

Pensar uma teologia em diálogo*

Thinking a theology in dialogue

Matheus R. Garbazza **

Resumo

O presente artigo pretende ser uma contribuição à temática do diálogo inter-religioso. A perspectiva é a do encontro entre as diversas tradições como oportunidade para uma reinterpretação mútua. Parte da constatação de que a pluralidade cultural é um fato, do qual a dimensão religiosa é parte constitutiva; e relembra que a intolerância a violência são, muitas vezes, uma reação ao diferente. Por isso, será preciso entender a diferença, não do ponto de vista negativo, mas positivo. Nesse sentido, recorrendo ao conceito de *diálogo dialógico*, proposto por Raimon Panikkar, propõe-se que o diálogo seja reciprocamente fecundo. Em seguida, mostra-se os gestos de acolhida de Jesus como paradigma crístico de acolhida. Ao final, propõe-se a mística e o serviço à vida como formas concretas para a construção de pontes entre as religiões.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; pluralismo religioso; cristianismo; mística.

* Artigo recebido em 13/09/2019 e aprovado para publicação em 26/11/2019.

** Bacharel em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre – FACAPA. Bacharelado em Teologia pela mesma Instituição de Ensino.

Abstract

This article intends to be a contribution to the theme of interreligious dialogue. The perspective is that of meeting the various traditions as an opportunity for mutual reinterpretation. It starts from the realization that cultural plurality is a fact, of which the religious dimension is a constitutive part; and recalls that intolerance to violence is often a reaction to the different. Therefore, it will be necessary to understand the difference, not from a negative point of view, but a positive one. In this sense, using the concept of dialogic dialogue proposed by Raimon Panikkar, it is proposed that the dialogue be mutually fruitful. The following shows Jesus' gestures of acceptance as a Christic paradigm of acceptance. In the end, mystique and service to life are proposed as concrete ways to build bridges between religions.

Keywords: Interreligious dialogue; religious pluralismo; Christianity; mystique.

Introdução

A teologia, ao mesmo tempo em que se ocupa das realidades divinas, não está alheia às situações humanas. Numa imagem muito cara à tradição cristã, é possível dizer que a teologia tem uma missão cruciforme: por um lado deve investigar o sagrado e o transcendente, perscrutando o que considera como dado revelado, num sentido vertical; por outro lado, observando a realidade na qual está inserida, deve poder oferecer respostas aos homens e mulheres na concretude da existência, horizontalmente.

Partimos da constatação de que a diversidade de culturas é um fato cada vez mais palpável num mundo em que as distâncias se encurtam numa velocidade assustadora. O tema da diferença ocupa cada vez mais espaço na reflexão e manifesta desafios em todos os níveis, desde o local até ao global. Do ponto de vista religioso, cabe o questionamento pela posição da teologia (cristã) em relação à pluralidade de tradições, assim como pela legitimidade da pretensão de universalidade de *uma* religião (como o cristianismo) frente à tantas outras.

Nosso grande objetivo será, assim, aproximarmo-nos desse cenário do encontro entre as religiões, ao mesmo tempo fascinante e intimidador, numa perspectiva existencial e dialogal, percebendo os aspectos teológicos que dele sobressaem. Para tanto, será necessário percorrer um pouco a situação atual e como o ponto de vista religioso se insere nele, para então mostrar as formas de aproximação da teologia em relação às religiões: o

exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. Situiremos o Cristo do ponto de vista bíblico, para mostrá-lo para além dos limites institucionais como paradigma de acolhida do diferente. Tentaremos também ampliar a concepção religiosa pensando a missão da espiritualidade como conferidora de sentido para a vida, oferecendo uma contribuição pastoral que se pautar pela mística e pelo serviço comum à vida.

Para fazer esse caminho com segurança nos passos, será preciso recorrer a uma amostragem bibliográfica bastante variada. Pois há muitos autores escrevendo sobre esses assuntos, que ganham particular relevância na contemporaneidade – e nem todos concordam exatamente entre si. Por isso, optamos por não nos prendermos a um ou outro, mas partirmos de uma leitura ampla de várias teologias diferentes, mas, em certa medida, convergentes. Ao tratarmos do tema central, o diálogo, recorreremos essencialmente às contribuições de Raimon Panikkar.

Ao final, a grande contribuição da teologia em diálogo será oferecer um caminho de paz que, reconhecendo a diferença como uma necessidade do gênero humano, portadora de uma beleza própria, possa ser trilhado por todas as pessoas religiosas sem o recurso à intolerância e à violência. Num tempo de polarizações e desconfianças mútuas, esse caminho dialógico de se mostra uma necessidade premente.

1. Mudança de época e suas características

O alvorecer do século XXI trouxe consigo muitas inovações no modo de viver e de conceber o mundo, consolidando processos que haviam sido iniciados nos anos anteriores. Muito do que hoje é considerado absolutamente comum nem poderia ser sonhado pelas pessoas de duas ou três gerações passadas. Torna-se assim evidente que, diante de novas situações, muitas perguntas são suscitadas e será preciso oferecer soluções diferentes daquelas que até então eram julgadas aceitáveis.

Uma dessas realidades candentes é o encontro entre as culturas. Se antes o contato intercultural era bastante restrito a pessoas ou situações específicas, em momentos pontuais e ocasionais, hoje já não é bem assim. O avanço dos modernos meios de comunicação permite-nos falar de um verdadeiro ambiente digital, no qual as pessoas convivem permanentemente numa contínua troca de ideias e costumes. Todo esse contato transborda para o mundo físico com a grande mobilidade social de que dispomos, que inclui desde as viagens turísticas até a migração de grande quantidade de pessoas.

A força da cultura é reconhecidamente marcante, ao ponto de ser considerada até mesmo uma “segunda natureza” pelos filósofos. Sendo assim, cada um carrega a carga tradicional recebida no ambiente em que cresceu e foi educado, com seus costumes, cosmovisão, saberes, crenças e afetos. Tudo isso faz parte e forma o ser humano visto em sua integralidade.

Como não poderia ser diferente, ao entrar em contato com outra tradição, o indivíduo estranha o distinto, e, a princípio, precisa reafirmar sua própria identidade.

Há de se reconhecer, entretanto, que o encontro intercultural é um encontro entre sujeitos: são as pessoas concretas, imersas em seu próprio ambiente. Sendo os protagonistas dessa relação reconhecidos como *pessoas*, ninguém deve ter a prioridade ou a prevalência sobre o outro. Não estamos falando de uma relação sujeito-objeto em que um determina a ação e outro a cumpre. A relação intersubjetiva precisa de um ambiente de segurança para que todos os envolvidos no processo se sintam verdadeiramente respeitados e reconhecidos em sua dignidade própria.

Descarta-se, desse modo, a intolerância como reação inaceitável diante do encontro intercultural – sobretudo porque não respeita o outro como tal, isto é, como indivíduo portador da mesma dignidade humana e capaz de ser sujeito numa relação social. Se num primeiro momento o estranhamento diante do diferente é uma atitude básica da humanidade, a intolerância, por outro lado, passa facilmente das ideias às pessoas. Sem muita demora o ataque a uma posição ideológica ou a um hábito de determinada tradição cultural passa ao ódio às pessoas diferentes, privando-as de sua humanidade e tornando-as passíveis das mesmas atitudes que os objetos: descartáveis e elimináveis.

É a conclusão à qual chega Paulo Menezes após analisar uma longa série de dados estatísticos que comprovam que a intolerância manifesta-se como uma escalada do ódio:

a intolerância não é apenas questão de não tolerar as opiniões divergentes; ela é agressiva e com frequência assassina, no seu ódio à diversidade alheia. E não se dirige apenas aos que discordam de sua visão do mundo, aos que têm ideologias, religiões, culturas diferentes. Volta-se contra qualquer tipo de diferença, de sexo, de idade, de raça, tudo o que possa dar lugar a uma discriminação e a produzir um oprimido (MENEZES, 1997, p. 46-47).

A ação intolerante opera algo análogo à mudança da natureza do outro. Este deixa de ser uma pessoa vista em sua totalidade e complexidade e passa a identificar-se apenas como a sua diferença. Já não é um sujeito da relação, mas um *objeto* diferente. Trata-se de uma atitude extremamente tóxica para quem a pratica, para quem sofre e para a sociedade como um todo, que fica minada naquilo que tem de mais originário e característico: as relações humanas.

2. As religiões e seus desafios na contemporaneidade

Dentro dessa discussão ocupa lugar preponderante a questão da religião, que é essencial para a vida de praticamente todas as culturas – como vemos ao longo dos anos de história humana neste planeta. De fato, o dado religioso é tão importante para a tessitura social que podemos afirmar que “a religião é a alma de uma cultura” (BRIGHENTI, 2011, p. 81). É a compreensão religiosa que fornece as primeiras informações sobre o mundo e a vida que serão pouco a pouco assumidas e retrabalhadas pela cultura. A investigação religiosa, isto é, a teologia própria de cada tradição, procura relacionar a realidade transcendente e as categorias comuns à humanidade numa síntese bastante peculiar a cada crença. Sendo assim, o encontro entre culturas é também um encontro entre teologias.

A partir destas considerações iniciais, brevemente alinhavadas, chegamos às principais questões a serem enfrentadas no presente estudo: como compreender as outras religiões, sobretudo a partir da tradição cristã e sua pretensão à universalidade? Que métodos poderão ser aplicados num encontro entre a teologia cristã e as demais? Que contribuições a mística e a categoria de Mistério podem oferecer nessa jornada? Podem as religiões percorrer um caminho comum a serviço da humanidade?

De partida, convém perceber que se o fato religioso é típico da estrutura antropológica, o modo de conceber o encontro entre diversas tradições religiosas não é unívoco nem mesmo dentro da mesma religião. Do ponto de vista cristão, o desenvolvimento teológico sobre o tema levou a um esquema tripartido clássico, concebido a partir de visões diferentes sobre a religião do outro. Antes de relembrar rapidamente cada uma das três atitudes, relembramos que, embora se possa fazer esse percurso historicamente (cada um dos três momentos correspondendo ao desenvolvimento da teologia ao longo dos séculos) é também possível aplicá-lo ao desenvolvimento de cada pessoa em relação com outras religiões e culturas, como apontamos acima. Não se trata, portanto, de um esquema meramente conceitual e acadêmico, mas tem incidência sobre a vida concreta dos seres humanos vistos em sua capacidade relacional.

A primeira atitude¹ é nomeada como o *exclusivismo*, que brota do adágio clássico segundo o qual “fora da Igreja não há salvação”. No fundo pode também atingir todas as crenças, que seriam universalmente válidas e o único caminho para se alcançar a finalidade da religião. Corresponde a entender uma mediação particular e concreta como exclusiva, necessária e que, portanto, exclui qualquer outra mediação para o contato com o sagrado.

Num segundo momento tem-se a postura *inclusivista*, que na teologia cristã significa reconhecer a contingência humana capaz de encontrar várias expressões do transcendente, mas que no fundo todas corresponderiam à

¹ Para a presente síntese nos valeremos do conteúdo apresentado em FRANÇA MIRANDA, 1994, p. 13-14.

mediação salvífica operada por Jesus, visto como o Cristo. Aqui falar-se-ia, por exemplo, de “cristãos anônimos” (Rahner), que mesmo em suas próprias religiões viveriam princípios cristãos e seriam em última análise salvos por Jesus Cristo.

Por fim, a terceira atitude desse tríptico esquema é o *pluralismo*, que leva às últimas consequências a consciência da radical transcendência de Deus que pode se manifestar de múltiplas formas, segundo as diversas culturas, tempos e lugares. Inclusive a atitude pluralista relativiza os termos nomeadores da experiência espiritual, como “Deus” e “Transcendência”, apontando para além da compreensão religiosa monoteísta. Os teólogos não são unânimes em falar, a partir do pluralismo, sobre qual seria o lugar salvífico de Cristo (se normativo para as demais religiões ou não).

A sumária apresentação que fizemos acima permite dar conta minimamente das diferentes perspectivas que surgem a partir do encontro entre as religiões. Levando em consideração que cada experiência nesse sentido é bastante única, e que as interpretações teológicas são bastante variadas, é conveniente expressar que as fronteiras entre cada um desses esquemas são bastante tênues e difíceis de determinar. O caminhar da ciência teológica e da produção literária vai constantemente oferecendo novos caminhos e lançando novos matizes sobre a temática.

3. Pensar o pluralismo religioso

Para pensar a perspectiva pluralista, é necessário fazer um mergulho no tema da diferença. No mundo de hoje, conforme vimos acima, a diferença muitas vezes é vista com tamanha desconfiança e intolerância que se torna pretexto para a violência e a morte. Entretanto, quem é que pode dizer-se, realmente, igual a outra pessoa? Cada indivíduo guarda em si uma gama de características próprias que o distinguem totalmente dos demais. Assim também com as culturas, as formações sociais e políticas e, logo, com as religiões. Perceber a profundidade e a gravidade da diferença é um passo essencial para uma sadia convivência em sociedade.

A esse respeito escreve Paulo Menezes:

a diversidade de culturas, a multiplicidade de formas e figuras em que se apresenta o ser humano não só é desejável, positiva, mas também é necessidade da própria natureza do homem social e histórico, cuja riqueza é tanta que, para explicitar-se, necessita de toda a diacronia da história e de todo o leque infinito de formas em sincronia na face da terra para mostrar a que veio (MENEZES, 1997, p. 42).

Cultural e antropologicamente falando, não se pode renunciar à diferença. Cada ser humano é finito, assim como as culturas. Nenhuma

pode expressar totalmente a grandeza de possibilidades de que é dotada a humanidade. Valorizar a diferença é, assim, valorizar a própria vida humana e tudo que a cerca. Essa valorização é fruto do encontro com o outro, respeitando-o em sua alteridade e percebendo a riqueza que ele e sua cultura possuem, a tal ponto de “amar a diferença precisamente enquanto tal, como um reflexo novo e insuspeitado da ideia, como uma realização original e única do ser humano, como uma peça indispensável, e por isso preciosa, para formar sua imagem plena e universal” (MENEZES, 1997, p. 52).

Dito isso de um modo geral, precisamos entrar propriamente no ambiente religioso para pensar a postura pluralista. Como conceber o tema da diferença religiosa? Para isso recorreremos ao pensamento de Raimon Panikkar (1918-2010), um dos mais destacados teólogos a pensar a questão plural das religiões. Sua muitas vezes ousada teologia reside sobretudo, como veremos, na busca do *diálogo*, que supõe necessariamente o mútuo reconhecimento da dignidade.

Panikkar afirma que o “o mistério divino não é monopólio de nenhuma cultura” (PANIKKAR, 2011, p. 177). Pela própria história da humanidade percebe-se que o relacionamento com o transcendente brota espontaneamente desde dentro das mais variadas culturas, sobre várias formas. Inclui símbolos, danças, ritos, livros, cantos, imagens e tantas outras formas sacras quanto a cultura é capaz de produzir. O próprio cristianismo se insere dentro de uma tradição religiosa já previamente estabelecida.

Portanto, nesse sentido,

“nós não podemos pretender que o cristianismo possa ter o monopólio da verdade religiosa sobre Deus e sobre as relações com Deus. Existem nas outras religiões experiências religiosas autênticas que não foram nem serão tematizadas ou colocadas em prática no interior do cristianismo em razão mesma de sua particularidade histórica” (GEFFRÉ, 1997, p. 123).

É em tal cenário que se insere a teologia, reflexão sobre Deus e a experiência dele. Diferentemente das ciências da religião, a teologia exige um engajamento de fé, uma aceitação profunda e existencial do mistério como constitutivo da vida e conferidor de sentido para tudo o mais que se faz. Numa palavra, exige a *convicção* daquele que crê, não bastando apenas conhecer intelectualmente as verdades defendidas por uma tradição religiosa qualquer. E se a verdade sobre Deus não pode ser um monopólio de determinada religião, segue-se que a teologia precisa também dar-se conta de sua própria finitude e singularidade, não se alçando às pretensões universalistas que, pela própria característica antropológica da fé, não pode obter.

Consciente disso, Panikkar afirma que “a fé nos faz tocar o infinito, mas só tangencialmente” (PANIKKAR, 2011, p. 175). O mistério de Deus é sempre maior do que possam abarcar as religiões, embora elas possam dar conta de algo desse infinito e comunicá-lo ao ser humano concreto. Precisamente por isso a teologia se manifesta como discurso polissêmico, dotado de muitas possibilidades, interpretações e expressões. Este discurso é dependente do contexto em que é formulado: “toda confissão (de fé) se insere em seu contexto, e o contexto cobra sentido tão só dentro do horizonte no qual a confissão é feita” (PANIKKAR, 2011, p. 176).

Independentemente dessa contingência das expressões de fé, todas as religiões propõem-se, de alguma forma, a oferecer um horizonte de sentido último para o ser humano, que dele necessita (por isso dissemos acima que a manifestação religiosa é uma característica antropológica básica). Esse sentido maior é nomeado com várias expressões pertencentes ao mesmo campo semântico: salvação, redenção, libertação, graça, etc. A interpretação que cada tradição dá a tais conceitos ou a outros correlatos é própria e só pode ser entendida, conforme vimos, no próprio ambiente vital.

Esta aspiração humana a algo maior, a um ideal de vida, é bastante abordada em expressões artísticas e culturais que cercam a religião. O próprio formato das catedrais católicas do período gótico são um exemplo disso, com suas inúmeras torres apontando para o infinito – mesmo que não o toquem! As pirâmides do Egito e os totens indígenas são outras expressões que, vindas de tradições diversas, manifestam o mesmo sentimento. Essas formas e outras parecem ser irradiação da dimensão espiritual que brota espontaneamente em cada pessoa. Na visão de Panikkar, “a religião é o caminho que o ser humano toma para conseguir a meta de vida. Em resumo: a religião é o caminho da salvação” (*in* BARROS, 2011, p. 76).

Ao deparar-se com a face profunda e espiritual da religião, que por sua contingência comporta uma multiplicidade de formas, a teologia procura aproximar-se desde dentro do ato de fé para tematizá-lo e, a partir de categorias próprias, relacioná-lo com os vários outros aspectos da vida humana. É por isso que a teologia não pode se manter distante da interculturalidade, fato incontestável da sociedade atual. Tudo o que atinge o modo de ser propriamente humano interfere, via de regra, no modo de se relacionar com Deus. Tempos novos exigirão novas posturas do saber teológico, a começar pelo encontro entre as religiões que, não raro, é uma das primeiras facetas do encontro intercultural. Reconhecer a interculturalidade é uma exigência para a convivência sadia em nossos tempos. Inspirando-nos em Panikkar, podemos dizer que

a interculturalidade hoje é muito mais que um luxo acadêmico: é uma necessidade vital, uma questão de sobrevivência. Sobreviverão as culturas que saibam aprender das outras. ‘Aprender’ quer dizer assimilar sem perder a identidade. A interculturalidade é um caminho para conhecer-se a si mesmo. Com efeito, as culturas não

são espécies de nenhum gênero, são incomensuráveis. Classificá-las seria um "pecado intercultural". Cada cultura é um mundo, um universo, e não somente uma forma de ser e de viver a realidade; antes cada cultura é outra realidade. O pecado do Ocidente é tratar de encapsulá-las num todo buscando a "unidade", mas extinguindo sua "particularidade" (RIBEIRO; SUREKI, 2018, p. 4-5).

4. A necessidade do diálogo

A atitude fundamental para enfrentar com segurança e com algum fruto a diversidade cultural de nossos tempos é, sobretudo, o *diálogo*. Saber dialogar é essencial para construir pontes entre as pessoas, instituições e culturas a fim de valorizar a vida na sua variedade de formas, rostos e cores. Não por acaso chamamos a atenção, anteriormente, para o tema da diferença. Pois reconhecê-la é o primeiro passo para um colóquio fecundo e capaz de atingir plenamente seus objetivos. O contrário do diálogo é a intolerância e a violência. Isso posto, não se pode renunciar a olhar para as pessoas concretas que se engajam nesse movimento, que não se faz apenas academicamente, na forma de conceitos e ideologias, mas exige uma profunda relação interpessoal. Panikkar reconhece essa exigência intensamente afetiva que envolve o encontro entre culturas e, mais ainda, entre religiões: "precisamos dessa relação uns com os outros. Este encontro 'inter-religioso' não é apenas uma relação dialética. Também requer amor, diálogo, e toque humano. Estamos interligados, mesmo que as nossas noções e códigos sejam incompatíveis" (in PANASIEWICZ; GRASSI, 2018, p. 5).

Dada essa característica peculiar do diálogo a ser empregado no encontro entre as religiões, Panikkar emprega uma importante distinção que aponta para o modo como se fará a "roda de conversa" entre as diferentes tradições. Sua teologia procura valorizar o "diálogo dialógico", reconhecendo os vários *logoi*, isto é, várias formas de conceber o ser e o mundo, "lógicas" diferentes que brotam a partir de diversos solos culturais e religiosos. O contrário disso é o "diálogo dialético" ao qual o ocidente se acostumou, apreciando mais a capacidade de classificar e definir bem cada coisa a partir de um único ponto de vista. Para Panikkar, o colóquio inter-religioso só poderá ser feito a partir de um *diálogo dialógico*, no qual cada teologia reconheça a si mesma e às outras como possuidoras da mesma dignidade e sem a pretensão de querer reunir tudo o mais sob o mesmo "guarda-chuva".

Para encetar um verdadeiro movimento dialógico é necessário rever essa tentação ocidental forte, que muitas vezes nos impede de ver além de nossas próprias fronteiras e limites:

A mania e o gênio do Ocidente, nos recorda Panikkar, é a classificação. O mundo moderno está preso em uma rede de

classificações. Se não classificamos não nos sentimos seguros. A ciência moderna é um sistema genial e gigantesco de classificação. Não há lugar para a equivocidade nem multivocidade, nem ambiguidade, e, com isso, nem lugar para a vida. São tantas distinções a fazer que depois de feitas já não sabemos mais como ajuntá-las. Resta a especialização em uma das partes que será levada à cabo por meio de mais distinções (RIBEIRO; SUREKI, 2018, p. 6).

A teologia clássica cristã, sumamente influenciada pelo percurso ocidental da ciência especulativa, precisará também renunciar à sua tendência à especialização, que leva muitas vezes ao encerramento no ambiente estéril das academias. O resultado prático disso é a proliferação de muitos artigos e conceitos meramente acadêmicos, que especulam extensamente sobre o “sexo dos anjos”, mas possuem pouca incidência sobre a vida concreta das pessoas.

Para Panikkar, a teologia precisa ser vital, falar da vida e de suas circunstâncias concretas.

A teologia não pode ser uma especialização, que é a mania, de influência científica, de classificar tudo – e assim poder dominar melhor. A teologia é a vocação de qualquer homem consciente de seu lugar no cosmos e que deseja viver sua humanidade em plenitude, utilizando para isso todos os meios que estão ao seu alcance. Daí que não possa prescindir de nenhum anelo humano” (PANIKKAR, 2011, p. 177-178).

Falar de diálogo entre religiões é, antes de tudo, falar de diálogo entre crentes, entre pessoas concretas que precisam umas das outras para viverem com qualidade e modalidade humanas.

É por isso que não estamos falando aqui de uma “teologia do diálogo”, mas de “teologia em diálogo”. A primeira seria a busca humana de pensar o diálogo como tal, suas possibilidades e critérios. Recairia sempre na tendência unificadora dos conceitos únicos e universais, bem como da especialização *ad infinitum*, na qual ninguém consegue ver a grande imagem que aos poucos vai se delineando no mundo contemporâneo. A segunda, por outro lado, reconhece-se como uma entre as demais. Primeiramente, é uma do ponto de vista intra-religioso, isto é, manifesta uma faceta das relações entre o divino e o humano desde dentro da própria tradição religiosa. Depois, é uma entre outras teologias vindas de religiões diversas, cada qual com sua lógica interna própria (daí a importância, mais uma vez, de se falar de *diálogo dialógico*).

5. Perspectiva bíblico-teológica do diálogo

Do ponto de vista bíblico, enxergamos em Jesus essa capacidade de acolhida do diferente e do estrangeiro. Seus gestos muitas vezes foram contra o padrão preestabelecido pelas pessoas religiosas de seu tempo, quebrando paradigmas sociais muito bem estabelecidos. Seu modo de agir é um fator modelar para todos aqueles que querem se aproximar com confiança e liberdade de outras religiões e, num clima de diálogo e respeito mútuo, conviverem em busca de paz. Ao ver diante de si a mulher adúltera (Jo 8,1-11), tradicionalmente condenada à morte por apedrejamento, Jesus conduz os presentes à reflexão com sua interpelação lapidar: "quem dentre vós não tiver pecado, atire a primeira pedra" (v. 7). É capaz de valorizar a pessoa em sua dignidade para além de uma situação concreta de falta ou pecado. Sua relação com as pessoas e situações nunca é de condenação, mas de acolhida. É muito interessante notar a atitude de Jesus na célebre passagem envolvendo a mulher cananeia, estrangeira, que pede a cura de sua filha atormentada pelo demônio (Mt 15,21-28). Embora num primeiro momento acredite que não seja sua missão estender os feitos milagrosos às pessoas fora do círculo dos eleitos, isto é, da casa de Israel (v. 24), foi capaz de acolher a interpelação da mulher, que argumenta com sabedoria e demonstra intensa confiança e fé (v. 25.27). Jesus ultrapassa as barreiras nacionais com a finalidade de fazer o bem, concedendo a cura tão esperada (v. 28). Na narrativa lucana sobre a cura do servo do centurião (Lc 7,1-10) temos um exemplo magistral de algo que poderíamos chamar contemporaneamente de "convivência religiosa": a comunidade judaica e o centurião romano vivem em paz. Diante da súplica feita pelos anciãos a pedido do homem para que Jesus cure seu servo (v. 3), a comunidade atesta: "Ele merece este favor, porque ama o nosso povo. Ele até construiu uma sinagoga para nós" (v. 4-5). É vendo a fé do homem e o testemunho da comunidade que Jesus opera o milagre e o servo do centurião fica curado. Ao final da perícopes vemos a constatação de Jesus, certamente capaz de escandalizar muitos de seus contemporâneos e alguns dos nossos também: "Eu vos digo que nem mesmo em Israel encontrei uma fé tão grande" (v. 9). A fé supera as barreiras impostas pelas religiões e pelas culturas, extravasa os limites erigidos por convenções e instituições humanas.

Mas o texto mais provocador parece ser o do encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,1-42), narrada por João com riqueza de detalhes e com finezas literárias. Sem pretender fazer a exegese do texto, queremos apenas apontar alguns aspectos que demonstram a personalidade acolhedora de Jesus e sua capacidade de dialogar a partir do chão do outro. Aproxima-se da mulher com humildade, capaz de reconhecer que lhe falta algo (v. 7). Sendo judeu, seria bastante compreensível que nunca pedisse o que quer que seja a uma samaritana. Mas Jesus reconhece a própria fragilidade (a "contingência humana" da qual falamos acima). Por outro lado, também apresenta à mulher aquilo que possui, insere-se no

relacionamento não apenas pedindo, mas também oferecendo (v. 14). Os vv. 22-24, abordando diretamente o tema religioso e a rixa entre judeus e samaritanos quanto ao local do culto, mostram Jesus capaz de relativizar até mesmo aquilo que era mais sagrado para seu povo: o Templo de Jerusalém. Para ele, os locais de culto são importantes (basta observar suas idas ao Templo e a intensa frequência às sinagogas), mas não são absolutos. O mais importante é a comunicação relacional com Deus, que é espírito. Por isso, mais do que em templos de pedra, “os que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade” (v. 24)². O desenrolar da cena mostra como a capacidade dialógica de Jesus leva-o a se encontrar também com os conterrâneos da mulher, rompendo mais ainda os limites impostos e até mesmo se hospedando com eles (v. 40). Donde se conclui que Jesus é modelo de diálogo e de acolhida, especialmente para o mundo contemporâneo marcado pelas características plurais às quais já nos referimos anteriormente.

Esse processo de diálogo dialógico e acolhida do diferente que vimos delineando provoca fortemente a autocompreensão da teologia cristã, muitas vezes com uma pretensão absoluta à universalidade. Para que o teólogo possa se colocar em atitude de horizontalidade com as demais religiões, precisará se despir de muitos pré-conceitos e medos. Panikkar o explicita magistralmente: “essa libertação da teologia implica também a libertação do teólogo de qualquer medo e temor, tanto dos críticos como dos apologistas” (PANIKKAR, 2011, p. 174).

Falar da implicação do diálogo para a autocompreensão da teologia não significa abrir mão de sua identidade, dissolvendo-se entre outras tantas formas e tendendo a uma fusão disforme e sem rosto. O primeiro passo para o encontro inter-religioso é a consciência da própria identidade, daquilo que lhe é próprio e lhe caracteriza entre os demais. Somente quem é bem seguro de si e de sua crença (aqui voltamos à consideração do caráter vital e existencial do diálogo, que implica uma boa carga de segurança psíquica) é capaz de sair de si para ir ao encontro do outro.

O problema da identidade é central. Um diálogo não se faz com um “irenismo” diluidor que embaça os contornos de cada interlocutor, mas supõe identidades bem definidas, que se encontram para, ao mesmo tempo, afirmar suas convicções e estar prontas a ouvir a aprender com o que os outros tem a dizer e a proclamar (SOUZA, 1997, p. 24).

² Aqui vale uma provocação. A pergunta da mulher samaritana pelo local de culto “poderia ter voltado na boca angustiada do povo de Tenochtitlán quando os espanhóis, em nome de Jesus, como João Hircano na Samaria, destruíram o templo maior para ali construir uma catedral cristã. Jesus veio abolir o templo, seus seguidores reconstruíram muitos templos rivais entre si e demoliram templos de outras tradições. Onde fica aquele ‘em espírito e verdade’? E a adoração ‘nem sobre esta montanha nem em Jerusalém’, a adoração planetária e cósmica?” (SOUZA, 1997, p. 28).

Portanto, falar de diálogo entre religiões não significa a supressão de cada identidade, mas justamente que elas estarão umas diante das outras em iguais condições de dignidade. Afastando qualquer preocupação em contrário, pode-se dizer que “é necessária para o diálogo uma afirmação regulada da identidade, o que equivale (sublinhava a comunicação que comentamos) a recusar um relativismo total” (SANCHIS, 1997, p. 64). Falar de “afirmação regulada”, por outro lado, mostra como a identidade religiosa (e cultural, de um modo geral) é também fruto de uma construção levada a cabo por diversos fatores históricos e sociais em constante mutação. Por isso mesmo, a identidade é sempre aberta a novas leituras e agregações de significado de acordo com a época e os costumes. Isso se revela até mesmo na moral: algo que antes poderia ser uma abominação num determinado tempo pode ser uma situação vista com naturalidade em outro. Portanto, à afirmação da identidade não pode corresponder um enrijecimento de posição ideológica que poderia, mais cedo ou mais tarde, levar à intolerância e à violência que pretendemos combater.

Dito de outra forma,

uma identidade não está construída de uma vez por todas, mas ela se cria e se recria num processo contínuo, onde outras influências sempre tem um lugar relevante. As identidades não se dissolvem nem se petrificam, mas se transfiguram num percurso crítico, em avaliação e revisão permanentes e por um incessante esforço de lucidez e crescimento (SOUZA, 1997, p. 24).

Pensar a identidade dentro dessa categoria do diálogo dialógico, que reconhece os vários *logoi* e as várias formas de crer, leva-nos a apostar não tanto numa construção conceptual filosoficamente bem construída, mas na forma de narrativas conferidoras de sentido à existência. A própria forma bíblica de narrar³ aponta para essa necessidade. As narrativas libertam as religiões de encadeamentos muito rígidos que na maior parte das vezes são reflexos de personalidades autocentradas e levam à exclusão do diferente. Como na roda de conversa (à qual já nos referimos), narrar sua própria história e identidade dá a chance de outro também fazer o mesmo, sem sentir-se pressionado por conceitos fechados vindos de fora.

Essa é a proposta defendida por Otávio Velho:

Ponham-se entre parêntesis as soluções teóricas em favor das narrativas vivas e abertas que vão sendo construídas e recebidas ao mesmo tempo. Pois contando histórias uns para os outros talvez se possa ir aprendendo mais sobre nós mesmos e nossa “identidade”.

³ Para ficar apenas com um exemplo, basta recorrer ao capítulo 10 do livro do Gênesis. Ali, a partir da narrativa de Noé anteriormente apresentada, mostra-se como a pluralidade de nações passou a existir no mundo, “cada uma com terra e línguas próprias, por famílias e povos” (v. 5): “Até aqui as famílias descendentes de Noé, por nações; delas se ramificaram as nações do mundo depois do dilúvio” (v. 32). A Bíblia considera, desde o início, a diversidade de povos e culturas.

E como quem conta um conto aumenta um ponto, assim talvez nós evitemos o risco de nos paralisarmos no narcisismo dos confrontos entre os egos (VELHO, 1997, p. 98).

De todo o percurso feito até aqui, tem-se claro que, se a teologia cristã deseja alinhar-se ao diálogo inter-religioso com sinceridade e verdade, precisa também reconhecer que não sairá incólume desse diálogo. Sua própria identidade afetará e se deixará afetar a partir do encontro com as outras tradições religiosas. Muito daquilo que se entende como verdade cristã pode estar sendo apenas a manifestação de uma crença situada no tempo e no espaço que foi perdurando ao longo dos séculos. Reconhecer que a humanidade não é capaz de saber tudo sobre Deus nos levará a afirmar mais uma vez, com Paulo, que “agora nós vemos num espelho”, e que “nosso conhecimento é limitado” (1Cor 13,12).

Para França Miranda, dois pressupostos são essenciais para que a teologia cristã faça um diálogo sadio com as demais tradições: primeiramente, o cristianismo “deve poder aprender das outras religiões, e não iniciar o diálogo como quem nada tem a receber. O segundo pressuposto é que fique claro terem as outras religiões realmente o que oferecer ao cristianismo em termos de verdade salvífica” (FRANÇA MIRANDA, 1997, p. 47).

Essa capacidade da teologia cristã de se abrir às contribuições vindas de outras formas de crer decorre diretamente da consciência de que o mistério de Deus não pode se esgotar em uma única forma cultural e histórica, por mais complexa e bela que seja. É a admirável necessidade da diferença para manifestar toda a densidade do ser.

A fé trinitária professada pelos cristãos é absolutamente coerente com este princípio, já que em si mesma recusa o politeísmo bastante recorrente no mundo antigo, mas, para tanto, não se refugia num monoteísmo monolítico e enrijecido. Falar de Trindade é falar de pluralidade e de relação, a partir de um princípio de unidade e de interesse mútuo. Mais uma vez nos inspirando em Raimon Panikkar, vemos que

Cristo (o Filho) não é nem somente Deus nem somente homem, nem tampouco metade Deus e metade homem. Nem o monoteísmo, nem o dualismo são compatíveis com a concepção ortodoxa tradicional da Encarnação. Se há um só Deus, a Trindade é supérflua ou um simples modalismo. Se há três Deuses, a Trindade é uma aberração. E se Deus não é nem um e nem três, o que significa, então, a Trindade? Pois significa justamente isso: que Deus não é nem um, nem três, que não se deixa encerrar em número algum (RIBEIRO; SUREKI, 2018, p. 8).

Essa constatação permite resguardar a radical transcendência de Deus, não o aprisionando numa única forma religiosa. Mas todas as

tradições contêm em si um aspecto desse mistério profundo que comunica algo para o sentido de vida de cada ser humano que nele se insere. Corroborando seus princípios para o diálogo aos quais mencionamos anteriormente, França Miranda afirma que “todos os seres humanos, por terem sido criados pelo mesmo Deus e destinados à mesma felicidade eterna, são atingidos pelo amor salvífico da Trindade cuja ação se manifestará de certo modo em suas vidas, tradições, culturas e, sobretudo, religiões” (FRANÇA MIRANDA, 1997, p. 49). Cada uma dessas expressões se constituirá assim, de algum modo, em mediação para a ação de Deus.

Isto posto, percebe-se que é justo e bom que o cristianismo se insira profundamente no diálogo inter-religioso. O princípio fundamental é essa capacidade do crente (insistimos sempre que o diálogo se faz entre pessoas!) de abrir-se e colocar-se a caminho, consciente de si, de seus condicionamentos e situações, mas também capaz de colocar-se no lugar do outro para com ele aprender e conviver. Evidentemente, cada encontro será único: primeiramente porque cada relação interpessoal, envolvendo alteridades singulares, é sempre única à medida em que nenhum ser humano é repetição ou cópia do outro. Depois porque cada religião possui suas características próprias (seu *logos*) e, portanto, age e pensa diversamente. Com algumas religiões o cristianismo se identificará mais, terá usos e costumes semelhantes, poderá dialogar com bases comuns (como com as religiões abrahâmicas). Em outros casos, o diálogo será mais árduo e difícil, porque estaremos frente a valores talvez inversamente proporcionais aos nossos. Esses são problemas de segundo momento, preocupações para depois. Antes de mais, urge adquirir a consciência de que “o diálogo inter-religioso pode nos ajudar a vencer preconceitos inveterados, a rever ideias preconceituosas e a purificar a nossa fé” (FRANÇA MIRANDA, 1997, p. 48).

A seguir, procuraremos abordar duas formas concretas para o diálogo inter-religioso: a experiência mística, em suas variadas formas, e a corresponsabilidade no serviço da vida. Ambas as modalidades partem dos pressupostos fundamentais que apresentamos até aqui, sem os quais não se pode conceber um caminho feito em comum sem a pretensão de unificação, especialização ou síntese. O objetivo não é dominar tudo, conhecer tudo, aglutinar as religiões. A postura pluralista não age apesar da diversidade ou procurando superá-la, mas tomando-a como ponto de partida essencial, solo fecundo e benfazejo da humanidade.

Para sintetizar as reflexões que fizemos, cabe ouvir a voz de Dom Pedro Casaldáliga a respeito do diálogo:

Como cristão eu poderia até me propor três critérios para definir a validade e a bondade da minha prática de ecumenismo e de macroecumenismo⁴. O primeiro critério seria: que essa prática me

⁴ Macroecumenismo é o termo empregado pelo autor, como outros seus contemporâneos, para significar o que hoje chamamos de diálogo inter-religioso.

faça mais confiante em Deus e mais esperançoso. O segundo, que me torne mais compreensivo com o próximo, como pessoa e como religião, com seus contextos e suas causas. E o terceiro, que me faça mais fiel à essencialidade da minha fé cristã (1997, p. 36-37).

Que o percurso que estamos fazendo possa arrancar-nos das glaciais fileiras do racionalismo cientificista às quais muitas vezes está atrelada a teologia para, numa atitude de *diálogo dialógico*, vivermos plenamente a humanidade que trazemos em nós, reconhecendo-a também no próximo, que graças a Deus é diferente.

6. Experiência mística e diálogo inter-religioso

Esse longo processo que leva a uma teologia em perspectiva de diálogo, capaz de colocar-se ao lado de outras numa roda de conversa, pressupõe uma boa dose de liberdade. Se a teologia pretende fixar-se solidamente apenas dentro dos próprios limites impostos pela instituição religiosa dificilmente poderá descortinar diante de si o horizonte da pluralidade. Por isso é tão importante buscar formas que, desde dentro da própria tradição, permitam avançar com disponibilidade e abertura ao encontro dos demais.

Por isso podemos recorrer à categoria da mística. Pois o místico não é um rebelado, um proscrito. Pelo contrário: é alguém que por sua clarividência e sensibilidade é muito valorizado dentro de sua própria religião – mesmo que com perseguições de seus contemporâneos, como é o célebre caso de João da Cruz dentro da tradição cristã. O místico, por ser suscetível ao toque infinito do transcendente, é capaz de lembrar aos seus pares que a religião é, necessariamente, precedida pelo Mistério.

A teologia, mesmo que se queira um discurso racional capaz de justificar a opção de fé feita, as “razões da própria esperança” (1Pd 3,15), compreende que se refere a algo que a inteligência humana nunca poderá abarcar na totalidade. O Mistério divino é superior a tudo o que dele se possa dizer, a todas as experiências humanas que, na multiplicidade de formas e de métodos, tocam apenas um aspecto limitado e preciso dele. Por isso o místico é tão consciente de que sua vivência não é universal, não esgota a fonte da qual bebeu.

A essa realidade se refere Paul Knitter:

As religiões, por sua própria natureza, e eu acrescentaria por sua própria autodescrição, lidam com o Mistério. São especialmente os místicos que fazem com que isso seja óbvio. Eles lembram a si mesmos e a suas comunidades – especialmente aos líderes e hierarcas de suas comunidades – que, para verdadeiramente vivenciar aquilo que a comunidade busca vivenciar, é preciso

agarrar ou ser agarrado por uma realidade que é 'infinitamente apreensível, e no entanto nunca inteiramente compreensível', tão misteriosa quanto real, tão verdadeiramente transcendente quanto é verdadeiramente transcendente. (KNITTER, 2011, p. 112).

Numa palavra, o Mistério é maior que suas mediações concretas: instituições, fórmulas, normas, dogmas. Isso não quer dizer, é claro, que estas mediações estejam necessariamente erradas ou não correspondam a uma faceta da realidade maior e mais profunda que querem expressar. Mas tão somente que, em si mesmas, elas não são essa realidade. A experiência espiritual muitas vezes supera os condicionamentos impostos pelas mediações para tocar mais de perto o essencial de sua própria fé. Por isso a via mística é tão importante para discutir o diálogo entre as religiões: uma vez que se busca o essencial, as diferenças se tornam menos relevantes para criar dificuldades e empecilhos para o encontro comum.

Faz parte dessa experiência que a pessoa mística narre para a sua comunidade aquilo que viveu. Na tradição cristã, por exemplo, são conhecidas as grandes poesias que transformam em versos o inefável toque do Mistério. Como já dissemos acima, as narrativas trazem consigo uma gama bastante aberta de significados, o que permite que cada ouvinte possa saboreá-la e assumi-la conforme as circunstâncias próprias de sua existência. Observando com atenção, muitas dessas histórias são próximas de outras vindas de religiões diversas (as grandes narrativas da criação do mundo e do ser humano, por exemplo). Temos então mais uma ponte sobre a qual assentar o diálogo dialógico.

Dentre as diversas possibilidades de narrar a via mística temos o mito. Muitas correntes da filosofia e da teologia procuram, no alvorecer do século XXI, trabalhar a questão da imaginação e do mito como veículos importante para a transmissão de valores. A valorização das histórias escritas e contadas às gerações sucessivas alude àquilo que disse Panikkar sobre a relativização dos conceitos e das fórmulas fechadas próprias do racionalismo.

Sendo assim, podemos concordar que "quem diz o mito diz polissemia, espessuras várias atravessadas por uma seta de sentido, que indica a direção, sem encerrar e delimitar o significado num conceito" (SANCHIS, 1997, p. 67). O recurso ao mito é um reconhecimento de que mais importante que o símbolo é o simbolizado. Os valores e os sentidos a serem transmitidos podem partir de métodos e mediações diferentes e, muitas vezes, complementares. O importante é que a mensagem, a experiência fundante fruto da espiritualidade, possam ser compartilhadas com a comunidade e com os outros.

A religião, portanto, é o caminho pelo qual o ser humano entra em união com o sentido último de sua existência, que é inabarcável pelo esforço conceitual – embora possa se utilizar dele com algum fruto. Essa experiência mística do não-exprimível se enriquece no contato com outras

peças que também encontram um profundo sentido de vida a partir da espiritualidade própria de sua tradição religiosa.

Portanto, tomando como base tudo o que já foi discutido até aqui, chega-se à conclusão fundamental de que as religiões podem e devem se enriquecer mutuamente, compartilhando daquilo que é causador de sentido para a vida dos indivíduos nela inseridos.

A compreensão das religiões a partir do conceito de "grandezas porosas" apresentado por França Miranda pode ajudar a descortinar esse cenário: "é exatamente aqui, neste nível simbólico-expressivo do que é o 'Não Expressível', do que é o Mistério, que as religiões se apresentam como grandezas porosas e permeáveis" (FRANÇA MIRANDA, 1997, p. 105). Mais adiante o próprio autor oferece uma explanação mais delongada do sentido de sua expressão:

Deste modo podemos concluir que as religiões são grandezas porosas. A proximidade e o empenho comum pela vida pode levá-las a influxos e enriquecimentos mútuos, a questionamentos fecundos, a progressos na própria auto-compreensão. O diálogo inter-religioso pode levá-las a des-contextualizarem traços do Transcendente, expressos em horizontes culturais particulares, pobres ou já ultrapassados, permitindo que manifestem sua verdade menos deficientemente. (FRANÇA MIRANDA, 1997, p. 107).

Esse enriquecimento mútuo, possivelmente operado pela via mística, precisa também passar dos grandes personagens de cada tradição ao povo mais simples, que vive a intensidade da fé a partir de suas situações concretas muitas vezes distantes das grandes discussões. Os ritos, orações e símbolos de cada religião, praticados com assiduidade pelos seus seguidores, precisam fornecer uma carga de esperança diante da vida que permita que cada pessoa possa continuar seguindo seu caminho com a certeza de que conta com um apoio maior do que ela mesma. Talvez a grande tarefa da religião e da mística no século atual é oferecer essa força diante das dificuldades: sejam elas materiais, representadas pela falta de recursos necessários à subsistência, ou sejam existenciais, representadas pela falta de sentido de vida.

Num mundo onde o contato entre as pessoas é cada vez mais intenso, a via da espiritualidade ajuda a superar limites relacionais e dificuldades históricas, visando a construção de um mundo onde os vínculos sejam mais sólidos e fraternos. Para tanto, a teologia deve colocar-se na postura dialógica que temos apresentado aqui. É nesse sentido que Maria Clara Bingemer propõe

a centralidade da experiência religiosa e da espiritualidade como caminho fecundo para que a teologia possa reelaborar-se a si mesma em atitude de abertura e diálogo com as outras

formas de crer e as outras tradições que formam o tecido religioso do mundo contemporâneo. (BINGEMER, 2004, p. 221).

Evidentemente, esse caminho para o diálogo inter-religioso a partir da mística e da espiritualidade, embora possa ser fecundo, não está livre de dificuldades. Esbarra nas intolerâncias muitas vezes arraigadas nas pessoas religiosas, nos obstáculos de nível doutrinal ou dogmático, e mesmo em questões políticas e econômicas. Não é fácil rezar em comum⁵, mesmo para seguidores de vertentes diferentes de uma mesma tradição: vide, por exemplo, os embates entre católicos e protestantes que ainda hoje insistem em perdurar. Isso faz pensar se os místicos não seriam grandes carismáticos, uns poucos dotados da capacidade de ver além de seu tempo e dos limites estreitos de sua própria cultura. A eles, muitas vezes, é reservada uma posição privilegiada e estratégica que os faz capazes de perceber a necessidade de erguer sempre mais pontes.

Para sintetizar o que elencamos aqui e reafirmar esta convicção, apresentamos a consideração de Faustino Teixeira, longa mas profundamente iluminadora, sobre o liame entre a via da experiência mística e a capacidade do diálogo inter-religioso:

Há uma vinculação íntima entre o diálogo inter-religioso e a espiritualidade. Não é sem razão que a partilha das experiências de oração e contemplação, enquanto expressões da busca do Mistério, é identificada como o nível mais profundo do diálogo inter-religioso. Trata-se da dimensão mais íntima e significativa da comunicação, transbordando o âmbito do conhecimento conceitual e das formulações da linguagem comum. Vive-se a profundidade de uma "comunhão acima do nível das palavras", uma experiência autêntica e rica, que não se detém diante das diferenças, e que se encontra envolvida e abraçada pelo mistério do totalmente Outro. O diálogo inter-religioso é um ato religioso, um ato espiritual, pois pressupõe uma atitude de confiança e entrega a um mistério sempre maior, que é dom e surpresa permanente. Daí a significativa imagem do diálogo como uma "viagem fraterna" de uns e outros, em clima de igualdade, em direção a tal mistério. O diálogo verdadeiro é animado por liberdade total, não podendo ser movido por oportunismos táticos. Trata-se de uma realidade auto-finalizada, que tem o seu próprio valor, não podendo ser compreendida em função de uma causa própria ou particular. O diálogo não pode exigir nada do outro, senão a disposição de ouvi-lo, compreendê-lo e respeitá-lo. O que ocorre no diálogo é uma "conversão mútua", não enquanto mudança de religião, mas enquanto transformação dos interlocutores em função do mistério da acolhida da diferença, a

⁵ Mesmo diante da dificuldade, o Papa Francisco insiste na oração: "quanto ao futuro do diálogo inter-religioso, a primeira coisa que devemos fazer é rezar. E rezar uns pelos outros: somos irmãos! Sem o Senhor, nada é possível; com Ele, tudo se torna possível! Possa a nossa oração – cada um segundo a própria tradição – possa aderir plenamente à vontade de Deus, que deseja que todos os homens se reconheçam como irmãos e vivam como tal, formando a grande família humana na harmonia da diversidade" (FRANCISCO, 2015).

acolhida do outro, sem restrições, em sua diferença irrevogável. (TEIXEIRA, 2002, p. 160-161).

7. Corresponsabilidade a serviço da vida

Daremos agora o último passo do presente estudo. Depois de termos abordado diversas facetas teológicas procurando pensar uma teologia em diálogo, passamos a mostrar como a via mística pode se constituir num lugar privilegiado para o encontro entre as tradições religiosas a partir do que lhes é mais essencial, o contato com o Mistério que confere um profundo sentido para a vida, nutrindo a existência humana de esperança. Agora, será preciso passar da mística para a ação concreta.

A defesa da vida, na sua pluralidade de formas, é também um método essencial para que o diálogo inter-religioso não caia apenas num intelectualismo (que o próprio diálogo critica), mas seja de fato algo que garanta a beleza da passagem humana sobre este mundo. A teologia possui essa responsabilidade propositiva, apresentando caminhos de coerência para que os seguidores das religiões vivam de acordo com aquilo que professam. O contrário disso seria um fechamento dentro do mundo dos conceitos, que por si mesmo não levam a lugar algum e são incapazes de dar qualidade de vida às pessoas se não são colocados em ação⁶.

Apresentamos anteriormente a ligação entre intolerância e violência constatada por Paulo Menezes. Quanto mais se identifica o outro meramente com o que é diferente de si, mais se tende a vê-lo com olhos de exclusão. Pouco a pouco a intolerância (religiosa, social, étnica, etc.) se transforma em violência. E a religião é muitas vezes evocada para justificar atitudes de morte que, do ponto de vista mais profundo, são incoerentes com a mensagem central da própria religião.

Sendo assim, é importante considerar que o diálogo inter-religioso não pode prescindir do serviço à vida, numa corresponsabilidade que envolva a todos. Contra a lógica intolerância-violência, deve-se opor a abertura ao outro e a promoção da paz, num círculo virtuoso que seja capaz de atingir todas as pessoas, mesmo aqueles mais distantes do debate teológico de viés mais teórico.

O desafio da paz provoca para as religiões o desafio de lutar em favor da sobrevivência da humanidade, por uma melhor qualidade de vida para todos. Buscando um consenso elementar sobre as premissas fundamentais da vida e convivência humanas, todas as religiões são provocadas, no diálogo, a se transformar

⁶ "Às vezes me parece que o diálogo inter-religioso corre o risco de ficar um pouco estreito: discussão entre as religiões e sobre a religião, isto é, sobre elas mesmas. Um olhar voltado para dentro, enredando-se nos detalhes das diferenças. Quantos relatórios de diálogos entre credos religiosos não se esgotam na análise recíproca das doutrinas, dos ritos, das organizações e das práticas comuns que deveriam enfrentar na sociedade" (SOUZA, 1997, p. 22).

permanentemente a fim de prestar um melhor serviço à humanidade. (TEIXEIRA, 1997, p. 143).

Na tradição cristã, o serviço à vida, sobretudo como satisfação das necessidades básicas do ser humano, é visto como uma exigência central para a salvação. Não basta aderir com o intelecto à uma série de verdades reveladas ou construídas pela teologia se estas não levam o crente a tocar a carne daqueles que necessitam de auxílio e misericórdia. É esta a temática central do célebre capítulo 25 do evangelho segundo Mateus, no qual se lê: “Em verdade, vos digo: todas as vezes que fizestes isso a um destes mais pequenos, que são meus irmãos, foi a mim que o fizestes!” (v. 40) e “Em verdade, vos digo, todas as vezes que não fizestes isso a um desses mais pequenos, foi a mim que o deixastes de fazer!” (v. 45).

Aqui temos uma teologia que torna a reunir e está situada na própria atividade sem fim de Deus de sustentação da vida, que Deus concedeu em primeiro lugar. É totalmente oposta à teologia do fundamentalismo, que mata, destrói a vida – que Deus deu livremente com tanto amor –, ironicamente em nome de Deus e da religião. No entanto, a religião, pelo seu próprio nome, é aquilo que reata as pessoas juntas ou que faz as pessoas escolherem de novo pertencer e reivindicar umas às outras como parte delas mesmas. (OKURE, 2011, p. 157).

A responsabilidade no cuidado da vida envolve todos os setores da sociedade: governos, legisladores, agentes públicos, sociedade civil organizada – e, no fim das contas, cada um dos cidadãos em particular. Todos devem preocupar-se com o bem-estar de todos, preconizando uma convivência social pautada no bem comum como uma categoria fundamental. As religiões, desse modo, não podem isentar-se do debate e do serviço em comum. Suas energias geradas pela espiritualidade, se convertidas em ação de paz e de justiça, são altamente benéficas.

Se, num primeiro momento, entendemos que devemos reconhecer as diferenças (pessoais e comunitárias) e concebê-las como um verdadeiro dom, e não como uma limitação ou imperfeição, devemos agora passar a olhar não para as diferenças, mas o que podemos fazer em comum. Superar o olhar mútuo para “olhar juntas, com profunda *pietas*, para o planeta em perigo e para a humanidade ameaçada pela fome, pela violência e pelas injustiças” (SOUZA, 1997, p. 28). Pois a vida é um processo que precisa ser permanentemente cuidado e zelado, para que possa atingir sua máxima potencialidade. E todos os seres humanos, portadores da mesma dignidade, devem também ter o direito de desenvolver-se plenamente.

O Papa João Paulo II, retomando uma intuição do Concílio Vaticano II⁷, aponta a importância da cooperação entre as religiões para que a vida

⁷ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Unitatis Redintegratio*, 12.

floresça em seu vigor, superando aquilo que divide para privilegiar o que une e o que se é capaz de fazer em comum.

Além disso, o referido serviço apresenta-se como espaço providencial para o diálogo e colaboração com os sequazes de outras religiões e com todos os homens de boa vontade: a defesa e a promoção da vida não são monopólio de ninguém, mas tarefa e responsabilidade de todos. O desafio que temos pela frente, na vigília do terceiro milênio, é árduo: somente a cooperação concorde de todos aqueles que acreditam no valor da vida, poderá evitar uma derrota da civilização com consequências imprevisíveis. (*Evangelium Vitae*, 91).

Seja nos pequenos trabalhos sociais locais, presentes nas pequenas comunidades, ou em grandes causas humanitárias que ganham destaque midiático, é sempre visível que a cooperação mútua abre horizontes e renova a compreensão sobre o mundo e sobre o outro. Trabalhar em conjunto ajuda a superar pré-conceitos, muitas vezes estabelecidos sem nenhuma base, e a enxergar o outro na sua multiforme apresentação – e não somente reduzindo-o às suas diferenças. Essa dimensão do serviço à vida, portanto, não pode ser esquecida num verdadeiro diálogo inter-religioso, pois teologia em diálogo é também teologia em ação.

Por fim, apresentamos algumas palavras do Papa Francisco, que tem se empenhado sobremaneira na união entre pessoas de origens e crenças diversas para orientá-las num rumo comum de defesa da vida ameaçada – inclusive a vida planetária, muitas vezes em perigo por causa da ganância e da exploração sem medida dos recursos naturais. O Bispo de Roma sempre se mostra sensível às dificuldades geradas pelo diferente, de modo especial na questão dos migrantes que carregam consigo a própria história muitas vezes marcada pela dor e pelos traumas da violência, encontrando na própria tradição religiosa um refrigerio importantíssimo para continuar de pé.

Sua perspectiva permite ver a humanidade como uma grande família, cheia de características próprias e peculiares, mas que no fundo possuem tudo em comum: dividem a mesma casa, partilham a mesma dignidade, carregam anseios e ansiedades. Por isso, diz Francisco:

Um instrumento importante na luta contra o ódio e o antissemitismo é o diálogo inter-religioso, destinado a promover o compromisso em prol da paz, o respeito recíproco, a tutela da vida, a liberdade religiosa e a salvaguarda da criação. [...] Numa época em que o Ocidente se encontra exposto a um secularismo despersonalizador, os crentes têm o dever de se procurar uns aos outros e de colaborar para tornar mais visível o amor divino pela humanidade, e para realizar gestos concretos de proximidade, contrastando o crescimento da indiferença. (FRANCISCO, 2019B).

Em 2019, numa visita histórica aos Emirados Árabes, país cuja religião predominante e oficial é o Islamismo, o Papa Francisco pronunciou um discurso no encontro inter-religioso de Abu Dhabi que menciona como toda força e clareza a necessidade de as religiões procurarem caminhar juntas pelo caminho da paz, que possui a educação e da justiça como duas asas a garantir o voo seguro da humanidade.

Seu apelo é forte e provocativo para todos os que desejam dias melhores para este mundo, mesmo se as exigências para tal precisem cortar na carne de muitas estruturas do lucro e do 'desenvolvimento' que não levem em conta as pessoas:

As religiões têm também a tarefa de lembrar que a ganância do lucro torna néscio o coração e que as leis do mercado atual, ao exigir tudo e súbito, não ajudam o encontro, o diálogo, a família: dimensões essenciais da vida que precisam de tempo e paciência. Que as religiões sejam voz dos últimos – estes não são estatísticas, mas irmãos – e estejam da parte dos pobres; velem como sentinelas de fraternidade na noite dos conflitos, sejam apelos diligentes à humanidade para que não feche os olhos perante as injustiças e nunca se resigne com os dramas sem conta no mundo. (FRANCISCO, 2019A).

Partindo do diálogo como um fim em si mesmo, e percebendo como a experiência mística pode favorecer o encontro fraterno e a conversa franca entre as religiões, percebemos que a capacidade de olhar juntos para aquilo que é bom para todos se torna essencial para a sadia convivência entre as religiões, num influxo positivo entre teologia e ação. Nas palavras de Francisco,

De modo particular, as religiões não podem renunciar à tarefa impelente de construir pontes entre os povos e as culturas. Chegou o tempo de as religiões se gastarem mais ativamente, com coragem e ousadia e sem fingimento, por ajudar a família humana a amadurecer a capacidade de reconciliação, a visão de esperança e os itinerários concretos de paz. (FRANCISCO, 2019A).

Conclusão

O caminho do pluralismo religioso como atitude necessária da teologia é belo, mas acidentado. Sabemos que as dificuldades são palpáveis para qualquer um que queira percorrê-lo com autenticidade e audácia, quase como um profetismo dos tempos modernos. Mas, por isso mesmo, é sumamente necessário para a construção de uma sociedade sadia em tempos de globalização.

Partindo da realidade do pluralismo cultural e considerando a religião nesse ambiente, percebemos como a diferença deve ser valorizada ao invés de combatida. Para isso, é necessário pensar a teologia em diálogo – atitude que corresponde mais a um encontro concreto e sincero que em perscrutar conceitualmente a categoria de *diálogo* nela mesma.

Portanto, é visível que o diálogo inter-religioso precisa ser uma convicção pessoal e existencial, de pessoas que sejam sensíveis às dores e às angústias de seus semelhantes, numa abertura de coração e de mente que procure gerar vida, e não morte. A grande sabedoria de nossos dias será sempre usar as poderosas energias espirituais e simbólicas da religião para a construção de pontes, não de muros – como indica o Papa Francisco.

Pouco a pouco, continuemos percorrendo esse caminho. A teologia e as religiões têm muito a oferecer ao mundo, se bem vividas e compreendidas. Na linha do capítulo 25 do evangelho segundo Mateus que apresentamos, sabemos que mais do que pelos conceitos ou pelas formulações dogmáticas, é pelas nossas ações concretas em favor dos irmãos e irmãs que seremos avaliados e salvos. Como disse o místico João da Cruz, “No entardecer de nossa vida seremos julgados pelo amor”.

Referências

BARROS, Marcelo. A frágil transparência do Absoluto. Teologia para uma espiritualidade transreligiosa. In: VIGIL, José Maria (org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 55-79.

BÍBLIA DA CNBB. CNBB/ Canção Nova, sexta edição.

BINGEMER, Maria Clara. *Saborear a fé em meio à pluralidade*: Os caminhos da teologia em meio ao diálogo inter-religioso. *Perspectiva Teológica* n. 36, 2004, p. 221-239.

BRIGHENTI, Agenor. Teologia e pluralismo religioso. Questões metodológicas. In: VIGIL, José Maria (org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 81-91.

CASALDÁLIGA, Pedro. O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 31-38.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. Roma, 28 de outubro de 1965.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo. Roma, 21 de novembro de 1964.

FRANÇA MIRANDA, Mário de. *Diálogo inter-religioso e fé cristã*. Perspectiva Teológica n. 29, 1997, p. 33-54.

FRANCISCO, Papa. *Catequese*. Roma, 28 de outubro de 2015.

FRANCISCO, Papa. *Discurso a uma delegação do "American Jewish Committee"*. Roma, 8 de março de 2019 (B).

FRANCISCO, Papa. *Discurso no encontro inter-religioso de Abu Dhabi*. Abu Dhabi, 04 de fevereiro de 2019 (A).

GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-137.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Evangelium Vitae*. Roma, 25 de março de 1995.

KNITTER, Paul F. Bases para uma teologia pluralista multiconfessional. In: VIGIL, José Maria (org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 111-1119.

MENEZES, Paulo. Tolerância e Religiões. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 39-54.

MIRANDA, Mário de França. *O encontro das religiões*. Perspectiva Teológica n. 26, 1994, p. 9-26.

OKURE, Teresa. A teologia interconfessional é possível? Se não, por quê? In: VIGIL, José Maria (org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 149-162.

PANASIEWICZ, Roberlei; GRASSI, Rita Macedo. O diálogo inter-religioso na obra de Raimon Panikkar. Anais do Simpósio Filosófico-Teológico FAJE 2018. Disponível em <encurtador.com.br/bhpV8>. Acesso em 30 de maio de 2019.

PANIKKAR, Raimon. Teologia da Libertação e libertação da teologia. In: VIGIL, José Maria (org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 173-179.

RIBEIRO, Elton Vitoriano; SUREKI, Luiz Carlos. *Multiculturalismo e Diálogo Inter-religioso: Charles Taylor e Raimon Panikkar*. Anais do Simpósio Filosófico-Teológico FAJE 2018. Disponível em <encurtador.com.br/gmCU6>. Acesso em 30 de maio de 2019.

SANCHIS, Pierre. A propósito da tolerância religiosa. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 55-91.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As religiões e o desafio da vida. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 15-29.

TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo inter-religioso: O desafio da acolhida da diferença*. Perspectiva Teológica n. 34, 2002, p. 155-177.

TEIXEIRA, Faustino. Jornada mundial de oração pela paz. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 139-145.

VELHO, Otávio. Identidade e diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 93-98.