podem ganhar um sentido novo, no momento em que forem considerados como elementos de fruição, que garantem o próprio viver (SOUZA, 2007, p. 142).

O Outro se manifesta pelo seu rosto, e por ele podemos escutar uma interpelação, um imperativo da Lei mosaica de Deus, o “tu não matarás”, ou lido de outra maneira, “seja tolerante comigo”, “deixe-me pensar com liberdade”, “dê-me a liberdade de crença”. O rosto do Outro espera de nós apenas atenção, compaixão e respeito. A expressão do rosto é a base de toda a relação humana, econômica, religiosa e social, para Lévinas. A presença do rosto do Outro me coloca como responsável por ele e a sua manifestação constitui o fato original da fraternidade.

Para Lévinas a ética da alteridade é a submissão pelo diferente, porque ele revela o infinito. Lévinas propõe estabelecer uma relação de responsabilidade entre o Eu e o Outro. Segundo ele, o reino do bem só pode se instaurar a partir do Outro. O que possibilita a relação de diálogo é o olhar de acolhimento. É esse olhar que questiona, provoca e exige uma resposta capaz de estabelecer uma relação subjetiva. A filosofia levinasiana estabelece uma relação de responsabilidade para com o Outro, anterior a qualquer processo de conhecimento por parte do mesmo. Assim, este, ao se relacionar com o Outro, não pode estabelecer uma relação de totalização. O Outro, enquanto alteridade e exterioridade são infinitos. O encontro com o Outro sempre é surpreendente e desconcertante, para ambas as partes. A partir do olhar do Outro ao eu é que se pode estabelecer um diálogo.

O conceito de alteridade apresentado por Lévinas lança um olhar sobre as relações do Eu para com o Outro a partir de situações concretas, reivindicando sua permanência e nossa atenção. É o esvaziar-se para que o Outro possa nos encontrar, nos entender e ao mesmo tempo se deixar compadecer com a historicidade do Outro. É uma atitude de vida que coloca a própria vida a serviço do próximo.

A alteridade abrange a grande afeição pelo outro, pela abundância que o diversifica, na sucessão dos elos de amizade que são criados, atuando como referencial para todas as pessoas que desconhecem o verdadeiro sentido do encontro com o Outro. Quando a alteridade não está presente acontece o declínio do ser humano. O ser humano só é importante na alteridade, nas relações de amizade entre si, já que o maior sentido da vida deve ser a busca do Outro, no propósito de ambos apresentarem os caminhos que levam a uma vida plena.

Como ressalta Lévinas, a responsabilidade decorre do olhar, do encontro do rosto, já que:

Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos (LÉVINAS, 1982, p. 88).

O segredo da relação intersubjetiva está na responsabilidade que o Eu deve ter pela vida do Outro. Para ele, o ser ético não estaria no conjunto de preceitos morais, ou valores definidos pelo grupo de certa classe social ou religiosa, mas como algo que surge sempre numa experiência vivida na forma de apelo para um movimento de encontro com o outro (LÉVINAS, 1982, p. 79). A forma como ocorre esse encontro é para Lévinas de certa forma enigmático, já que antes do Outro ser reconhecido, ele apresenta-se como um rosto, de forma incompreensível. Ao se referir à fenomenologia do rosto ele diz que

Não sei se podemos falar de “fenomenologia” do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (LÉVINAS, 1982, p. 77).

É importante frisar que se o rosto transcende a idéia que se pode ter dele. “Ele ultrapassa a idéia de ser, ou seja, o rosto não tem a espessura de uma entidade ontológica, que pode ser referida propriamente como um ‘isso’ ou ‘aquilo’” (SOUZA, 2007, p. 139). Assim, o rosto do Outro não tem uma cultura, um status social, uma religião ou uma classe social para que se possa dizer que ele tem uma forma e, portanto, venha a ser tematizável. O rosto para Lévinas não é dotado de plasticidade. Ele vai além dessas categorias e por isso mesmo não particulariza essa forma. Lévinas compreende que o rosto

do Outro vai além destas categorias, conseqüentemente, não particulariza essa forma, pois o rosto está expresso em todo ser humano independentemente de sua religião, cultura e meio social.

Lévinas observa no rosto a dimensão do infinito. Pensar para além do rosto é continuar pensando o infinito, na finitude de cada rosto. O rosto é na verdade aquilo que não aparenta ser, é, ao mesmo tempo a impossibilidade de objetivação através do olhar, e ainda, o que se torna inatingível pela mesma objetividade plena de totalização, no momento do encontro de rostos.

Para Lévinas, o princípio da ética da alteridade é o respeito pelo diferente, pois ele nos revela o infinito. Alteridade seria um constituir-se com o Outro. No que pese esse encontro com o Outro trazer uma dimensão de medo, já que é no Outro que somos revelados e quando somos revelados descobrimos que o Outro também é portador de verdades. O confronto entre verdades gera inquietações. Esse reconhecimento da alteridade exige de cada um uma educação de escutar o Outro, o que o Outro tem a me dizer ou me questionar. No encontro com o Outro, se descobre o diferente. O diferente é aquele que com sua simples presença e modo de ser, nega a validade “eterna” da cultura e da crença vigente. É aquele que revela que existe um Outro modo diferente de responder aos questionamentos e desafios da vida. E que, portanto, o modo dominante na sociedade não é o único, muito menos a realidade última. E este encontro causa pavor àqueles que se sentem protegidos e seguros dentro de sua realidade.

O diferente é aquele que nos provoca a não esquecer da provisoriedade e da relatividade da vida humana, conseqüentemente, a sua verdade pode não ser a melhor. Não é a toa que as pessoas que têm mais dificuldades de conviver com essa insegurança são as mais intolerantes e agressivas contra os diferentes, seja de cor, de raça, costume ou crença religiosa.

4.3. Da hermenêutica diatópica de Boaventura Santos

O encontro com o outro possibilita o descortinar de que sua cultura, sua crença, não é a única possível, mas sim uma das formas de construir o mundo e o ser humano. O diálogo inter-religioso não se limita na troca de diferentes saberes, mas também

de diferentes culturas, ou seja, “entre universos de sentidos diferentes e, em grande medida, incomensuráveis” (SANTOS, 2003, p. 443). Entender uma cultura religiosa a partir dos *topoi* de outra cultura é um desafio muito difícil, e, para muitos marcados pela impossibilidade. Santos (2003, p. 443) afirma que esta tarefa não é impossível e propõe uma hermenêutica, por ele denominado de hermenêutica diatópica, que é definida nos seguintes termos:

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside o seu caráter diatópico (SANTOS, 2003, p. 444).

O Ocidente tem dificuldades de dialogar com o mundo islâmico porque parte do princípio de que os seus próprios valores éticos, culturais e religiosos são universais e verdadeiros. É através dessa noção de universalismo, aliada ao processo de globalização da economia que o Ocidente tenta impor e legitimar seus valores: liberalismo, individualismo e mercado; esquecendo-se que o mundo islâmico tem outros valores, também legítimos, que não podem ser desconsiderados.

Um exemplo de uma hermenêutica diatópica teria espaço entre os *topos* dos direitos humanos no Ocidente e o *topos* da *umma* na cultura do Islamismo. Os sentidos conferidos pelo Alcorão à palavra *umma* são tão variados que o seu significado não pode a rigor ser definido por um Ocidental. A palavra *umma* aparece várias vezes no Alcorão, com diversas variações. Pode ser étnico, uma vez que o Alcorão fala da *umma* dos árabes. Pode ser religioso, uma vez que o Alcorão fala da *umma* dos cristãos. Pode ser moral, uma vez que o Alcorão fala da *umma* das pessoas boas, oposta da *umma* daqueles que fazem o mal. Pode ser ideológico, uma vez que o Alcorão fala daqueles que fazem o bem e se comportam justamente entre os cristãos. O que se pode deduzir do ponto de vista de nossa cultura é que a *umma* estaria relacionada à comunidade étnica, lingüística e religiosa das pessoas que têm como paradigma os valores religiosos do Islamismo. A partir do *topos* da

umma, os valores dos direitos humanos individuais do Ocidente, impossibilitam fundar laços de solidariedade coletiva, sem a qual nenhuma sociedade pode sobreviver. Para os valores do Ocidente é difícil compreender que os valores da comunidade possam suplantar os valores pessoais. Por outro lado, do ponto de vista Ocidental dos direitos individuais, é fácil constatar que a perspectiva da *umma* destaca os deveres em detrimento dos direitos e desse modo minimiza desigualdades inadmissíveis, como as desigualdades entre gêneros ou entre muçulmanos e não-muçulmanos.

Conforme registra Santos:

A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura do ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, que só pode ser adequadamente considerada em uma sociedade não hierarquicamente organizada. (SANTOS, 2003, p. 447)

Assim, para Santos, o reconhecimento de incompletudes entre concepções ocidentais e islâmicas é a condição básica da existência de um diálogo, quer de natureza cultural, religiosa e política; ou seja, se o que se pretende é construir um diálogo entre o mundo Ocidental cristão e o mundo islâmico, os discursos culturais, religiosos e políticos (dia-logoi) devem ser direcionados de conformidade com suas respectivas realidades (diatopoi), de maneira que possam ser entendidos mutuamente.

Weeramantry (2001, p. 125), corroborando o pensamento de Santos, entende que a cultura islâmica pode enriquecer a cultura dos direitos humanos, tendo em vista que a ênfase em direitos necessita ser temperada com a correspondente ênfase aos deveres, assim como a ênfase nos valores de natureza material necessita ser envolvida por uma maior ênfase nos valores sociais, humanísticos e culturais, que obscurecem as discussões de direitos de natureza civil e político.

Segundo Santos (2003, p. 447) um exemplo de aplicação da hermenêutica diatópica entre a cultura Ocidental e a Islâmica, no campo dos direitos humanos, é dado por Abdullahi An-na'im, que entende que aplicando a hermenêutica diatópica pretende encontrar fundamentos interculturais na defesa da dignidade humana, identificando

conflitos entre a sharia e os critérios dos direitos humanos, propondo uma reconciliação. Em sua perspectiva existem sérios problemas na sharia histórica, ao excluir as mulheres e os não-muçulmanos do princípio da reciprocidade e, deve-se buscar a reconstrução da sharia com base na teoria de Taha (1996), de que o conteúdo corânico revela dois níveis ou fases do Islamismo: uma do período antigo de Meca antiga e, outra do período subsequente de Medina, que era meramente histórica e estaria superada. A mensagem primitiva de Meca é a mensagem fundamental do Islamismo.

Como ressalta Santos sobre a aplicação da hermenêutica diatópica no mundo islâmico:

A hermenêutica diatópica conduzida por Na-na'im a partir da perspectiva da cultura islâmica e as lutas pelos direitos humanos organizados pelos movimentos feministas islâmicos, seguindo as idéias da "Reforma Islâmica" por ele propostas, têm de ser complementadas por uma hermenêutica diatópica conduzida a partir da perspectiva de outras culturas e, especialmente, da perspectiva da cultura ocidental dos direitos humanos. Este é provavelmente o único meio de integrar na cultura ocidental a noção de direitos coletivos, os direitos da natureza e das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos (SANTOS, 2003, p. 451).

É importante também ressaltar que Farid Esack, citado por Benzine (2005, p. 206) aplica a hermenêutica diatópica proposta por Santos (2003), quando da sua tese de doutoramento intitulada: *Corão, Libertação e Pluralismo: uma abordagem muçulmana da solidariedade interreligiosa contra a opressão*, em que exprime uma nova teologia a partir de uma renovação na interpretação islâmica. O seu trabalho tenta demonstrar que é possível ser fiel ao Alcorão e ao mesmo tempo trabalhar pela construção de uma sociedade mais justa e mais humana com homens e mulheres de outras crenças religiosas. Demonstrar que o Alcorão permite uma aceitação do pluralismo religioso e que se deve desvendar a relação existente entre o exclusivismo religioso e o conservadorismo político. Segundo ele, "a verdadeira maneira de se empenhar perante a palavra de Deus consiste em 'contextualizá-la' na época da Revelação, e de a ligar às necessidades da época contemporânea" (BENZINE, 2005, p. 206).

Tanto as propostas de alteridade de Buber e Lévinas, como a hermenêutica diatópica proposta por Boaventura Santos trazem elementos importantes para

um diálogo inter-religioso fecundo e sincero, entre cristãos e muçulmanos. Em Buber, cristãos e muçulmanos são convidados a terem uma relação dialógica, considerando cada um ao outro como partes de uma relação centrada na palavra princípio Eu-Tu.

Este relacionamento não está centrado no relacionamento institucional das duas religiões como instituições sociais, nem em se fazer comparações de suas teologias ou credos. A relação dialógica buberiana deve se dar entre seus fiéis, que estando compromissados com a sua fé, devem estar também abertos para o outro, fiéis aos princípios de suas próprias crenças, que prevêem o amor, a caridade, a solidariedade, como instrumentos do amor de Deus, seja através da comunicação de Deus revelada pela tradição Corânica ou Bíblica. O diálogo na perspectiva da palavra princípio Eu-Tu pode ocorrer em diferentes níveis: na vida comum dos crentes, no compartilhar suas experiências religiosas, nas orações em comum, na reflexão teológica compartilhada à luz de suas próprias crenças, mas com o respeito à crença e à experiência do outro. A tese sobre o diálogo inter-religioso da Comissão Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC) deixa evidente que

os objetivos do diálogo podem ser colocados numa ordem ascendente: compreensão mútua que dissipa preconceitos e promove conhecimento e apreciação comuns; enriquecimento mútuo, que busca integrar nas pessoas os valores e as experiências que são característicos de outros fiéis e melhor desenvolvidos por outros fiéis por razões culturais, históricas, ou providenciais; comprometimento comum no testemunhar e promover os valores humanos e espirituais como paz, respeito à vida humana, dignidade humana, igualdade e liberdade, justiça, comunidade e liberdade religiosa, através de programas de elevação da consciência, oração e ação; experiência compartilhada, que constantemente alcança, de uma maneira profunda, o horizonte escatológico (FABC, 2000, p. 61).

Na alteridade proposta por Lévinas, o ser humano é envolvido pelo amor de Deus e chamado para o encontro com o Outro, portador de dignidade e de valor único, que não pode ser esquecido. No rosto se abrem as duas dimensões: o rosto é o Outro infinito, Deus, ou o homem concreto que está acessível em minha face. O rosto tem essa ambigüidade e é nisso que consiste a força de seu sentido. No entanto, a relação com Deus passa pela relação com os homens e é no ser que o Infinito deverá se produzir para poder ter sentido para o homem. Diante do rosto do outro, todos gozam da mesma dignidade e

merecem o mesmo respeito. Esse ideal muçulmano e cristão contribui decisivamente para a afirmação, na sociedade moderna, de realidades como a liberdade de crença, a valorização da pessoa e a promoção de seus direitos.

5. O MÉTODO TRANSDISCIPLINAR COMO INSTRUMENTO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.

A dificuldade maior do diálogo inter-religioso é a resistência de se olhar sobre a sua própria fé e reconhecer nela a expressão de fé do outro. Morin (2003) entende que essa dificuldade dialógica é resultante de um pensamento simplificador e fragmentado, que não consegue vislumbrar a união do uno e do múltiplo, bem como a relação que se estabelece entre o observador e a coisa que se observa, anulando a diversidade e a complementaridade.

A partir das últimas décadas do século XX, surgiram discussões sobre alternativas à fragmentação do conhecimento, pela necessidade de se criar uma nova ética e uma cidadania planetária. A fragmentação do conhecimento se dá pela divisão do Real realizado pela inteligência humana, ao separar o sujeito que conhece, do objeto conhecido e considerar o conhecimento como algo externo.

A crise do pensamento fragmentado decorre da separatividade entre o sujeito e o objeto. Esta maneira de ver a realidade humana é um fenômeno recente. Foi a partir do pensamento cartesiano que o conhecimento humano das coisas passou a ter um caráter fragmentário.

Descartes deu o formato final ao Racionalismo, estabelecendo a dúvida, como método para a produção do conhecimento. O procedimento adotado por Descartes se baseava na decomposição do objeto, em componentes cada vez mais elementares, bem como na perspectiva de que os efeitos dependem das respectivas causas, em uma investigação que tenha como escopo a busca do conhecimento.

Conforme pondera Capra:

O método de Descartes é analítico. Consiste em decompor pensamentos e problemas em suas partes componentes e em dispô-las em sua ordem lógica. Esse método analítico de raciocínio é provavelmente a maior contribuição de Descartes à ciência. Tornou-se uma característica essencial do moderno pensamento científico e provou ser extremamente útil no desenvolvimento de teorias científicas e na concretização de complexos projetos tecnológicos. Foi o método de Descartes que tornou possível à NASA levar o homem à Lua. Por outro lado, a excessiva ênfase dada ao método cartesiano levou à fragmentação característica do nosso pensamento em geral e das nossas disciplinas acadêmicas, e levou à atitude generalizada de reducionismo

na ciência – a crença em que todos os aspectos dos fenômenos complexos podem ser compreendidos se reduzidos às suas partes constituintes (CAPRA, 1997, p. 54-55).

Até o início do século XX, a ciência clássica estava fundamentada sobre quatro pilares de certeza, que têm por causa e efeito dissolver a complexidade pela simplicidade: o princípio da ordem, da separação, da redução e o caráter absoluto da lógica dedutivo-identitária (MORIN, 2000, p. 95).

Por outro lado, a não-fragmentação do conhecimento já era adotada pelos pré-socráticos, bem como fazia parte da experiência espiritual dos místicos de todas as tradições religiosas da antiguidade. Nesta perspectiva, não havia a distinção dos saberes, ou seja, não havia distinção entre arte, filosofia, ciência e religião. Todos estes conhecimentos estavam intrínsecos na vida cotidiana das pessoas. As pessoas viviam em comunidades coesas, e vivenciavam a natureza em termos de relações orgânicas, caracterizadas pela interdependência dos fenômenos materiais e espirituais. Aristóteles mesmo via o universo como um organismo único onde cada parte cresce e se desenvolve em sua relação com o todo.

Poder-se-ia ter uma idéia desta fase do conhecimento humano nas cerimônias religiosas dos povos primitivos, onde todos celebravam em harmonia com a natureza. Nesses atos cerimoniais, a expressão do sagrado se manifestava através da música, da dança, dos totens, dos intercâmbios espirituais, e o conhecimento era adquirido através da intuição ou visualização em outro estado de consciência. Japiassu (1976, p. 46) registra que “o saber só podia exercer-se no âmbito da totalidade. O conhecimento particular só tinha sentido na medida em que remetia ao todo”. A esse esquema epistemológico global corresponde o ideal de um saber de totalidade, ou seja, um conhecimento do que há de universal e de total no ser. Essa fase do conhecimento humano é conhecida nas tradições como sendo a Idade do Ouro.

A fragmentação do conhecimento se operou em vários níveis: no nível do ser, no nível do objeto e no nível do conhecimento. No nível do ser “instalou-se uma ilusão de separação entre o sujeito e o objeto, nascendo assim um conhecimento com um processo progressivo de registro externo ao homem” (WEIL; D’AMBROSIO; CREMA, 1993, p. 16). No nível do sujeito, as funções como a sensação, o sentimento, a razão e a

intuição se fragmentaram e se separaram, dando origem a tipos psicológicos que dificilmente se entendem. No nível do conhecimento, pode-se distinguir o conhecimento puro e a tecnologia.

Uma correlação entre a fragmentação ontológica e a fragmentação epistemológica é demonstrada por Weil; D'Ambrosio ; Crema (1993, p. 19) com a seguinte figura:



Assim, segundo Weil; D'Ambrosio e Crema:

Entre a razão e a sensação nasceu a ciência, fundamentada principalmente nessas duas funções; entre a razão e a intuição nasceu a filosofia, que lança mão de uma ou duas funções, conforme a orientação de cada escola; entre a intuição e o sentimento desenvolveu-se a religião e entre o sentimento e a sensação nasceu a arte. É claro que o relacionamento que acabamos de fazer é muito relativo; a arte tem aspectos intuitivos, a religião desenvolveu fundamentos racionais como, por exemplo, os da existência de deus; e a própria ciência inicia muitas vezes as suas teorias em nível intuitivo (WEIL; D'AMBROSIO; CREMA 1993, p. 19).

Com a fragmentação do conhecimento, o ser humano perdeu a sua dimensão de totalidade. A ciência aplica uma ordem classificatória do saber que representa uma necessidade ainda feudal de localização e dominação do conhecimento, como se fossem bens. Esta forma de organização epistemológica exalta a idéia de exclusividade do saber, em modelos inflexíveis, e com isso legitima a prática do sectarismo acadêmico e a posse privativa do conhecimento.

Com a concepção epistemológica baseada em teias curriculares, lições temáticas específicas, enciclopédias, dicionários especializados, opiniões de especialistas

acadêmicos, ou seja, em um conhecimento fracionário, surgem problemas ontológicos, lacunas epistemológicas e outras problemáticas decorrentes daqueles outros conhecimentos, também denominados de sabedoria, que foram marginalizados pela ciência cartesiana. O número de disciplinas do conhecimento humano aumentou a tal ponto, que aparentemente tornou ingovernável a sistematização epistemológica. Daí a necessidade de um novo paradigma epistemológico que é dado pela transdisciplinaridade.

5.1 Do novo paradigma epistemológico: a transdisciplinaridade

D'Ambrosio é enfático quando reconhece que a ciência tem procurado um novo paradigma epistemológico.

A ciência contemporânea tem proposto a substituição da velha e rígida visão mecânica do Universo por conceitos que permitem compreendê-lo como o produto de impulsos criativos contínuos. Esses impulsos não estão condicionados de modo rígido por leis mecânicas. Os avanços científicos do mundo atual mostram que a visão puramente mecanicista do Universo é insustentável. O ser humano torna-se não mais uma engrenagem mecanicamente controlada dentro de uma máquina gigantesca, mas sim a manifestação de um impulso livre e criativo, ligado de maneira intrínseca ao Universo, como um todo (D'AMBROSIO, 2001, p. 52).

Necessário, portanto, conceituar o fenômeno da transdisciplinaridade para entender como ela propõe conciliar a ciência com a tradição ou sabedoria. É importante frisar que, assim como a palavra “holística”, o termo “transdisciplinar” se torna cada vez mais presente na Academia como uma volta ao conhecimento totalizador.

É imperioso deixar claro que, desde que o mundo partiu para uma ordem globalizada, surgiram conceitos que fariam uma ponte entre as disciplinas científicas, ou seja, mecanismos que sugerem a desfragmentação do saber que são: multidisciplinaridade, pluridisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

Segundo Nicolescu (1999, p. 45), pode-se distinguir três graus de interdisciplinaridade: a) um grau de aplicação; b) um grau epistemológico; c) um grau de geração de novas disciplinas. E exemplifica estes graus:

Um grau de aplicação. Por exemplo, os métodos de física nuclear transferidos para a medicina levam ao aparecimento

de novos tratamentos de câncer; Um grau epistemológico. Por exemplo, a transferência de métodos da lógica formal para o campo do Direito produz análises interessantes na epistemologia do Direito; um grau de geração de novas disciplinas. Por exemplo, a transferência dos métodos da matemática para o campo da física gerou a física-matemática; os da física de partículas para a astrofísica, a cosmologia quântica (NICOLESCU, 1999, p. 45).

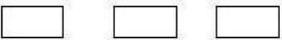
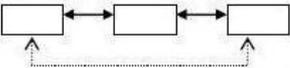
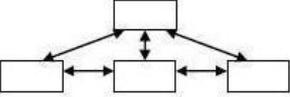
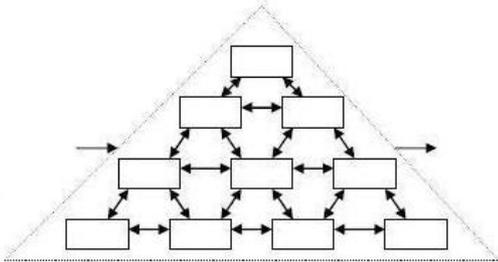
A transdisciplinaridade representa um nível de integração que ultrapassa os limites da interdisciplinaridade. É uma espécie de coordenação de todas as disciplinas e interdisciplinas sobre a base de uma axiomática geral. É um tipo de interação onde ocorre uma espécie de integração de vários sistemas interdisciplinares em um contexto mais amplo, fazendo nascer uma interpretação mais holística dos fatos. A transdisciplinaridade diz respeito àquilo que está entre, através e além das disciplinas, tendo como objetivo a compreensão de nossa realidade, tendo como um dos imperativos, a unidade e totalidade dos conhecimentos.

Como ressalta Nicolescu: “a disciplinaridade, a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade são as quatro flechas de um único e mesmo arco: o do conhecimento” (NICOLESCU, 1999, p. 48).

A compreensão do que seja uma atitude interdisciplinar no campo do conhecimento, pode ser entendida como:

Uma atitude diante de alternativas para conhecer mais e melhor; atitude de espera ante os atos consumados, atitude de reciprocidade que impele à troca, que impele ao diálogo – ao diálogo com pares idênticos, com pares anônimos ou consigo mesmo – atitude de humildade diante da limitação do próprio saber, atitude de perplexidade ante a possibilidade de desvendar novos saberes, atitude de desafio – desafio perante o novo, desafio em redimensionar o velho – atitude de envolvimento e comprometimento com os projetos e com as pessoas neles envolvidas, atitude pois, de compromisso em construir sempre da melhor forma possível, atitude de responsabilidade, mas, sobretudo, de alegria, de revelação, de encontro, enfim, de vida (FAZENDA, 1994, p. 82).

Japiassu (1976, p. 73-74) apresenta o modelo de Erick Jantsch, em que se visualizam os diversos tipos de sistemas:

Descrição geral	Tipo de sistema	Configuração
<p>MULTIDISCIPLINARIDADE: Gama de disciplinas que propomos simultaneamente, mas sem fazer aparecer as relações que podem existir entre elas.</p>	Sistema de um só nível e de objetivos múltiplos; nenhuma cooperação	
<p>PLURIDISCIPLINARIDADE: Justaposição de diverças disciplinas situadas geralmente no mesmo nível hierárquico e agrupadas de modo a fazer aparecer as relações existentes entre elas.</p>	Sistema de um só nível e de objetivos múltiplos; cooperação, mas sem coordenação	
<p>INTERDISCIPLINARIDADE: Axiomática comum a um grupo de disciplinas conexas e divididas no nível hierárquico imediatamente superior, o que introduz a noção de finalidade.</p>	Sistema de dois níveis e de objetivos múltiplos; coordenação procedendo de nível superior	
<p>TRANSDISCIPLINARIDADE: Coordenação de todas as disciplinas e interdisciplinas do sistema de ensino inovado sobre a base de uma axiomática geral.</p>	Sistema de níveis e objetivos múltiplos; coordenação com vistas a uma finalidade comum dos sistemas	

A primeira grande manifestação mundial da transdisciplinaridade foi o Congresso da Arrábida, ocorrido em Novembro de 1994, sob o título “1º Congresso Mundial da Transdisciplinaridade”; congresso este que teve apoio da UNESCO e do qual participaram eminentes cientistas de todas as áreas do conhecimento humano como: Edgar Morin, Basarab Nicolescu, Michel Cazenave, Olivier Costa de Beauregard, Etienne Klein, Gilbert Duran, Ruth Escobar, Marc-Williams Debono, António Bracinha Vieira, Raquel Gonçalves, Maurice Couquiaud, Phil Hawes, António Castel-Branco, Nicolás Dallaporta, Michel Camus, dentre outros.

No final do encontro, foi elaborada uma carta, denominada “Carta da Transdisciplinaridade”, de autoria de Edgar Morin, Basarab Nicolescu e Lima de Freitas. A Carta da Transdisciplinaridade não define o que seja um conhecimento transdisciplinar, apenas diz o que ele não é: “A transdisciplinaridade não constitui nem uma nova religião, nem uma nova filosofia, nem uma nova metafísica, nem uma ciência das ciências” (NICOLESCU, 1999, p. 149).

É interessante registrar, que o conceito propriamente da transdisciplinaridade surgiu na década dos anos setenta, com trabalhos de diferentes autores, como: Jean Piaget, Edgar Morin e Eric Jantsch. Eles postulam a necessidade do diálogo entre os diversos campos do saber. O termo foi cunhado por Piaget (JAPIASSU, 1975, p. 75) no Primeiro Seminário Internacional sobre Pluridisciplinaridade e Interdisciplinaridade, realizado na Universidade de Nice, na França. Piaget, citado por Japiassu propõe: “à etapa das relações interdisciplinares, podemos esperar que se suceda uma etapa superior, que não se contentaria em atingir interações ou reciprocidade entre pesquisas especializadas, mas se situaria essas ligações no interior de um sistema total, sem fronteiras estabelecidas entre as disciplinas” (JAPIASSU, 1975, p. 75).

Deve-se frisar que a transdisciplinaridade em essência é transcultural (D’AMBROSIO, 1997, p. 80). Implica no reconhecimento de que no mundo do cientificismo cartesiano, com a multiplicação das disciplinas e especialidades acadêmicas e não-acadêmicas leva a um crescimento incontestável de poder associado a detentores desses conhecimentos fragmentados. Esse poder contribui para agravar a crescente iniquidade entre indivíduos, comunidades, nações, países, segmentos religiosos etc. Além do mais, a fragmentação do conhecimento dificilmente poderá dar a seus detentores a capacidade de reconhecer e enfrentar tantos desafios como novas situações que emergem de um mundo com uma complexidade ímpar.

A transdisciplinaridade aparece como uma maneira articuladora de organizar o conhecimento, que é considerada em reformas educativas do mundo, por exemplo, na idéia da transversalidade. Trata-se de um recurso organizativo do conhecimento que permite obter através de uma leitura integradora, a multidimensionalidade, ao mesmo tempo que se reconhece a importância valor ético e ecológico da diversidade.

A transdisciplinaridade propõe o diálogo entre os diferentes saberes do ser humano, de forma a articular a multireferencialidade e a multidimensionalidade das pessoas e do mundo. Como um paradigma emergente, propõe transcender o universo fechado em que se encontra a ciência da atualidade e trazer uma perspectiva diversificada do conhecimento e dos indivíduos. A partir deste novo paradigma, surge a necessidade de reafirmar o valor de cada sujeito como portador e produtor de conhecimento.

A transdisciplinaridade está ancorada em uma metodologia embasada em três eixos: a complexidade do mundo, a lógica do terceiro incluído e os diversos níveis de realidade.

5.1.1 Da complexidade

A complexidade significa que os fenômenos são sumamente complexos, podendo relacionar-se com uma multiplicidade de fatores que não podem explicar-se de maneira simplificada. O pensamento complexo é aquele em que trata com a incerteza, sendo capaz de conceber a organização de uma realidade em movimento, reunindo, contextualizando e ao mesmo tempo reconhecendo o singular, o individual e o concreto (MORIN, 2000, p. 207).

O pensamento complexo esteve sempre presente, tanto na filosofia ocidental como na oriental. O pensamento chinês, por exemplo, se baseia na relação entre o Yin (princípio feminino) e o Yang (princípio masculino). As duas forças não são contrárias entre si; são complementares: um precisa do outro, tanto na realidade quanto na mente. No mundo ocidental, Heráclito percebeu a necessidade de reunir os termos contraditórios para daí retirar uma verdade. Supondo, dessa forma, que a realidade está em contínuo devir (MONDIN, 1980, p. 192). Na idade clássica, Blaise Pascal é considerado um pensador-chave do pensamento complexo. Pascal critica o método geométrico de Descartes, que tinha o propósito de reduzir a idéias claras e distintas. A isso ele contrapõe o método afetivo (*esprit de finesse*), com intuito de opor a razão ao coração. É célebre o princípio por ele formulado de que “todo objeto sendo ajudado e ajudando, causando e causador, sustento que é impossível conhecer o todo sem conhecer as partes e conhecer as partes sem conhecer o todo” (MORIN, 2000, p. 206).

Em Kant, temos uma filosofia que parte do pressuposto de que a realidade é uma construção nossa, como sujeitos inteligentes. Para ele, o ato cognoscitivo é síntese “a priori” de dois elementos: conteúdo e forma; a forma é fornecida pelo sujeito, enquanto que o conteúdo pelas coisas. Existem três graus no processo do pensamento: apreensão, juízo e raciocínio. O conteúdo do primeiro grau é o complexo dos dados sensoriais, a forma e a ordenação que dele fazemos no espaço e no tempo. O resultado, que

é uma síntese de caráter sensível, ou apreensão, serve de conteúdo para um posterior grau de conhecimento, do qual a forma é a elaboração segundo alguns critérios do intelecto, que Kant denomina de categorias. Em Hegel, observamos que o único método adequado para a análise de uma realidade que se apresenta em contínuo devir é o da lógica especulativa ou dialética. Este método é constituído por três momentos: tese, antítese e síntese. Nietzsche, por sua vez, coloca a crise dos fundamentos da certeza. A realidade, para ele, consiste numa explosão de forças desordenadas (MONDIN, 1980, p. 200).

Segundo Morin, nos tempos atuais, o pensamento complexo tem se apresentado mais visível.

Na época contemporânea, o pensamento complexo começa seu desenvolvimento na confluência de duas revoluções científicas. A primeira revolução introduziu a incerteza com a termodinâmica, a física quântica e a cosmofísica. Essa revolução científica desencadeou as reflexões epistemológicas de Popper, Kuhn, Holton, Lakatos, Feyrabend, que mostraram que a ciência não era a certeza mas, a hipótese, que uma teoria provada não o era em definitivo e se mantinha ‘falsificável’, que existia o não-científico (postulados, paradigmas, themata) no seio da própria cientificidade (MORIN, 2000, p. 206).

Morin (2000, p. 209-212) aponta sete princípios que autorizam a compreensão da complexidade, princípios que são complementares e interdependentes: a) o princípio sistêmico ou organizacional que tem o escopo de unir as partes do conhecimento ao todo, segundo a concepção de Pascal: ‘Eu sustento que é impossível conhecer o todo sem conhecer as partes e conhecer as partes sem conhecer o todo’. A concepção sistêmica prevê que o todo é mais importante que a soma das partes; b) o princípio “hologramático em que a parte está no todo, assim como o todo está inscrito nas partes. c) o princípio do círculo retroativo, introduzido por Norbert Wiener (MORIN, 2000, p. 210), em que a causa age sobre o efeito e o efeito age sobre a causa, modificando-a, gerando um novo efeito (retroação auto-reguladora); d) o princípio do círculo recursivo, em que os produtos e os efeitos são produtores e causadores daquilo que os produz; e) o princípio da autonomia/dependência entre o Sujeito e o objeto; f) o princípio dialógico em que o conhecimento nasce do “diálogo” entre idéias e ações antagônicas; e g) o princípio da

reintrodução do conhecimento em todo o conhecimento, ressaltando que o conhecimento nesta hipótese seria uma reconstrução mental feita em um momento histórico e em uma cultura determinada.

Vasconcellos (2003, p. 107) distingue três aspectos da complexidade, trazidos pela física: 1) o problema lógico, que remete à dimensão da complexidade; 2) o problema da desordem, que remete à dimensão da instabilidade e, c) o problema da incerteza, que remete à dimensão da intersubjetividade.

A ciência física trouxe o problema lógico, quando os fundamentos da lógica clássica se mostraram impotentes para lidar com as contradições, por ela detectadas.

Vasconcelos alude este problema quando:

Defrontam-se duas concepções da partícula subatômica, concebida, de um lado, como onda, e, de outro como corpúsculo. Tradicionalmente, o que se esperaria é que os físicos procurassem verificar qual das duas concepções deveria ser aceita. Entretanto, não foi isso o que aconteceu, quando Niels Bohn afirmou que ‘essas proposições contraditórias eram de fato complementares [e que] logicamente se deveriam associar dois termos que se excluem mutuamente’ (Morin, 1991, p. 422). Isso exige uma nova forma de pensar, um pensamento complexo que permita abordar as contradições, em vez de tentar excluí-las. [...] A mesma questão motivou Einstein a publicar, em 1905, o artigo ‘sobre um ponto de vista heurístico acerca da produção e da transformação da luz’, em relação ao qual ele próprio se mantinha reticente, admitindo que talvez fosse algo insustentável, irreconciliável com os princípios já estabelecidos. [...] naquele momento, os cientistas não acreditavam que a ciência pudesse desafiar a lógica. Só mais tarde, quando a teoria quântica já evoluía para a mecânica quântica (como funciona de fato o átomo?), quando pouco a pouco se reconhecia que no complexo mundo subatômico nem a lógica nem a causalidade predominavam, quando Heisenberg já tinha formulado o ‘princípio da incerteza’, Bohr, em 1927, propôs o seu ‘princípio da complementaridade’ que salientava a dualidade posição/momentum apontada por Heisenberg (VASCONCELLOS, 2003, p. 107-108).

O problema da desordem veio derrubar um dogma da ciência que, desde Descartes, predominava no cenário científico mundial, o de um mundo estável,

funcionando à maneira de uma máquina mecânica perfeita, em que a desordem não seria mais do que uma aparência.

A termodinâmica trouxe a desordem e a física reconheceu, com Boltzmann, que o calor corresponde à agitação desordenada das moléculas. Prigogine (1980) diz que Boltzmann foi o primeiro a notar que a entropia corresponde a uma medida da desordem molecular. O reconhecimento da desordem também viria inclusive exigir uma nova forma de pensar, que incluísse a indeterminação e a imprevisibilidade dos fenômenos (VASCONCELLOS, 2003, p. 108).

O terceiro aspecto da complexidade é o problema da incerteza.

Foi Heisenberg formulou o seu “princípio da incerteza”: não se pode ter, simultaneamente, valores bem determinados para a posição e para a velocidade, em mecânica quântica. Mostrou assim que nem mesmo a mensuração podia produzir certeza e que, ‘ao se lançar luz sobre um elétron, a fim de poder “vê-lo”, isso inevitavelmente o colocava fora de curso, afetando sua velocidade ou sua posição (strathern 1998, p. 74). Ou seja, o cientista se torna uma intervenção perturbadora sobre aquilo que quer conhecer. Isso também vem requerer uma nova forma de pensar, que reintegre o observador na sua observação, não só nas ciências humanas, mas também nas ciências físicas (VASCONCELLOS, 2003, p. 108-109).

5.1.2 Da lógica do terceiro incluído e dos níveis de realidade

O segundo eixo da transdisciplinaridade, o terceiro incluído, é a formulação de uma nova lógica, antagônica e complementar à lógica aristotélica do terceiro excluído.

Do ponto de vista ontológico, Aristóteles, ao refletir sobre o princípio da contradição postula que “é impossível ser e não ser, ao mesmo tempo”, ou seja, um predicado não pode ser ao mesmo tempo afirmado e negado de um mesmo sujeito. Assim, na lógica de Aristóteles, se afirmarmos que um homem é cristão, isso será ou verdadeiro ou falso; nunca as duas coisas ao mesmo tempo.

Este princípio, que sustenta que as coisas são o que são, e não são o que não são, é conhecido como princípio de identidade ou princípio da não-contradição. Para Aristóteles este princípio é uma verdade axiomática, ou seja, não precisa ser demonstrada,

em virtude de sua própria evidência. Para Aristóteles, todo discurso contraditório é falso. Com isso, Aristóteles conquista um critério de verdade que lhe permitiu fundar um tipo de ciência que nunca teve sua lógica questionada. É verdade que Kant fez severas críticas a Aristóteles, por ele ter introduzido a consideração do tempo para explicar o princípio da contradição, conforme registra Jovilet (1972, p. 253).

O Terceiro incluído é a formulação de uma nova lógica, que emergiu da ciência moderna, em particular da física, e foi primeiramente concebida por Lupasco (Nicolescu, 2001, p. 107). Ele afirma que existe um terceiro termo que é, ao mesmo tempo, A e não-A, mas em outro nível de realidade. Isso decorreu do desenvolvimento da física quântica, assim como da coexistência entre o mundo quântico e o macrofísico, que fez eclodir uma nova realidade : o surgimento de pares contraditórios mutuamente exclusivos (A e não-A). Esta constatação afrontou a lógica clássica, que tinha como paradigma três axiomas: o da identidade, o da não-contradição e o do terceiro excluído. Na lógica do Terceiro incluído, existe um terceiro termo que é ao mesmo tempo A e não-A, mas em outro nível de realidade.

Conforme registra Aragão :

A física tem sido a matriz desse novo paradigma científico surgido no século XX, pois na física quântica percebe-se que a matéria é uma modalidade de energia, que se manifesta com infinita diversidade em nosso mundo – do que uma lógica binária não pode dar conta. Percebe-se que as partículas elementares, em determinadas circunstâncias, não se comportam como matéria, mas como ondas: o dualismo antagonista não é somente o traço de uma oposição, mas a marca da realidade mesma, que é uma contradição dinâmica. Torna-se necessário, então, o emprego de princípios lógicos não convencionais, que aceitam mais – e ao mesmo tempo – as contradições (ARAGÃO, 2008, p. 2).

A evidência acerca da coexistência do mundo quântico com o macrofísico, tem provocado, por assim dizer, uma revolução com o que tradicionalmente se considerava como pares mutuamente excludentes (A e não-A), tais como partícula/onda, continuidade/descontinuidade, causalidade local/causalidade global. Estes pares são contraditórios se a análise se der através da lógica clássica, que reconhece apenas um nível de realidade.

Se considerarmos válida a lógica clássica, devemos inferir que os pares que apresentam uma contradição, tais como partícula/onda, anunciado pelas leis da física quântica, são mutuamente excludentes, já que não se pode supor a validade de algo e de seu oposto ao mesmo tempo (A e não-A). Os idealizadores da física quântica se deram conta da necessidade de formular uma classe de lógica quântica. Os seus esforços se concentraram na modificação e reformulação do segundo axioma, ou seja, introduzindo a contradição com vários valores de verdade, em lugar do A e não-A.

O esforço mais plausível, e talvez mais frutífero, pode ser a reformulação do terceiro axioma da lógica clássica, no sentido de convertê-lo no axioma do terceiro incluído.

A transdisciplinaridade vai nessa direção, supondo a possibilidade de não haver uma única lógica, mas sim a integração de saberes, a partir de três axiomas, definidos por Nicolescu (2001, p. 121): axioma ontológico, axioma lógico e axioma da complexidade.

O axioma ontológico seria aquele em que se reconhece a existência de diferentes níveis de realidade e níveis de percepção da realidade por um sujeito. O axioma lógico, a passagem de um nível de realidade para outro, é verificada pela lógica do terceiro termo incluído, o que neste aspecto rompe com a lógica clássica (NICOLESCU, 2001, p. 123):

Lógica clássica	Lógica transdisciplinar
O axioma da identidade: A é A.	O axioma da identidade: A é A.
Axioma da não-contradição: A não é não A.	Axioma da não-contradição: A não é não A.
O axioma do terceiro excluído: não existe um terceiro termo T (T de terceiro excluído) que não é ao mesmo tempo A e não-A.	O axioma do Terceiro Termo Incluído (T): A, não-A e T ao mesmo momento do tempo.

É importante ressaltar que Nicolescu (2001, p. 126) adverte que:

A lógica do terceiro incluído não elimina a lógica do terceiro excluído: ela apenas limita seu domínio de validade. A lógica do terceiro excluído é, certamente validada por situações relativamente simples como, por exemplo, a circulação de automóveis em uma estrada: ninguém sonha em introduzir, em uma estrada, um terceiro sentido em relação ao sentido

proibido. Por outro lado, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos como, por exemplo, no domínio social ou político. Ela age, nesses casos como uma verdadeira lógica de exclusão: o bem ou o mal, à direita ou à esquerda, as mulheres ou os homens, os ricos ou os pobres, os brancos ou os negros. Seria revelador fazer uma análise da xenofobia, do racismo, do anti-semitismo ou do nacionalismo à luz da lógica do terceiro excluído (NICOLESCU, 2001, p.126).

No que pese as dificuldades de se aceitar a validade do axioma da existência de um terceiro termo que seja ao mesmo tempo A e não-A, a dificuldade pode ser superada caso se introduza a noção de níveis de realidade. Os níveis de realidade pressupõem a existência de uma realidade multidimensional e a transformação dos níveis de percepção. Diz respeito à existência de diversos níveis de percepção da realidade, incluindo as experiências, as crenças e os saberes das pessoas na construção da percepção.

Para Nicolescu (1999, p. 24) a realidade é “aquilo que resiste às nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas”, e nível de realidade é:

Um conjunto de sistemas variante sob a ação de um número de leis gerais: por exemplo, as entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão radicalmente separadas das leis do mundo macrofísico. Isto quer dizer que dois níveis de realidade são diferentes se, passando de um ao outro, houver ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais (como, por exemplo, a causalidade) (NICOLESCU, 1999, p. 25).

A existência de diversos níveis de realidade era constatada nas diferentes tradições e civilizações da antiguidade, no entanto esta afirmação estava fundamentada nos símbolos religiosos. A física quântica, no entanto, revelou uma nova realidade, na qual os eventos e indivíduos surgem interligados. Os cientistas constataram que as partículas subatômicas, que interagiram em algum momento, permanecem conectadas, ainda que separadas por considerável distância.

Nicolescu (2007, p. 2) expõe uma imagem inteligível do significado do terceiro incluído. Ele representa os três termos da nova lógica, A, não-A e T, associados a

um triângulo, no qual um dos vértices está situado em um nível de realidade e os outros dois em outro nível. Ficando-se em um único nível de realidade, as manifestações aparecem em uma dualidade de elementos contraditórios (exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro incluído é exercido em um outro nível de realidade, onde o que aparece como desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum), e o que aparece como contraditório é percebido como não-contraditório. Nicolescu é conclusivo quando afirma que:

É a projeção de T num mesmo e único nível de realidade que produz a aparência de pares mutuamente exclusivos, antagônicos (A e não-A). Um único nível de realidade pode apenas criar oposições antagônicas. Isso é inerentemente autodestrutivo se estiver completamente separado dos outros níveis de realidade. O terceiro termo, vamos chamá-lo T, que está situado no mesmo nível de realidade que o dos opostos A e Não-A, pode efetuar sua reconciliação (NICOLESCU, 2007, p. 2).

Nicolescu sustenta (2007, p. 3) que a lógica do terceiro incluído nos permite descrever as coerências entre os níveis de realidade, através de um processo interativo do seguinte modo: a) um par de elementos contraditórios (A e Não-A) situados em um determinado nível de realidade, é unificado por um estado T, situado em um nível de realidade adjacente; b) Por sua vez, o estado T se encontra associado a um novo par de elementos contraditórios (A' e Não-A') situado em seu mesmo nível; c) O par contraditório (A' e Não-A') é por sua vez unificado por um estado T''. Assim, este processo interativo continua indefinidamente até que todos os níveis de realidade possam se esgotar, se é que se esgotam.

Para Nicolescu (2000, p. 81), nenhum processo binário existe no real. Todos os processos são ternários: uma terceira força se manifesta determinando o dinamismo próprio ao conjunto. Lupasco denominava 'terceiro incluído' esta terceira força. A complexidade, diz ele, é inerente aos sistemas pela manifestação de forças contraditórias que criam incessantemente as tensões necessárias para que a vida exista e não caia precisamente na entropia. Esse 'equilíbrio contraditório e antagônico' exprime-se, por exemplo, no núcleo atômico. O núcleo, diz Lupasco, é positivo e os elétrons que giram ao redor do núcleo são negativos. Se a atração for forte demais, os elétrons se precipitam para

o núcleo; inversamente, se a repulsão for forte demais os elétrons desaparecem e, nesse caso, o átomo deixa de existir. Para que o átomo exista, é preciso que haja, ao mesmo tempo, atração e repulsão dos constituintes do átomo, quer dizer, do núcleo e dos elétrons. Isto também vale para uma molécula, para as células vivas do organismo, para os tecidos etc. Há uma luta permanente entre heterogeneidade vital e a homogeneidade física.

A ação da lógica do terceiro incluído entre os diferentes níveis de realidade, inspira uma estrutura aberta para a unidade dos níveis de realidade. Esta estrutura de natureza aberta possui conseqüências epistemológicas extraordinárias, já que impossibilita construir uma teoria completa fechada em si mesma. Nicolescu (2001, p. 128-129) constata que a teoria do terceiro incluído tem uma abrangência considerável sobre a teoria do conhecimento, tendo em vista que ela implica na impossibilidade de uma teoria completa e fechada.

Com efeito, o estado T realiza, em concordância com o axioma de não-contradição, a unificação do par dos contraditórios (A, Não-A), mas ele está associado, ao mesmo tempo, a um outro par de contraditórios (A', Não-A'). Isso significa que podemos construir, a partir de um certo número de pares mutuamente exclusivos, uma nova teoria, que elimina as contradições em um certo nível de Realidade, mas essa teoria é apenas temporária, pois conduzirá, inevitavelmente, sob a pressão conjunta da teoria e da experiência, à descoberta de novos pares de contraditórios, situados no novo nível de Realidade. Por sua vez, essa teoria será, portanto, substituída, à medida que novos níveis de Realidade forem descobertos, por teorias ainda mais unificadas. Esse processo continuará infinitamente, sem nunca poder chegar a uma teoria completamente unificada. O axioma de não-contradição sai cada vez mais reforçado desse processo. Nesse sentido, podemos falar de uma evolução do conhecimento, sem nunca poder chegar a uma não-contradição absoluta, supondo todos os níveis de Realidade: o conhecimento está aberto para sempre (NICOLESCU, 2001, p. 129-130).

5.2 Da aplicação da transdisciplinaridade na religião

O processo da evolução – antropológico, sociológico, psicológico e religioso – da humanidade vem impondo, ao longo do tempo, necessárias, mas importantes releituras e revisões de diversos paradigmas, que entram em choque com as descobertas do

pensamento e a natural aceitação cultural de processos renovadores, estruturados na experiência humana diante dos conceitos da tradição.

A transdisciplinaridade favorece a relação fecundante das dualidades, no encontro de dois sujeitos que retêm algo um do outro. Ela demonstra no campo epistemológico o que Buber, Lévinas e Boaventura Santos demonstraram no campo da filosofia da alteridade.

O essencial da transdisciplinaridade – assim como nas propostas da filosofia da alteridade de Buber, Lévinas e Boaventura Santos – reside na visão de reconhecer de que não há espaço nem tempo culturais privilegiados que permitam julgar e hierarquizar como mais corretos ou mais certos ou mais verdadeiros, os diversos complexos de explicações e de convivência com a realidade. A proposta de uma filosofia da alteridade, propostas pelos autores citados, aliada a uma atitude transdisciplinar, podem se constituir como um campo estratégico para reflexões e ações acerca da viabilidade de uma ética comum e de um consenso mínimo, plurais e transculturais. Estas reflexões e ações, por sua vez, são centrais para as discussões sobre a universalidade dos direitos humanos e de liberdade religiosa e sobre a construção de culturas de paz.

A transdisciplinaridade conduz à atualização dos modos de criação e organização dos saberes, e à revisão da lógica que funda a compreensão das diferenças entre as culturas ocidental e oriental. Esta revisão acontece com base nos três pilares que determinam a metodologia transdisciplinar, apontados por Nicolescu (1999): o reconhecimento dos diversos níveis de realidade, a lógica do terceiro incluído e a complexidade. Os três pilares da metodologia transdisciplinar têm muito a contribuir para as reflexões da alteridade e pluralidade, porque enriquecem, a partir de um novo referencial, a análise e o questionamento dos modos de relação com o diferente, o Outro, na linguagem levinasiana.

Para Lévinas, a relação com o Outro é o rosto em frente do outro rosto, anterior a toda anterioridade e desprovida de toda mediação, de todo intercâmbio, de toda a reciprocidade. A relação com o Outro não poderia ser pensada como um encadeamento com um outro eu, nem como a compreensão do Outro, do qual faria desaparecer a alteridade. O Outro que não é o “eu” é um “outro diferente”, desconhecido, não-familiar,

estranho, em uma posição intersubjetiva assimétrica: o Outro, enquanto outro, não é somente um alter-ego. Ele é o que eu não sou. Ele é o terceiro incluído.

Daí porque, para Lévinas, o terceiro incluído está no rosto, tendo em vista a impossibilidade de dominação, de compreensão absoluta do Outro em sua diferença. A razão não pode se pretender universal justamente pela impossibilidade implicada no fato de que, ao trazer o Outro para si, o Outro é desrespeitado em sua diferença, esse movimento ontológico exprime a opressão do Outro, a redução do diferente ao mesmo.

Quando o eu se depara com o rosto do Outro, percebe a necessidade de estabelecer uma relação com este, constitui-se, assim, um convite para sair-de-si e se deixar interpelar pelo rosto do Outro. O tempo nessa relação não é sincrônico, mas diacrônico, cada ser na relação, no face-a-face, possui seu tempo.

A alteridade proposta por Buber ratifica os eixos da transdisciplinaridade, pois compreende, em primeiro lugar, o ser humano como um ser de relação. A partir de suas relações, Buber afirma a existência humana no existir com o TU, evitando uma relação que consista numa relação somente consigo mesmo. É na relação com o outro que ele descobre e conhece a si mesmo. Ou seja, é na relação com o outro que ele descobre um terceiro termo incluído que faz com que ele se reconheça.

Para Buber, o indivíduo é um fato da existência somente quando entra em relação com outro indivíduo. Na relação, o ser humano vê o outro em sua alteridade, que implica na ultrapassagem do domínio individual de cada um, para que possa estabelecer uma comunicação numa esfera que lhe seja comum em um outro nível de realidade.

A transdisciplinaridade tem intrínseca relação com a hermenêutica diatópica de Boaventura Santos. Ao reconhecer que o topoi de uma outra cultura é tão incompleto quanto o topoi da sua, somente em um outro nível de realidade é que se pode, ampliar o nível de consciência, no propósito de encontrar um termo que favoreça a compreensão de sua própria cultura. Este termo é o do terceiro incluído, proposto pelo pensamento transdisciplinar.

Na área da religião, por exemplo, a rigidez dos postulados ancestrais dos dogmas vêm sofrendo fissuras estruturais, em face da volumosa e crescente contribuição das filosofias orientais, ora, desveladas ao mundo Ocidental, ao mesmo tempo em que as conquistas relevantes da física quântica, da psicobiofísica e da biologia molecular vêm

apontar outros níveis de realidade no campo do conhecimento humano. As observações imparciais dos fenômenos religiosos que não mais se submetem aos modelos estreitos da teologia tradicional, quer cristã, quer islâmica ou de qualquer outra expressão de fé, torna-se urgente para a adoção de um novo modelo na análise dos fenômenos religiosos.

Face à identificação de que o conhecimento do homem deve ser integral e dotado de diversos níveis de percepção, a utilização da hipótese transdisciplinar deve lançar novas luzes na avaliação e entendimento do fenômeno religioso. A mudança de conceitos cartesiano-newtonianos a respeito de tempo e espaço, graças às conquistas da física quântica, ensejou melhor visão em torno do ser humano e sua grandiosa dimensão religiosa. Com a utilização desse novo paradigma, percebe-se que, uma “atitude transreligiosa não está em contradição com nenhuma tradição religiosa e nenhuma corrente agnóstica ou atéia, na medida em que estas tradições e estas correntes reconhecem a presença do sagrado” (NICOLESCU, 1999, p. 129).

Nicolescu (1999, p. 128-129) se refere ao sagrado como o espaço de unidades entre o tempo e o não tempo, o causal e o a-causal; é o lugar do encontro entre o movimento ascendente e descendente de informações e da consciência, atravessando os diferentes níveis de realidade e de percepção. O Sagrado, para Nicolescu, é transreligioso e transcultural; é transcendente e transdisciplinar. Ele atravessa o tempo e o espaço, criando uma comunicação contínua, uma dialogicidade permanente e sem resistência entre a pessoa e o mundo. Nesse diapasão, o fenômeno do sagrado também é visto como aquilo que liga a pessoa às diferentes dimensões de percepção e de realidade, permitindo que ela transite nessas diferentes dimensões, dialogando, com abertura, rigor e tolerância, sem pré conceituar ou rotular, mas interagindo na dinâmica de renovar-se e recriar-se a partir de cada relação, preservando a sua essência. O sagrado é visto então como um fenômeno não local, não temporal, um fenômeno de interação, intercâmbio, de comunicação instantânea.

O verdadeiro significado do sagrado deve se assentar sobre os conhecimentos acumulados por diversas culturas e tradições, pois a síntese de saberes diferentes contribuirá para a dissolução do preconceito e da intolerância, trazendo um novo entendimento entre as pessoas.

O modelo transdisciplinar da realidade lança uma nova luz sobre o sentido do sagrado. Faz nascer uma zona de resistência que liga o sujeito e o objeto, assim

como os níveis de realidade e os níveis de percepção. Na concepção transdisciplinar de realidade, acontece um movimento de transposição dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Este deslocamento segue em sentido ascendente e também descendente pelos níveis de realidade e de percepção. Por outro lado, a zona de resistência absoluta é o espaço de coexistência da transcendência e imanência.

Sabe-se, no entanto que, a aplicação da lógica do terceiro incluído ao fenômeno religioso, enseja o buscar de um outro nível de realidade, baseada na ética solidária, que pode unir crentes das mais variadas denominações de fé, em busca de uma graça divina. O fundamento essencial de uma teologia dialógica é a certeza da universalidade da graça divina, do sagrado sobre qual os seres humanos não exercem nenhum controle. Os seres humanos respondem à graça divina de conformidade com seus questionamentos existenciais, o que demonstra que todas as tradições de fé têm um lugar na economia da salvação. A atitude de diálogo com a experiência religiosa do outro se aprofunda com a tomada de consciência de que a energia transcendente ou o espírito divino está atuando entre todos, ultrapassando os limites estreitos das igrejas, dos templos e mesquitas, torna-se uma verdade incondicional a ação do Espírito de Deus em todas as religiões do mundo.

O objetivo da religião, nessa perspectiva, não é construir belas catedrais ou mesquitas, e sim cultivar as qualidades humana-divinas, como a tolerância, a generosidade e o amor. Daí as diversidades religiosas serem imperiosas para a vida: o Dalai Lama, eminente representante do budismo tibetano, diz que:

Uma única religião, como um único tipo de alimento, não pode satisfazer a todos. De acordo com suas variadas disposições mentais, algumas pessoas se beneficiam de um tipo de ensinamento e outras, de outro tipo. Cada fé tem a capacidade de produzir pessoas excelentes e generosas, e todas as religiões tiveram êxito nisso, apesar de seguirem frequentemente filosofias contraditórias. Assim, não há motivo para nos engajarmos em fanatismos religiosos e intolerâncias que causam divisões; há, sim, todos os motivos para acalantar e respeitar todas as formas de prática espiritual (DALAI LAMA, apud WEIL, 1993, p. 91).

O mundo do terceiro milênio exige que as várias realidades religiosas não sejam destruídas, mas apreciadas como valiosas expressões de uma única verdade que é a Transcendência Absoluta. Devem-se compreender os impulsos espontâneos que levaram à

formulação das diferentes expressões de fé, como traço do calor humano e de sua diversidade cultural. É necessário trabalhar por uma reconciliação espiritual universal; por uma nova imagem das religiões à luz do novo paradigma transdisciplinar do terceiro incluído, para o surgimento de uma nova civilização planetária em que todas as expressões de fé possam viver em harmonia.

A ciência do passado tentou banir o sagrado, banalizou os mitos, os ritos e os valores tradicionais. Porém, mergulhada na incerteza e na multiplicidade de possibilidades, procura elementos que restabeçam a ordem social complexa e a convivência inter-cultural. Daí ressaltar Aragão (2008, p. 20), que “a lógica transdisciplinar pode reaproximar ciência e tradição, pelo seu uso no diálogo de cultura e fé, no equacionamento do diálogo inter-religioso a serviço do outro”.

5.3 A Lógica transdisciplinar no diálogo cristãos e muçulmanos

A lógica transdisciplinar pode facilitar o diálogo entre cristãos e muçulmanos, através do reconhecimento dos diversos níveis de realidade, bem como da perspectiva da existência de um termo unificador presente no axioma transdisciplinar do terceiro incluído.

Os cristãos e muçulmanos partem de uma mesma filiação espiritual que remonta ao pai da fé Abraão, o nômade da Mesopotâmia; têm uma confissão comum dos atributos de Deus; reconhecem os ensinamentos de Jesus como fundamentos de uma ética libertadora; têm uma visão teocêntrica e linear da História; abordam princípios éticos e morais equivalentes, portanto, têm traços comuns marcantes. Por outro lado, o que os separa é a idéia de Deus dos cristãos, já que os muçulmanos não aceitam a idéia monoteísta trinitária. Outro aspecto desagregador é a concepção de exclusividade e ultimidade de ambas as tradições de fé. Assim, podemos concluir que o que divide os cristãos dos muçulmanos está mais relacionado aos dogmas do que ao sentido ético de suas crenças. Portanto, somente no nível da realidade dogmática é que surgem os conflitos.

Geffré (2004, p. 150) aponta dois critérios de unidade entre as religiões: a ética e a mística. Para ele:

Todas as religiões são, em última análise, pelo menos num sentido bem geral, religiões de salvação, no sentido de

estarem à busca de uma libertação em relação ao que é o limite do eu ou o limite do mundo das aparências em contraste com a Realidade última. Portanto, toda atitude religiosa autêntica coincide com um certo descentramento de si mesmo em proveito de uma Realidade última, quer seja ela apreendida como um Ser pessoal, como o Deus de Israel, o Deus Trindade ou Alá, ou através do conceito de Absoluto, de Vazio ou de Tao (GEFFRÉ, 2004, p.151).

No entanto, as relações cristãos-muçulmanos têm sido pautadas de forma objetivante. Os sujeitos cristãos têm sido objetos para os muçulmanos, assim como, os muçulmanos têm sido objeto para os cristãos. No meio destas extremidades está o terceiro incluído, que se designa de Deus. É Deus o centro das duas teologias que, por interpretarem com acentuações diferenciadas o seu simbolismo, tornam-se contraditórias se permanecem, no mesmo nível de realidade. No entanto, a conceituação de Deus nas duas expressões de fé, depende do nível de realidade e percepção de cada crente, do contexto cultural de cada comunidade de fé. Os muçulmanos censuram os cristãos por atentarem contra a unidade da essência divina e contra a unidade de Deus, quando falam de Trindade e creem na divindade de Jesus Cristo (Alcorão, 112, 1-4 e 5,73). Para refutar a tese politeísta imputada pelos muçulmanos, os cristãos recorrem a diversas analogias, no propósito de facilitar a compreensão do mistério trinitário. Muitas vezes, os cristãos utilizam-se do próprio texto corânico para validar o dogma cristão e a sua conformidade com a Revelação Corânica. Por esse argumento, se tenta justificar que se o Alcorão chama Jesus de Verbo e Espírito de Deus (Alcorão, 4,171) e reconhece prerrogativas milagrosas, ele seria a encarnação divina.

Na lógica transdisciplinar, em um outro nível de percepção e realidade, estaria presente um terceiro incluído, que poderia emergir para além e aquém do nível meramente teórico-conceitual, em meio ao silêncio da contemplação em comum e em meio à prática silenciosa da caridade – que é exigida em toda sadia espiritualidade. Se esses níveis, da ética e da mística são incluídos, então pode surgir a percepção de um mistério sagrado comum e pode ganhar plausibilidade a cristologia metafórica da encarnação de Jesus proposta por Hick (2000), que desconstrói a ideia de uma possível encarnação divina de forma literal, possibilitando, a elevação do Islamismo como caminho salvífico em pé de igualdade do caminho apontado pelos cristãos, bem como, ao mesmo tempo, defender que Jesus é um paradigma de salvação para aqueles que se colocam no mundo como cristãos.

Por seu turno, os muçulmanos podem se abrir à complexidade e à hermenêutica dos seus fundamentos. Quem trabalha magistralmente com os diversos níveis de percepção na teologia islâmica é Mohammed Arkoun. Ele distingue os vários níveis diferentes de realidade presentes no Alcorão. O primeiro nível seria o da palavra de Deus que está contida no livro celestial (Alcorão, 43,3); o segundo nível é a transmissão oral da Revelação transmitida a Mohammad ; o terceiro nível é o texto escrito, procedente dos dois primeiros níveis. Desse nível escrito, outros níveis surgiriam, tais como, as interpretações dadas por Khalafallâh (BENZINE, 2005, p. 132), com seu enfoque crítico literário; por Abu Zayd (BENZINE, 2005, p. 168), na aplicação do estudo lingüístico no texto corânico; ou por Taha (1996, p. 124) na sua espiral evolutiva dos sete ciclos do islã.

A grande dificuldade para os cristãos aceitarem que seu “único e suficiente salvador” possa conviver com outros “únicos e suficientes caminhos de salvação” deriva de uma miopia epistemológica e lógica. A grande dificuldade para os muçulmanos compreenderem a necessidade e oportunidade da hermenêutica dos seus fundamentos absolutos resulta de princípios filosóficos, antes do que teológicos, fixados na objetivação do conhecimento, na impossibilidade de perceber a revelação absoluta em meio a tramas culturais relativas e intersubjetivas.

O pensamento transdisciplinar e transreligioso considera a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição, e sobretudo servindo “o outro” como morada, do “ecumênico”.

“O Outro”, não mais como o “terceiro excluído” da velha lógica filosófica – e teológica –, mas enquanto poder criador do universo a quem se deve respeitar, enquanto revelador grito do irmão necessitado que inspira a criatividade amorosa, esse deve ser o princípio originante da fé – e da nova razão entre nós. Ele é o “terceiro” que, incluído, pode permitir que percebamos sons diferentes para sonhos iguais, para além da exclusão e da violência imperantes nas relações entre culturas e religiões.

Conforme acentua Aragão (2008, p.53) “dentro de cada tradição religiosa mesma e em cada nível do esquema de realidade/conhecimento, a ativação de uma tendência gera sempre a potencialização de uma tendência contraposta, que se mantém por um terceiro incluído que remete a outro nível”. Por isso, Nicolescu entende que o modelo

transdisciplinar da realidade traz uma nova significação ao sagrado, pois traz um cruzamento simultâneo dos níveis de realidade e dos níveis de percepção. Daí que

esse movimento coerente é associado simultaneamente a dois significados, a duas direções: um significado ascendente (que corresponde a uma ‘subida’ através dos níveis de Realidade e dos níveis de percepção) e um significado descendente (que corresponde a uma ‘descida’ através desses níveis). A zona de não resistência absoluta do sagrado surge como a origem desse duplo movimento, que é simultâneo e não-contraditório, subindo e descendo pelos níveis de Realidade e de percepção. A não-resistência absoluta é claramente incompatível com a atribuição de uma única direção – de subir ou descer – precisamente porque é absoluta (NICOLESCU, 2002, p. 61).

Assim, para cada nível de realidade e percepção, tanto na lógica cristã como na lógica muçulmana, existiria um terceiro termo incluído, que seria uma síntese dialógica capaz de descrever uma coerência entre esses níveis de realidade, através de um processo interativo definido por diversos estágios. Em outras palavras, “a ação da lógica do terceiro incluído nos diferentes níveis de Realidade induz a uma estrutura aberta da unidade dos níveis de Realidade. Essa estrutura tem conseqüências consideráveis para a teoria do conhecimento, pois implica na impossibilidade de uma teoria completa e auto-referente” (NICOLESCU, 2002, p.52).

Para que haja um diálogo verdadeiro, é imperioso que os crentes de ambas as expressões de fé estejam dispostos, não somente a reconhecer os valores positivos presentes nas duas tradições religiosas, mas também dispostos a aceitarem a verdade que os envolve e ultrapassa em um outro nível de realidade, que na linguagem transdisciplinar seria o axioma do terceiro incluído. É no encontro com a tradição do outro que se abre a possibilidade de captar certos aspectos ou dimensão do sagrado que escapam ao nível em que o crente se encontra.

É imperioso frisar que essa visão transdisciplinar do fenômeno religioso não implica em homogeneização da fé, pois isso significaria reduzir a Realidade e a Percepção a um só nível de realidade. O enfoque transdisciplinar da fé pressupõe tanto uma pluralidade complexa quanto uma unidade aberta das culturas, dos dogmas, dos mitos e do místico. Não se trata, portanto, de reunir todos os crentes, quer cristãos e muçulmanos em uma única expressão de fé, mas sim, criar pontes entre os diferentes, através do conhecer o

outro e se abrir ao mistério que transparece na relação com a alteridade. Conforme aponta Nicoliescu: “aprender a conhecer também significa ser capaz de estabelecer pontes – entre os diferentes saberes e seus significados para a nossa vida cotidiana; entre estes saberes e significados e nossas capacidades interiores” (NICOLESCU, 1999, p. 133).

Não se pode desconsiderar que o diálogo inter-religioso, entre os cristãos e muçulmanos, sob a lógica transdisciplinar, exige a fidelidade à própria tradição de fé, pois a sensibilidade para o diálogo deve ser acompanhada de um referencial ideológico. Não é marginalizando a sua crença que se chega ao universo da crença do outro. Esse encontro com o outro, pressupõe a sua própria identidade religiosa, que deve ser sempre cultivada e estudada. O diálogo sustentável exige o amor e o respeito a sua própria identidade religiosa, ou seja, na abertura para o outro, “as janelas devem estar sempre abertas, mas desde que referenciadas pelas paredes de sua sustentação” (TEIXEIRA, 2007, p. 5).

Outra disposição que o diálogo inter-religioso entre cristãos e muçulmanos exige, sob a perspectiva transdisciplinar, é a abertura ao valor da alteridade. O diálogo só pode acontecer quando se conhecem e respeitam os valores da tradição do outro. O relacionamento inter-religioso exige o exercício da reciprocidade. De um lado o interlocutor exige respeito às suas convicções, o outro com o qual entra em comunicação exige igualdade de tratamento, exigindo o mesmo reconhecimento de autenticidade e verdade.

CONCLUSÃO

No mundo atual, há uma consciência da importância do diálogo inter-religioso para a construção de uma humanidade mais fraterna, já que as diferenças religiosas têm servido de suporte ideológico para os mais diferentes conflitos. O amor mais intenso que a humanidade conheceu partiu da religião e o ódio mais diabólico que a humanidade conheceu também partiu da religião. As mais expressivas palavras de paz foram proferidas por homens vinculados à religião, assim como, as mais amargas palavras de intolerância foram proferidas por líderes religiosos. Cada expressão religiosa apresenta sua própria doutrina e insiste ser a única verdadeira. Há até aqueles que empunharam espadas para compelir os outros a acreditar como eles. Os cristãos, por exemplo, acreditam na possibilidade da encarnação divina de Jesus, que para eles é uma história e não uma mitologia, no entanto, quando a expressão de fé hinduísta aponta para a possibilidade da encarnação divina através de seus Avatares, é interpretada pelos cristãos como mera mitologia.

No mundo plural atual, não é mais possível a intolerância com os crentes de outras expressões de fé e somente através do diálogo pode-se construir uma civilização que responda aos questionamentos fundamentais do ser humano. A atitude de diálogo se aprofunda através da tomada de consciência de que Deus está atuando na humanidade inteira e que Suas ações, ultrapassam os templos e as igrejas de todas as religiões.

A concepção do que seja diálogo foi adotada da filosofia de Paulo Freire e Martin Buber. Ambos propõem uma relação horizontal do diálogo, já que a maioria das vezes, o diálogo proposto é de natureza vertical, em que aos outros cabe escutar e obedecer. Para que exista um diálogo verdadeiro é necessário romper com as estruturas de dominação. Nesta perspectiva de diálogo, ninguém pode ser o detentor da verdade sozinho, já que a verdade não é privilégio de uma única crença ou de uma só cultura. O que Buber chama de diálogo não é somente o relacionamento das pessoas entre si, mas o seu comportamento, a sua atitude para com o outro. Assim, o homem que se comunica com outro, não pode considerá-lo como um objeto, já que o outro sempre tem algo a questionar e também a responder. Verificou-se que, tanto Freire com Buber veem no diálogo um

caminho para a tolerância. No primeiro, temos a tolerância relacionada com o reconhecimento do outro e a aceitação das diferenças para não criar barreiras à comunicação. No segundo, a tolerância está relacionada com a própria totalidade do ser. É na alteridade com o outro que o homem enxerga a si próprio. Dessa forma, um ato de intolerância, além de negar o outro, está se negando a si mesmo, já que, somente na diferença é que o ser humano pode se enxergar.

Esta concepção de diálogo, como uma relação de reciprocidade, é muito importante para o diálogo inter-religioso. Nesta perspectiva, nenhuma expressão de fé é superior a outra, conseqüentemente, o diálogo se dá na horizontalidade. Assim, cada interlocutor exige o respeito às suas próprias crenças, exigindo, ambos, o reconhecimento de autenticidade e verdade de sua fé.

Procurou-se diferenciar conceitualmente o ecumenismo do diálogo inter-religioso. O ecumenismo tem o escopo de buscar a unidade cristã, enquanto que o diálogo inter-religioso visa irmanar todas as religiões numa ética universal e solidária. Deixou-se claro que o diálogo inter-religioso não se confunde com o relacionamento institucional entre as diferenças crenças. O diálogo é antes um compartilhar de experiências, religiosas, culturais e místicas, entre os fiéis, no propósito de enriquecimento mútuo. Esse compartilhar ocorre entre fiéis que estão enraizados e compromissados com a sua fé, mas disponíveis para aprender com a diferença. Difícil é um diálogo entre as instituições, primeiro, porque estão fundamentadas no dogma de serem detentoras da única verdade e, segundo, porque não estão dispostas a elevar as demais religiões mundiais a caminhos de salvação em pé de igualdade.

O diálogo inter-religioso tem o seu marco referencial o Primeiro Parlamento Mundial das Religiões, que foi realizado em Chicago, EUA, no ano de 1893. A importância deste conclave para o diálogo inter-religioso é que pela primeira vez na história, os líderes das religiões orientais puderam ser ouvidos em pé de igualdade com os cristãos, no mundo ocidental. Cem anos depois, ocorreu o Segundo Parlamento das Religiões também ocorrida na cidade de Chicago. Neste encontro, firmou-se uma declaração de ética mundial, onde há uma indicação explícita do patrimônio comum e ético presentes em todas as religiões. Teixeira registra que “entre os princípios de uma ética mundial sublinham-se: a comum responsabilidade em favor de uma melhor ordem mundial;

a exigência fundamental de um tratamento humano a cada ser humano; o empenho em favor de uma cultura da não-violência e do respeito à toda vida” (TEIXEIRA; DIAS, 2008, p. 140). Outros encontros sucederam-se, como o terceiro e o quarto Parlamento Mundial das Religiões. Em todos, o viés é de uma proposta de unir todas as religiões no seu conteúdo ético comum. Assim, as religiões não devem ser vistas como verdades disjuntivas (ou uma ou outra), mas como verdades complementares, cada uma, chamada a se completar e a completar a outra. Também mereceu destaque a Jornada Mundial de Oração de Assis, Itália, encontro este em que os participantes puderam expressar de forma diversificada a presença de uma realidade última através de uma linguagem comum a todos: a oração. O encontro de Assis fez surgir um novo paradigma dialogal para a cultura da paz religiosa. O evento de Assis representou um gesto inovador, expresso no gesto simbólico da oração comunitária.

No segundo capítulo, procurou-se encontrar elementos dentro da teologia cristã que favorecessem o diálogo com o mundo muçulmano, já que para este, é inaceitável a concepção da encarnação divina de Jesus, na forma como a ortodoxia apresenta. Utilizando-se da teologia de John Hick e John Spong, demonstrou-se que a problemática engendrada pela concepção da encarnação divina de Jesus se expressa no fato de que, se Jesus foi realmente a encarnação de Deus, então o cristianismo seria a única religião fundada pessoalmente por Deus e como tal superior a todas as demais (HICK, 2000, p.19). Hick, de início, ressalta que sua idéia principal não é diminuir o cristianismo, mas elevar as demais religiões a caminhos portadores de salvação em pé de igualdade com os postulados cristãos. Ele defende que Jesus é sim um paradigma de salvação, mas apenas para aqueles que se consideram cristãos. Cada expressão de fé teria o seu próprio paradigma de salvação.

Hick sustenta que a idéia de encarnação divina no seu padrão atual, nunca recebeu um sentido literal satisfatório, porém, a idéia de encarnação proporciona um excepcional sentido metafórico. A literalidade da deificação de Jesus Cristo tem ocasionado um mal-estar nas relações com as outras expressões de fé do mundo, levando a conflitos que jamais seriam corroborados pelo próprio Jesus. Por isso, grandes teólogos procuram, no diálogo inter-religioso, a expressão do mais puro sentimento de solidariedade entre os povos. É no pluralismo religioso o caminho na busca do Real. O

Real é a fonte e o fundamento de tudo, estando além dos sistemas particulares das expressões religiosas. As diversas expressões de fé, tornam-se contextos de salvação/libertação à medida em que sintonizam com o Real.

A importância das teologias de John Hick e John Spong para o diálogo inter-religioso é que estas desafiam os dogmas. Eles não pretendem que nenhuma das idéias básicas do Cristianismo sejam abandonadas, mas compreendidas sob um outro viés. Com base em estudos bíblicos contemporâneos, eles têm demonstrado que o Jesus histórico nunca reivindicou para si ser a encarnação divina. Que as doutrinas da Encarnação, Trindade e Ressurreição desvirtuaram o sentido original do evangelho de Jesus, a ponto de criar um exclusivismo da salvação/libertação. Eles entendem que as outras expressões de fé são tão legítimas quanto o Cristianismo. Que a Igreja comete um grande erro ao adotar os principais dogmas cristãos no sentido literal, em vez do sentido metafórico. Que, em termos da teologia moderna, a encarnação divina na vida humana deve ser vista como algo que acontece sempre: Jesus não foi o único detentor da vontade de Deus. Que a vida de Jesus deve ser vista como uma ocasião notável da encarnação divina, mas a Igreja que adota uma visão pluralista deve fomentar o culto dirigido ao Deus Pai, pois assim, possibilita o encontro com o pensamento monoteísta das religiões abraâmicas. Como para ele, o processo de salvação ocorre continuamente em todas as religiões, a despeito da distribuição ignorada de verdade e falsidade de suas teologias, não é essencial para a salvação, adotar qualquer verdade como verdade absoluta, conseqüentemente enseja uma boa dose de tolerância e conseqüentemente possibilita o encontro com o outro.

No terceiro capítulo, pretendeu-se mostrar que, o islamismo, também tem procurado fazer o *aggiornamento* de sua base teológica. A imagem que o Ocidente tem do islamismo é de uma realidade monolítica, incapaz de se renovar e de se adaptar às novas condições de existência da humanidade. No entanto, na teologia islâmica existem múltiplas evoluções em curso. O islamismo, no que pese as aparências, constitui-se em um fenômeno plural e em devir. O Alcorão, considerado um livro sagrado e intocado pela ortodoxia islâmica, começa a ser interpretado utilizando-se os instrumentos das ciências humanas. A pretensão dos novos pensadores islâmicos é reconstruir o patrimônio muçulmano, o Alcorão, à luz dos instrumentos oferecidos pela linguística, antropologia,

semiótica e os estudos comparados das religiões. Os novos pensadores do islã reexaminam o modo como a sua fé se construiu historicamente. Viu-se a proposta de Mohammed Arkoun que distingue o “fato corânico” do “fato islâmico”. O “fato corânico” seria a mensagem Revelada pelo profeta antes de se constituir no livro escrito. O “fato islâmico” é todo um sistema ideológico e político de legitimar o poder de determinados grupos. Arkoun interpreta o Alcorão em uma dupla abordagem: sincrônica e diacrônica. A primeira toma os textos no seu momento histórico com os conceitos linguísticos de quando foram escritos. A segunda considera que o texto se inscreve numa continuidade histórica.

Ali al-khuli, outro pensador islâmico, considera que se deva privilegiar o Alcorão como um texto literário e da cultura árabe. Nesta perspectiva, o estudo literário do Alcorão ajuda a compreender a direção espiritual e social que a mensagem provoca na vida humana. Nesta mesma linha, viu-se a proposta de Muhammad Khalafallâh e Abu Zayd que aplicam os métodos da crítica literária na análise da Revelação Corânica, dando-lhes seus verdadeiros contextos semântico e histórico. Abu Zayd chega a afirmar que as diferenças religiosas são de natureza normativa, sujeita a mudanças de conformidade com o tempo e lugar. O Alcorão seria um instrumento aberto de comunicação e que cada época, cada povo e cada homem deve interpretá-lo de conformidade com os seus questionamentos.

Outro aspecto, apresentado no terceiro capítulo, foram as críticas feitas por Mohamed Talbi e Mohamed Taha ao ordenamento jurídico islâmico, a Sharia. Eles entendem que a Sharia não pode ser implementada se não for repensada e recontextualizada. Em Talbi, com seu entendimento de que a Sharia deve ser interpretada observando-se o estatuto dos Direitos Humanos, tem provocado sérias discussões na ortodoxia islâmica. Talbi sustenta que a Sharia ficou no tempo e tem sido instrumentalizada em favor de uma política excludente.

Taha, por sua vez, propõe que o Alcorão revela dois níveis ou fases da mensagem do islã: uma do período da Meca antiga e outra, do período subsequente de Medina. A mensagem primitiva de Meca é a mensagem eterna e fundamental do Islã, que valoriza a dignidade inerente a todos os seres humanos, independentemente de sexo, religião ou raça. Esta mensagem, considerada demasiado avançada para as condições

históricas do século VII, foi suspensa e a sua aplicação adiada até que no futuro as circunstâncias a tornassem possível. O tempo e o contexto estão agora presentes. A importância destes teólogos islâmicos ao diálogo inter-religioso é porque eles fornecem condições para uma nova hermenêutica islâmica, valorizando a liberdade de consciência individual, o que conduzirá uma nova maneira dos muçulmanos entender as outras expressões de fé, particularmente as religiões de raízes abraâmicas.

No Quarto capítulo, procurou-se encontrar subsídios nas filosofias da alteridade propostas por Martin Buber, Emmanuel Lévinas e Boaventura Santos. Buber entende o diálogo como princípio fundante do ser humano. Para ele o mundo pode ser duplo para o homem e isso decorre de sua opção de proferir a palavra princípio Eu-Tu ou Eu-Isso. “A primeira Eu-Tu diz respeito a um ato essencial do homem, atitude de encontro entre dois parceiros na reciprocidade e na confirmação mútua. A segunda é a experiência e a utilização, atitude objetivante (Buber, 2004, p. 32).

Para Buber, a relação intersubjetiva só é possível se: a) que o parecer não se sobreponha ao ser; b) que cada um permita que o outro se faça presente em sua forma mais autêntica; e c) que nenhum dos dois sujeitos queira se impor sobre o outro”. O dialógico concretiza-se no comportamento e na atitude da pessoa para com o outro, quando há espaço aberto para uma relação na qual há um "verdadeiro encontro". O conceito do diálogo, explorado em Eu e Tu, é aquele em que o homem só se torna homem quando dirige sua palavra ao Tu, aceitando-o em sua inteireza e em sua alteridade, sendo por ele (o Tu) aceito de forma igual. Na alteridade proposta por Lévinas, cristãos e muçulmanos são confrontados para estabelecer uma responsabilidade entre o Eu e o Outro, pois, o reino do bem só pode se instaurar a partir da expressão do Outro. Já a proposta de Boaventura Santos é encontrar conceitos e cosmovisões que manifestem preocupações e aspirações semelhantes entre as diversas culturas. É importante destacar a sua definição de hermenêutica diatópica:

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os topoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. (SANTOS, 2003, p. 444).

Assim, os argumentos de uma cultura somente podem ser reconhecidos como incompletos quando confrontada com uma outra cultura. A filosofia de Boaventura Santos é muito importante no diálogo inter-religioso, tendo em vista que por ser a religião uma concepção cultural, uma crença passa a ser incompleta quando na presença de outra. Assim, tanto o cristianismo como o islamismo se apresentam incompletos, na presença um do Outro. É no diálogo que se amplia a consciência de sua própria fé.

No quinto capítulo, mostrou-se a importância da lógica transdisciplinar do terceiro incluído no diálogo inter-religioso. A lógica do terceiro incluído equaciona o contraditório entre cristãos e muçulmanos em um outro nível de realidade. Se o encontro ocorre no nível da ética e da mística, pode surgir a percepção de um mistério sagrado comum e pode ganhar plausibilidade a cristologia metafórica da encarnação de Jesus proposta por Hick, bem como as novas hermenêuticas corânicas propostas pelos novos pensadores islâmicos.

A grande dificuldade para os cristãos aceitarem que seu “único e suficiente salvador” possa conviver com outros “únicos e suficientes caminhos de salvação” deriva de uma miopia epistemológica e lógica. A grande dificuldade para os muçulmanos compreenderem a necessidade e oportunidade da hermenêutica dos seus fundamentos absolutos resulta de princípios filosóficos, antes do que teológicos, fixados na objetivação do conhecimento, na impossibilidade de perceber a revelação absoluta em meio a tramas culturais relativas e intersubjetivas.

Assim, “a ação da lógica do terceiro incluído nos diferentes níveis de Realidade induz a uma estrutura aberta da unidade dos níveis de Realidade. Essa estrutura tem conseqüências consideráveis para a teoria do conhecimento, pois implica na impossibilidade de uma teoria completa e auto-referente” (NICOLESCU, 2002, p. 52).

Deve-se ressaltar que para que haja um diálogo verdadeiro, é imperioso que os crentes de ambas as expressões de fé estejam dispostos, não somente a reconhecer os valores positivos presentes nas duas tradições religiosas, mas também dispostos a aceitarem a verdade que os envolve e os ultrapassa, em um outro nível de realidade, que na linguagem transdisciplinar seria o axioma do terceiro incluído. É no encontro com a tradição do outro que se abre a possibilidade de captar certos aspectos ou dimensão do sagrado que escapam ao nível em que o crente se encontra. Por essa visão transdisciplinar, o fenômeno religioso

não implica em homogeneização da fé, pois isso significaria reduzir a Realidade e a Percepção a um só nível de realidade. O enfoque transdisciplinar da fé pressupõe tanto uma pluralidade complexa quanto uma unidade aberta das culturas, dos dogmas, dos mitos e do místico. Não se trata, portanto, de reunir todos os crentes, quer cristãos e muçulmanos em uma única expressão de fé, mas sim, criar pontes entre os diferentes, através do conhecer o outro e se abrir ao mistério que transparece na relação com a alteridade. Conforme pondera Nicolescu: “aprender a conhecer também significa ser capaz de estabelecer pontes – entre os diferentes saberes e seus significados para a nossa vida cotidiana; entre estes saberes e significados e nossas capacidades interiores” (NICOLESCU, 1999, p. 133).

Outro aspecto que se deve considerar, é que o diálogo inter-religioso, entre os cristãos e muçulmanos, sob a lógica transdisciplinar, exige a fidelidade à própria tradição de fé, pois a sensibilidade para o diálogo deve ser acompanhada de um referencial ideológico. Não é marginalizando a sua crença que se chega ao universo da crença do outro. Esse encontro com o outro, pressupõe a sua própria identidade religiosa, que deve ser sempre cultivada e estudada. O diálogo sustentável exige o amor e o respeito a sua própria identidade religiosa, ou seja, na abertura para o outro, “as janelas devem estar sempre abertas, mas desde que referenciadas pelas paredes de sua sustentação” (TEIXEIRA, 2007, p.5).

Outra disposição que o diálogo inter-religioso entre cristãos e muçulmanos exige, sob a perspectiva transdisciplinar, é a abertura ao valor da alteridade. O diálogo só pode acontecer quando se conhecem e respeitam os valores da tradição do outro. O relacionamento inter-religioso exige o exercício da reciprocidade. De um lado o interlocutor exige respeito às suas convicções; o outro com o qual entra em comunicação exige igualdade de tratamento, exigindo o mesmo reconhecimento de autenticidade e verdade.

Este trabalho não poderia terminar sem um poema do místico e poeta islâmico Rumi, que soube como ninguém constituir uma autêntica exegese mística da revelação corânica, com base no reconhecimento da especificidade e validade das diversas expressões de fé, como caminhos para Deus. Disse o poeta:

Ó amigo, que é a árvore do conhecimento, ó
conhecedor!

Muito alta, muito bela, muito extensa,
A própria água da vida do oceano circumfluenta.
Tu correste atrás da forma, ó mal informado!
E por isso careces do fruto da árvore, às vezes sol,
Às vezes lago e às vezes nuvem.
É uma, embora tenha milhares de manifestações,
Os nomes que lhe convém são incontáveis (...).
Ela tem milhares de nomes, mas é Uma,
Corresponde a todas as suas descrições, mas é
indescritível.
Todo aquele que busca nomes, se for um crédulo,
Como tu, ficará desesperançado e frustrado em seu
propósito.
Por que te apegas a esse mero nome de 'árvore',
A ponto de ficares totalmente tolhido e desapontado?
Passa por cima dos nomes e olha as qualidades
Para que essas te possam levar à essência (LUCCHESI;
TEIXEIRA, 2007, p. 67-68).

REFERÊNCIAS

LIVROS:

- ALCORÃO, Tradução de Samir El Hayek, São Paulo: Marsam, Editora Jornalística, 2004.
- ANDRADE, JAYME. **O espiritismo e as igrejas reformadas**. Capivari: Editora Lar, 1986. 250 p.
- ARINZE, Francis Cardeal. **Religiões para a paz**: um apelo de solidariedade às religiões do mundo. São Paulo: Pensamento, 2003. 158 p.
- BARBOSA, Carlos Alberto. **Pensamento de recursos humanos**. Rio de Janeiro: Qualitymark Editora, 1997. 994 p.
- BARTHOLO JÚNIOR, Roberto dos Santos **Você e eu**: Martin Buber, presença palavra. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. 118 p.
- BENZINE, Rachid. **Os novos pensadores do islão**. Lisboa: Tribuna, 2005. 230p.
- Bíblia. Português. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, Paulinas, 1995. 1567 p.
- BUBER, Martin. **Histórias do rabi**. São Paulo: perspectiva, 1967. 675 p.
- _____. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: perspectiva, 1982. 171 p.
- _____. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2004. 152 p.
- CAMPOS, Carlos Alves da Silva. **O mundo como realidade**. Belo Horizonte: Cardal, 1961. 342 p.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1997. 445 p.
- CARVALHO, A. M. **Maomé x Cristo**: o outro lado da história. São Paulo: Resurgil, 2002. 320 p.
- CARVALHO, José Jorge. **Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista**. Brasília: UNB, 1997. 23 p.
- CHALLAYE, Félicien. **As grandes religiões**. São Paulo: Ibrasa, 1981. 287 p.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O novo testamento interpretado**: versículo por versículo. Vol I, São Paulo: Hagnos, 2002. 806 p.
- COLLANTES, Justo. **A fé católica**: documentos do magistério da Igreja. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. 1345 p.
- Concílio Vaticano II. **Decreto unitatis redintegratio**. Petrópolis: Vozes, 1964. 24 p.
- COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000. 239 p.

- D'AMBROSIO, Ubiratan. **Transdisciplinaridade**. São Paulo: Palas Athena, 2001. 174 p.
- DAMIÃO, Valdemir. **História das religiões**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, 476 p.
- DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org). **Diálogo dos pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993. 174 p.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002. 179 p.
- EHRMAN, Bart D. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse?: Quem mudou a Bíblia e porque?** Rio de Janeiro: PocketOuro, 2008, 309 p.
- FALCÃO, Waldemar. **O Deus de cada um**. Rio de Janeiro: Agir, 2008, p. 31.
- FILALI-ANSARY, Abdou. **Repensar el islam: los discursos de la reforma**. Barcelona: bellaterra, 2004. 294 p.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 150 p.
- _____. **Educação e mudança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. Coleção Educação e Comunicação, Vol. 1
- _____. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- GARAUDY, Roger. **Apelo aos vivos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981. 440 p.
- _____. **Promessas do islã**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. 191 p.
- GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: A virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004, 230 p.
- HADDAD, Jamil Almansur. **O que é o islamismo**. São Paulo: brasiliense, 1994. 97 p.
- HICK, John. **A metáfora do Deus Encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões**. São Paulo: Attar, 2005. 214 p.
- ISBELLE, Sami Armed. **Islam. A sua crença e a sua prática**. Rio de Janeiro: azaan, 2003, 242 p.
- _____. **O Estado Islâmico e sua organização**. Rio de Janeiro: azaan, 2008, 200 p.
- _____. **Sob as luzes da Alcorão**. Rio de Janeiro: azaan, 2003, 139 p.
- JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. 220 p.
- JAPIASSU, H ; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 265 p.

- JORGE, José Antonio. **Dicionário informativo, bíblico, teológico e litúrgico**. Campinas: Átomo, 1999. 544 p.
- JOVILET, Régis. **Tratado de Filosofia: Metafísica**. Rio de Janeiro: Agir, 1972. 462 p.
- JULIEN, Lucienne. **Os cátaros e o catarismo**. São Paulo: Ibrasa, 1993. 235 p.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982. 116 p.
- LUCCHESI, Marco; TEIXEIRA, Faustino. **O canto da unidade: em torno da poética de Rūmī**. Rio de Janeiro: Fissus, 2007, p. 67-68.
- MARIEN, Nehemias. **Jesus - A luz da nova Era**. Rio de Janeiro: Record, 1994, 187 p.
- NAVARRO, Juan Bosch. **Para compreender o Ecumenismo**. São Paulo: Loyola, 1995. 239 p.
- MCGRATH, Alister E. **Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão**. São Paulo: Editora Presbiteriana, 2007. 384 p.
- MONDIN, B. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1980. 272 p.
- MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez Editora, 2000. 101 p.
- _____. **A inteligência da complexidade**. São Paulo: Peirópolis, 2000. 263 p.
- _____. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001. 137 p.
- _____. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002. 231 p.
- _____. **O pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. 184 p.
- MUELLER, John Theodore. **Dogmática cristã**. Porto Alegre: Concórdia, 2004, 632 p.
- NICOLESCU, Basarab. **O manifesto da transdisciplinaridade**. São Paulo: Triom, 1999. 153 p.
- _____. **O pensamento transdisciplinar: um real global**. In: RANDOM, Michel. O pensamento transdisciplinar e o real. São Paulo: Triom, 2000. 244 p.
- _____. **O terceiro incluído**. Da física quântica à ontologia. In, NICOLESCU, Basarab e BADESCU, Horia (Org). Stéphane Lupasco: O homem e a obra. São Paulo: Triom, 2001. 107-137 p.
- PACE, Enzo. **Sociologia do islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005. 364 p.
- RATZINGER, Joseph. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2005, 141 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2000. 348 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 614 p.

SIDEKUM, Antônio. **A intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre: EST,UCS, 1979, 107 p.

SILVA, Georges; HOMENKO, Rita. **Budismo: Psicologia do Autoconhecimento - O caminho da correta compreensão**. São Paulo: Pensamento, 1980. 306 p.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira ; CORREIA JÚNIOR, João Luiz. **Evangelho de Marcos**. Petrópolis, 2002. 300 p.

SPONG, John Shelby. **Um novo cristianismo para um novo mundo: a fé além dos dogmas**. Campinas: Verus, 2006. 274 p.

STRAUSS, D.F. **The life of Jesus**. Filadélfia: Fortress Press, 1972.

TAHA, Mahmoud Mohamed. **The second message of islam**. New York: Syracuse university press, 1996. 178 p.

TALBI, Mohamed. Humanismo do Alcorão, humanizar a Charia, Leitura vetorial do Alcorão e da Charia. In; RI JÚNIOR, Arno Dal ; ORO, Ari Pedro (orgs). **Islamismo e humanismo latino: Diálogos e desafios**. Petrópolis: Vozes, 2004, p 149-170.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993. 174 p.

_____, Faustino (org). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997, 157 p.

TEIXEIRA, Faustino ; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: a arte do possível**. Aparecida: Santuário, 2008. 221 p.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves. **Pensamento sistêmico**. Campinas: Papyrus, 2003.

VIGIL, José Maria. **Opção pelos pobres hoje**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. 165 p.

WEERAMANTRY, C.G. **Islamic Jurisprudence: an international perspective**. Kuala Lumpur: Other Press, 2001.

WEIL, Pierre. **A nova ética**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.110p.

WEIL, Pierre; D'AMBROSIO, Ubiratan; CREMA, Roberto. **Rumo à nova transdisciplinaridade**. São Paulo: Summus, 1993. 175p.

ZUBEN, Newton Aquiles Von.Martin Buber: **Cumplicidade e diálogo**. Bauru: Edusc, 2003. 232 p.

TESES UNIVERSITÁRIAS:

SOUZA, José Tadeu Batista. **Ética Como Metafísica da Alteridade em Levinas**. 2007. 197 p. Dissertação (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

REVISTAS:

AN-NA'IM, Abdullahi A. **Religious minorities under islamic law and the limits of cultural relativism**. Revista Human Rights Quartely. Cincinnati, v.9, n.1, p.1-18, fevereiro, 1987.

Comissão Consultiva Teológica Da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC). **Teses sobre o diálogo inter-religioso**. In: Sedoc –Brasil- 500 anos “Diálogo e Esperança” Petrópolis: Vozes, 2000, V. 33, número 281, julho-agosto de 2000. p. 51-73.

TEIXEIRA, Faustino. **O paradigma de Assis**. In: Concilium, nº 291. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. **A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré**. In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora: UFJF;Neprel, 1998, V. 1, n. 1, p. 45-83

INTERNET:

ABU ZAYD, Nasr Hamid. **The Qur'anic concept of justice**. Disponível em: <<http://them.polylog.org/3/fan-en.htm>>. Acesso em 29.10.2008

ARAGÃO, Gilbraz. S. **Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso**. Disponível: www.cetrans.com.br/artigos/gilbras_s_Aragao.pdf>. Acesso em 23/11/2008.

BBC BRASIL. Noticiário do dia 24.04.2007..Disponível em <http://www.bbcbrasil>. Acessado em 11.10.2008.

DEVI, Sri Mata Amritanandamayi. **Parliament of the world's religions - 2004**. In: <http://www.amma.org/amma/international-forum/un2004-text.html>. Acessado em 15/09/2008.

HICK, John. **Biografia**. Disponível em: www.johnhick.org.uk. Acessado em 20.02.2009.

INGELMO, Hernán. **Parlamento de las religiones – Barcelona**. In <http://www.iglesiaviva.org/220/220-41-INGELMO.pdf>

NICOLESCU, Basarab. **Aspectos Gödelianos da natureza e do conhecimento**. Disponível em www.cetrans.com.br/generico0457.html?iPageId=131. Acesso em 02.07.2007.

SPONG, John. **Biografia**. Disponível em <http://www.johnshelbyspong.com>. Acesso em 20.02.2009.

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo inter-religioso, ontem e hoje**. Disponível em www.missiologia.org.br/cursoweb/53dialogointer.htm. Acesso em 27/04/2007

VIVEKANANDA. **Address at the parliament of religions** Disponível em: <http://www.vivekananda.org/printerFriendlyPage.asp>. Acessado em 3.09.2008.