



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Wolff, Elias

Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 7, núm. 1, enero-abril, 2015, pp. 83-111

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba-PR, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748255005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso

Elements towards a spirituality of interreligious dialogue

Elias Wolff*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Curitiba, PR, Brasil

Resumo

O termo *espiritualidade* tem um significado eminentemente plural em sua origem etimológica e em seu universo semântico. Essa pluralidade caracteriza sua natureza como algo dinâmico e circunscrito à existência de indivíduos e grupos, expressando a diversidade religiosa do nosso tempo. A compreensão de tal realidade apresenta dificuldades em função da complexidade e multiplicidade de formas e conteúdos historicamente construídos nas diferentes culturas. No mundo multirreligioso, existem tensões e conflitos entre tradições religiosas que não poucas vezes desequilibram o complexo social, mesmo em sociedades que afirmam os valores da democracia, da igualdade, da liberdade. Propomo-nos refletir, aqui, sobre as possibilidades de encontro entre as religiões a partir do encontro de suas espiritualidades. As religiões dificilmente se encontram em suas doutrinas, seus

* EW: Doutor em Teologia, e-mail: elias.wolff@facasc.edu.br

mitos, seus ritos, seu *ethos*. Mas podem encontrar-se “no espírito” que anima esses elementos. Nossa tese é que somente onde isso for possível pode-se pensar num diálogo inter-religioso fecundo. Faz-se mister, portanto, identificar os elementos de uma espiritualidade do diálogo inter-religioso como fundamento da convivência e cooperação entre as religiões. É a partir de uma sintonia espiritual que os contrastes teóricos e práticos das religiões podem ser trabalhados no sentido de favorecer uma fecundação recíproca pelo mútuo conhecimento e pela acolhida, pelo intercâmbio e pela cooperação.

Palavras-chave: Espiritualidade. Religião. Diálogo. Cooperação.

Abstract

The term – spirituality – has an eminent plural meaning in its etymological origin and in its semantic universe. This plurality characterizes its nature as something dynamic and circumscribed to the existence of individuals and groups expressing the religious diversity in our time. Such reality comprehension shows difficulties due to the complexity and multiplicity of forms and contents historically built in the diverse cultures. There are tensions and conflicts among the religious traditions in the interior of the multi-religious world that not seldom unbalance the social complex, even in the societies that state the values of the democracy, equality and freedom. We propose the reflection about the possibility of a religious meeting since the spiritualities encounter. The religions are hardly going to meet themselves in their doctrines, myths, rites and ethos. However, they may gather “in the spirit” who animates these elements. Our thesis is that only where it is possible it is feasible to think in a fruitful inter-religious dialogue. So, identifying the inter-religious dialogue spirituality elements as the foundation of the conviviality and cooperation among the religions becomes essential. It is through the spiritual sync that the theoretical and practical contrasts of religions may be wrought to promote them a reciprocal fecundation by the mutual knowledge, hosting, exchange and cooperation.

Keywords: Spirituality. Religion. Dialogue. Cooperation.

Introdução

Vivemos em uma sociedade eminentemente plural em todas as suas expressões socioculturais e religiosas. Por um lado, essa pluralidade é expressão da riqueza do espírito humano e de seus múltiplos valores. Possibilita ampliação dos horizontes da existência individual e coletiva, progressos que qualificam o ato de viver, superação de carências e de males que afligem a humanidade. Por outro lado, a realidade plural apresenta também desafios para a manutenção do sentido de totalidade do real, do conjunto da vida humana e social. Tal desafio faz-se sentir, sobretudo, onde imperam tendências de subjetivismo, individualismo e pragmatismo na condução da existência, o que implica fragmentação na compreensão da realidade, das relações e das experiências.

Uma das expressões da característica plural dos nossos tempos é a diversidade de correntes de espiritualidade que emergem constantemente tanto no interior das tradições religiosas históricas quanto à sua margem. A atual sociedade é de pouca religião e de muita espiritualidade. As novas formas de crer são fluidas, sem a preocupação de formular doutrinas, ritos e mediações que lhe deem estabilidade. Isso gera crise nas convicções, nos valores, nas posturas e nas doutrinas que sustentam o ato de crer. E apresentam a exigência de revisão, ressignificação e redimensionamento do ato de fé tradicional.

São necessários critérios para a compreensão desse pluralismo, entendendo que não é toda e qualquer experiência humana, religiosa ou espiritual que pode ser chamada de “experiência de fé” ou de “experiência de Deus”. Propomos como critério fundamental identificar nas experiências religiosas reais “situações em que sentimos a autocomunicação reveladora e salvadora de Deus e que nos convidam a fazer ou renovar um compromisso de fé” (BINGMER; CARNEIRO DE ANDRADE, 2012, p. 122). São experiências que, de fato, qualificam a existência humana, levando as pessoas a viverem uma plenitude ou um sentido radical que totaliza sua existência.

Seja como for, as correntes de espiritualidade de nosso tempo mostram que a humanidade é ávida pelo sentido de transcendência. Expressam a necessidade humana de experiência do sagrado, de algo absoluto, de Deus. Pode-se questionar os meios da busca de Deus e suas representações,

mas não a necessidade de buscá-Lo. A espiritualidade inclui sempre novos elementos e pode ser plural. As diferentes formas de crer são carregadas de significados autênticos quando resultam da atenção ao Espírito que se manifesta em diferentes situações, tempos e espaços. Isso tem sintonia com a tradição cristã que, pelo mistério da encarnação (Jo 1,14), mostra que a história é o locus da revelação e da experiência de Deus.

O propósito deste estudo é verificar a possibilidade de entender a espiritualidade como eixo para o diálogo entre religiões. Nossa tese é que um encontro e uma interação entre as religiões só são possíveis à medida que há um encontro no espírito religioso do ser humano e, consequentemente, no espírito das diferentes tradições religiosas. As religiões dificilmente se encontram em seus ritos, seus mitos, suas doutrinas, seus *ethos*. Mas podem encontrar-se no espírito que move esses elementos. Esse encontro possibilita desenvolver uma espiritualidade do diálogo inter-religioso como fundamento e expressão de uma aproximação interativa entre os diferentes credos. É o que pretendemos verificar aqui, e o fazemos na perspectiva cristã e em sintonia com as orientações que o Concílio Vaticano II oferece para o diálogo com outras religiões.

O significado de “espiritualidade”, “religião” e “diálogo”

Três conceitos se entrelaçam em nosso estudo: espiritualidade, religião e diálogo. Cada um desses vocábulos tem seu universo semântico próprio e está, ao mesmo tempo, interagindo com o universo do outro. O conceito *Espiritualidade* está vinculado ao conceito “espírito” e dele deriva. Sua raiz hebraica, *ruah*, significa vento, respiração, hálito. *Ruah* é “o vento corporal que faz com que a pessoa respire e se oxigene, para poder continuar viva” (CASALDÁLIGA; MARIA VIGIL, 1996, p. 22). Na cultura semita, “espírito” e “espiritualidade” indicam algo unido à realidade material, ao corpo¹. Traduzido para o grego, *pneuma*, o conceito sofreu influência

¹ No mundo bíblico, o espírito opõe-se à carne não no sentido de contradição, mas de diferenciação. Enquanto a carne indica fragilidade e está destinada à morte, o espírito é imortal. O espírito também se contrapõe à lei como imposição, medo e castigo.

platônica, que contrapõe espírito a corpo/matéria, indicando por espiritualidade algo desvinculado do contexto material da existência humana. Outros povos têm compreensões diferentes de “espírito” e “espiritualidade”, como tribos africanas que com a palavra *espírito* designam entidades que se manifestam na vida das pessoas ou em determinados ambientes.

O universo semântico de “espiritualidade” e “espírito” é plural, o que caracteriza sua natureza como algo dinâmico e circunscrito à existência de cada pessoa e de cada comunidade humana. Antropologicamente, espiritualidade é a expressão do espírito de uma pessoa, suas motivações, seus ideais, suas utopias. É a forma como alguém cultiva seu espírito, dando consistência ao horizonte de sentido de seus projetos existenciais. Teologicamente, espiritualidade indica a dimensão religiosa das motivações profundas dos projetos existenciais. É o significado sobrenatural do ser e do agir, alimentados por crenças e ritos religiosos.

O conceito “religião” apresenta dificuldades em virtude da complexidade e multiplicidade de formas e conteúdos historicamente construídos nas diversas civilizações. De matriz latina, o vocábulo *religião* tem sido considerado adequado para a tradição cultural e religiosa do Ocidente. Suas raízes etimológicas encontram-se em conceitos como *religio*, *relegere*, *religare*². Mas ele é estranho à linguagem de muitas culturas na história da humanidade. Por isso, é praticamente impossível encontrar elementos nas diferentes culturas que mostrem significado equivalente

² No Ocidente, o termo *religio* significava, originalmente, um estilo de comportamento marcado pela rigidez e precisão. Quando associado a ritos, mostra as normas rígidas de sua execução. Cícero afirma que *religio* deriva de *relegere*, significando escrupulosa observância do rito, precisão repetitiva dos atos devocionais dirigidos à divindade (*De Natura Deorum*, cerca de 45 d.C.). Lactâncio (séc. III-IV d.C.) introduz o termo *religio* no cristianismo, afirmando que ele deriva de *religare* (religar) a uma outra realidade — Deus. Agostinho (séc. IV) o entende como derivado de *religere*, no sentido de *reeleger*, isto é, retorno a Deus; escolher de novo a Deus (*De Civitate Dei*, Livro X, parágrafo III). Tender para Deus é *religar-se* com Deus (*De Vera Religione*). Nos tempos de Tomás de Aquino, o termo já significava “relação com Deus”, desenvolvendo tanto a ideia de *relegere* de Lactâncio quanto de *religere* de Agostinho (*Summa Theologiae* IIa., q. 81, a. 1s.) (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 256).

ao que em algumas se designa *religião*³. Sem a pretensão de uma definição exaustiva, aqui designamos por *religião* o conjunto de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, vividas individual e coletivamente, de modo a modelar convicções e padrões de comportamento⁴, orientando o humano para uma realidade sobre-humana.

Religião e espiritualidade não possuem equivalência de significado, mesmo se por vezes são assim entendidos. O conceito *religião* aponta para o aspecto externo da vida do crente (o ato ritualístico, cômico), enquanto o conceito *espiritualidade* mostra a sua interioridade. A espiritualidade é o coração de uma religião, sem o que essa seria apenas rito sem sentido, seria como um corpo sem alma.

O termo *diálogo* está estreitamente relacionado com *ruah*, *pneuma*, *spiritus*, como expressão do espírito vital, algo que tem vida. “Tudo o que tem vida *re-spira*” pode ser entendido como “tudo o que tem vida dialoga”. O termo *re-spirar* significa inspirar, expirar, suspirar. Trata-se de uma ação que envolve a interioridade da pessoa com sua realidade exterior. É sempre emitir algo de si para fora e receber algo do exterior para dentro de si. O alento interior (inspirar, suspirar) se exterioriza na palavra (expirar) que transmite um mundo de significados. O diálogo é, então, o ato de exteriorizar a interioridade e interiorizar outras exterioridades. Diálogo é mais do que transmissão de ideias, opiniões, projetos teóricos. Exprime um comportamento, uma atitude, um modo de ser que aproxima, interage, comunica. Dialogamos com *o que* somos e cremos e *como* somos e cremos.

Propomos, aqui, uma “espiritualidade do diálogo inter-religioso” como troca, intercâmbio, interação do que há de mais profundo e, ao mesmo tempo, transcendente, nas diversas tradições religiosas. As religiões

³ Verifica-se na história das religiões que algumas expressam sua autocompreensão com termos ligados ao conceito de “caminho”. Assim é nos evangelhos, em que o conceito *religião* não aparece, mas Jesus se autodefine como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). No hinduísmo antigo, a palavra *rita* designa, sobretudo, a correta execução dos ritos realizados pelos brâmanes, e mais tarde o *dharma*, como lei divina e eterna — no budismo equivale a lei salvífica para todos. Na Mesopotâmia, o termo *gischar* indicava a regra material e moral do mundo. No Egito antigo, utilizava-se a palavra *maat* para mostrar a doutrina fundamental, a ordem, a essência da existência, a justiça (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 255).

⁴ Essa compreensão a tomamos de Durkheim, que entende religião como “um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, a coisas colocadas à parte e proibidas — crenças e práticas que congregam numa única comunidade moral chamada igreja todos os que a elas aderem” (DICKSON, 2003, p. 11).

difícilmente se encontram em suas doutrinas, seus mitos, seus ritos, seu *ethos*. Mas podem encontrar-se “no espírito” que anima as doutrinas, os mitos, os ritos e os *ethos*. “Espiritualidade do diálogo inter-religioso” indica uma realidade que está nas tradições religiosas, mas transcende-as. Por um lado, é o elemento primeiro, fundante, motivador, a razão de ser das religiões; por outro lado, indica a meta última das religiões. É a partir da sintonia nesse espírito fundamental das religiões que seus contrastes teóricos e práticos podem ser trabalhados no sentido de favorecer o conhecimento mútuo entre elas, o respeito, o intercâmbio, a cooperação. A espiritualidade é uma chave ou um caminho imprescindível para o encontro das religiões.

Dimensões do intercâmbio religioso

Um encontro verdadeiro e profundo entre as religiões acontece pela interação entre seus valores espirituais essenciais. As religiões não se encontram em seus elementos externos, mas em suas interioridades. O espírito de oração em uma religião, por exemplo, tem mais sintonia com o espírito de oração de outra religião do que as normas litúrgicas que orientam a oração em cada uma delas. Dentre os elementos essenciais das religiões, destacamos, neste estudo, a experiência religiosa, seu significado último e os meios imprescindíveis para viver essa experiência. Não se trata de afirmar comunhão na forma de realizar a experiência religiosa ou na formulação do seu significado, nem na compreensão dos meios, mas de afirmar que há convergências no que subjaz à experiência, ao significado e ao uso dos meios. A possibilidade de encontro no que subjaz a esses três elementos manifesta-se dentro de três horizontes que apresentaremos antes de tratar concretamente deles.

Dimensão antropológica

O fenômeno religioso não é estranho ao ser humano. Aceitando o “princípio da correlação” (TILLICH, 1982, p. 83-96) compreendemos, por um lado, o elemento religioso como componente fundamental da configuração

simbólica da existência humana e, por outro lado, o humano como condição mediadora da religião. A religião é vivida num contexto humano, único lugar possível de acolher o significado do objeto religioso. É por um processo de “maieutica histórica” (QUEIRUGA, 1995, p. 113)⁵ que se ilumina o horizonte de divino que orienta a existência humana: “salva-se o humano justamente na medida em que é fundamentado pelo divino” (KÜNG, 1992, p. 123). Isso é claro no cristianismo, em que acontece a autocomunicação de Deus em Jesus de Nazaré (Jo 1,14).

O *esse humanum* é *esse religiosum*, e tal é a condição para uma vivência espiritual. A verdade religiosa e espiritual é acolhida no humano não como algo que vem de fora, mas como revelação que “consiste em ‘aperceber-se’ do Deus que como origem fundante está ‘já dentro’, habitando nosso ser e procurando se manifestar a nós: *noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*” (QUEIRUGA, 2003, p. 48)⁶. Compreender a espiritualidade é entrar na “condição espiritual” da pessoa. Essa “condição” é a situação humana voltada para a Realidade Última que configura a totalidade do sentido da existência.

Tratamos, aqui, da orientação da espiritualidade como paradigma antropológico. Afirma-se a condição espiritual do ser humano entendendo-a como seu fim íntimo, que se faz presente em todas as dimensões da vida: na cultura, na arte, nas leis, na economia, na política etc. A existência humana, compreendida verticalmente, indica o significado espiritual eterno enquanto tal e, compreendida horizontalmente, indica a realização temporal do significado eterno (TILLICH, 1970, p. 21).

O encontro entre as religiões é o encontro entre seus significados espirituais para a vida das pessoas. As religiões precisam encontrar-se naquilo que realmente conta para os crentes. Nisso está o desafio para as religiões promoverem, juntas, o espírito humano e alargarem seu universo simbólico. Isso se dá pela observação dos valores, direitos e obrigações que sustentam sua dignidade, como a justiça, a solidariedade, a amizade, a paz. É preciso fazer da afirmação religiosa uma afirmação apaixonada do

⁵ Para Queiruga (1995, p. 113), a “maieutica histórica” é o processo que mostra os fatos da existência como reveladores da intimidade do sujeito histórico radical e ultimamente marcado por Deus.

⁶ A citação de Queiruga é de Agostinho, *De vera religione*.

ser humano. Tal é o que se verifica por uma espécie de admiração que as religiões manifestam frente ao “fator humano”: no judaísmo, o salmista pergunta: “O que é o homem, Senhor, para dele vos lembrardes?”; o hindu vincula moral e religião na tentativa de ajudar o indivíduo a autossuperar-se; o budista afirma o princípio da “compaixão” como reconhecimento e afirmação do valor da pessoa; os muçulmanos têm no *Alcorão* um código de direitos humanos; e o cristianismo afirma o amor ao próximo como a regra de ouro, o caminho para um verdadeiro humanismo.

Dimensão teológica

As tradições religiosas e espirituais entendem-se como interpretações simbólicas da automanifestação do divino na história humana. Nas situações humanas verificam-se, por um lado, as questões existenciais levantadas no cotidiano e, por outro lado, o valor dos símbolos religiosos como respostas a essas questões. O conteúdo dos símbolos não é derivado das questões da existência, mas entendido como “revelado” por uma Realidade que se situa “além” da realidade humana⁷. Entre o conteúdo “transmitido na revelação” e o que é “apreendido na experiência espiritual” não existe uma relação imediata. O que é revelado é apreendido por um processo de elaboração reflexiva da experiência, que resulta em linguagens, gestos rituais e símbolos que pretendem transmitir “com fidelidade” o conteúdo do objeto revelado. Mas sempre permanece algo de incomunicável, situado além da experiência feita e comunicada.

Em um mundo multirreligioso, a “revelação” é percebida de diferentes formas, por diferentes mediações, em diferentes espaços e tempos.

⁷ Falar de “revelação” exige um pressuposto: crer na possibilidade de comunicação de uma realidade supra-humana (divina, sagrada, sobrenatural) ao humano, bem como na possibilidade de ele apreender o que é comunicado. Trata-se de um conceito teológico, que aqui é utilizado como a categoria que melhor explicita a possibilidade da relação entre o humano e o divino/sagrado, como pretendem as diferentes religiões. O conceito de “revelação” não é unívoco e pode ser entendido em quatro elementos: um conteúdo supra-histórico é *comunicado* na história da humanidade, pela intervenção de uma realidade que se situa além da história; esse conteúdo é *recebido* por alguém na história da humanidade; ele transforma-se em *símbolos e estruturas de mediação* da relação entre o que/quem se revela e quem acolhe o revelado; sua *natureza dinâmica* impede que seja objetivado e idolatrado nessas estruturas simbólicas de mediação (AMALADOSS, 1996, p. 65).

Surgem diversas linguagens, mitos, ritos e espiritualidades; especificidades que se supõem da Realidade Última, do Transcendente, do Infinito, apresentado numa variedade conceitual: Brahman, Nirvana, Javeh, Tupã, Deus Triuno, Allah... São conceitos limitados da experiência do Ilimitado, que criam uma “estrutura de símbolos de intuição e ação, que significa mitos e ritos no interior de um grupo social” (TILLICH, 1970, p. 120). É praticamente impossível estabelecer consensos acerca dos critérios que legitimam a veracidade do conteúdo que as diferentes religiões e espiritualidades afirmam como revelado. Cada religião o faz a partir do que considera ser a “culminância histórica” da revelação, a experiência espiritual mais profunda que se identifica com o elemento fundante do seu credo: uma pessoa, um acontecimento histórico, um fenômeno da natureza etc. Nessa “culminância histórica” acontece a manifestação da Realidade Última, do Infinito, Transcendente, Divino. Assim trabalham as espiritualidades das religiões: fazem com que uma realidade finita torne-se símbolo do Infinito, mediação simbólica da sua manifestação. A linguagem religiosa é uma linguagem espiritual, como veste simbólica pela qual se expressa o dado de fé revelado. E os símbolos religiosos são elementos espirituais que estruturam as tradições religiosas como expressões do Sagrado. A dinamicidade da revelação do Sagrado pode provocar mudanças na linguagem e nos símbolos, mas o conteúdo espiritual revelado continua o mesmo. A Realidade Última não muda porque mudam as mediações simbólicas de sua automanifestação.

Tanto o conteúdo quanto a linguagem da religião são objetos do diálogo entre as diferentes tradições religiosas e, não raro, são motivos de tensões e conflitos. Mas podem ser também vias de encontro entre as religiões à medida que possibilitam sintonias das espiritualidades que sustentam cada expressão religiosa. A espiritualidade aponta para uma superabundância de sentido que provoca as religiões para uma atitude de acolhida mútua no horizonte do Mistério que se revela para além de cada uma delas. Na dimensão espiritual as religiões se encontram. Daí a necessidade de as religiões colocarem seus conteúdos, seus símbolos e suas linguagens religiosas à disposição umas das outras, num intercâmbio espiritual crítico que lhes possibilite crescerem, juntas, na compreensão da Verdade sobre o Deus que as ampara e fundamenta. Numa perspectiva de diálogo, não

se trata de afirmar que uma experiência espiritual ou uma religião que a possibilita é “mais” verdadeira que outras. Enquanto tematizam a relação de Deus com o ser humano, pode-se dizer que “todas as religiões são verdadeiras” (QUEIRUGA, 1995, p. 341), mas há “graus de verdade” que podem ser verificados (QUEIRUGA, 1997, p. 32) e, para isso, contribui o diálogo das espiritualidades como chave para o diálogo das religiões.

Dimensão sociológica

A aproximação das religiões pelas vias antropológica e teológica permite-lhes lançar um olhar comum para o humano e as vicissitudes de seu meio. Isso forma a base para a cooperação em ações sociais. Na cooperação social, as religiões desenvolvem uma nova sensibilidade inter-religiosa, de abertura e acolhida do que há de positivo na outra religião. Essa sensibilidade desenvolve-se a partir de três exigências principais: a) a *liberdade religiosa*, com o respeito pelo indivíduo e sua consciência; b) um *acordo básico* sobre fins e valores comuns e os meios para alcançá-los — não acordo sobre “os sistemas de significado supremo” e crenças, mas sobre “os valores que trazem substância à vida pública e à busca do bem-estar neste mundo” (AMALADOSS, 1996, p. 213), como a vida, a justiça, a liberdade, a igualdade etc.; e c) admitir que no interior de cada religião existe espaço para *outras perspectivas de um Deus criador e providente* (AMALADOSS, 1996, p. 212). E a partir dessa fé, as religiões são chamadas a promoverem projetos específicos na vida social, concorrendo para o bem da coletividade.

Isso diz respeito à relação entre religião/espiritualidade e direitos humanos⁸. A raiz dos direitos humanos é a sociedade secularizada e autônoma. Mas as religiões, com suas espiritualidades, têm um “papel de vivificação” (AMALADOSS, 1996, p. 209) das forças individuais, grupais

⁸ A compreensão sobre “o que” é e “quais” são os direitos humanos fundamentais é motivo de muita discussão no pluralismo cultural e religioso. É um problema histórico, que acompanha o caminhar da própria humanidade. Há tentativas de classificá-los em quatro tipos básicos: civis e políticos, econômicos e sociais, autodeterminação de uma comunidade (étnica, cultural, religiosa ou social) e direitos socioambientais (AMALADOSS, 1996, p. 201-202).

e institucionais que os promovem. Esse “papel de vivificação” é realizado à medida que uma religião e/ou uma espiritualidade funciona como a instância do significado mais profundo dos direitos humanos, fundamentando transcendentemente os ideais socioculturais e os valores que se expressam como direitos de todos⁹. As tradições religiosas e espirituais manifestam-se, então, com poder de criar convicções e orientar o comportamento de seus membros por meio da interação entre princípios de fé e princípios socioculturais.

Num mundo multirreligioso, assim como os princípios religiosos não são únicos, também a interação sociedade-religião se dá de modo diferente em cada contexto. O desafio está em construir uma cultura comum que reúna não só a riqueza dos diversos valores sociais, mas também as múltiplas inspirações religiosas desses valores, não numa mesclagem indistinta, mas numa unidade estruturada e diferenciada que respeite a identidade de cada elemento (AMALADOSS, 1996, p. 197). Trata-se de desenvolver uma

cultura pluralista que seria, ao mesmo tempo, uma e muitas, uma variedade na unidade, tendo as várias religiões o direito à auto-expressão, respeitando-se umas às outras e lutando juntos pelo estabelecimento de uma dimensão comum para sua cultura comum. Somente o diálogo religioso sincero e autêntico, que já foi além da mera tolerância e coexistência pacífica, pode fazer isso (AMALADOSS, 1996, p. 15).

O encontro espiritual das religiões

As três dimensões consideradas configuram e expressam as tradições religiosas. E vinculam-se por um elemento que harmoniza as tensões entre elas e lhes possibilita interação e complementaridade:

⁹ Amaladoss (1996, p. 210-211) nos dá o exemplo: “Por isso, a tradição cristã percebe a dignidade humana no ser humano enquanto imagem de Deus; os hindus vêem-na na identidade não-dual profunda do ser humano com a própria Realidade; o islã vê tudo como dádiva divina; a jornada que o budismo empreende para o nirvana pondera sobre tudo o que é relativo e histórico. De modo semelhante, no nível social, o Reino de Deus, o ideal de *Lokasamgraha* (“A Preservação do Mundo” no hinduísmo), o *Umma* (“A Comunidade” no islã) ou o *Sangha* (“A Confraternidade dos Monges” no budismo), proporcionam ideais que mantêm viva a esperança e o entusiasmo na obra do homem e da comunidade”.

a espiritualidade. Cada religião é sustentada por uma espiritualidade que vincula o humano (primeira dimensão), o divino (segunda dimensão) e o social (terceira dimensão), sem o que essas realidades não se encontrariam.

Sendo a espiritualidade o vínculo das três dimensões constitutivas de uma religião, ela é também o elemento que possibilita o encontro mais profundo entre as religiões. As religiões procuram orientar o desenvolvimento espiritual de seus membros, discernindo o Espírito em seus espíritos. Como esse Espírito não se limita a nenhuma religião exclusiva, a espiritualidade pode ser fator de aproximação entre as religiões que n'Ele se reconhecem — ela tem uma dimensão relacional, ecumênica, inter-religiosa. Afinal,

[t]odo ser humano é criado no Espírito que atua no mundo inteiro [...] acima da adesão de uma estrutura confessional existe uma espiritualidade que une todos os homens que chegaram a uma opção fundamental de renúncia ao egoísmo e de abertura ao amor (DE FIORIS; GOFFI, 1989, p. 348).

Precisamos, agora, identificar ainda mais concretamente os elementos espirituais que favorecem o diálogo entre as religiões.

No espírito do Vaticano II

O Concílio Vaticano II é o divisor das águas na relação da Igreja Católica com as demais religiões. Abandonando a postura de combate às religiões, esse concílio exorta os cristãos católicos para o respeito, o diálogo, a convivência pacífica e a colaboração com as pessoas de diferentes credos. Orienta que os católicos, ao mesmo tempo que testemunhem sua fé, “reconheçam, conservem e façam progredir os bens espirituais, morais e os valores sócio-culturais que nelas (religiões) se encontram” (*Nostra Aetate* – NA, n. 2).

O olhar positivo da Igreja Católica sobre as religiões foi concentrado nas declarações *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae*¹⁰, mas inspirou também outros documentos do Concílio (ex. *Lumen Gentium* – LG, n. 16;

¹⁰ Publicados em 28 de outubro e 7 de dezembro 1965, respectivamente.

Gaudium et Spes – GS, n. 22; *Ad Gentes* – AG, n. 3, 7-9, 11). O ponto central é a compreensão de que Deus propõe um diálogo salvífico com todo ser humano. Entende o Vaticano II que Deus “decretou elevar os homens à participação da sua vida divina” (LG, n. 2), o que acontece pela união *de todos* com Cristo (LG, n. 3). Pois no coração de todas as pessoas opera a graça divina:

Cristo, de fato, morreu por todos e a vocação última do homem é efetivamente uma só, a divina; por isso devemos afirmar que o espírito Santo dá a todos a possibilidade de serem associados ao mistério pascal, nos modos que só Deus conhece (GS, n. 22).

O Espírito que une todos em Cristo conclama ao diálogo de todos os crentes e suas tradições religiosas como um ato de *res-pirar* juntos, inspirar, expirar, suspitar: um intercâmbio espiritual. Três elementos merecem destaque:

1) a *natureza* e a *razão* profundas do diálogo inter-religioso são, primeiramente, de caráter teológico. O ponto de partida é o reconhecimento do Espírito agindo no coração de cada pessoa e em sua tradição religiosa, em sintonia com a tese das *semina verbi*, de modo que “há um só desígnio divino para cada ser humano que vem a este mundo (cf. Jo 1,9)” (GIOVANNI PAOLO II, 1986, p. 2024 apud DUPUIS, 1997, p. 485). Disso advém a necessidade de um “diálogo de salvação” com todas as pessoas, da mesma forma que Deus com elas se comunica: “Nesse diálogo de salvação, os cristãos e os demais são chamados a colaborar com o Espírito do Senhor Ressuscitado, Espírito que é presente e age universalmente” (*Diálogo e Anúncio* – DA, n. 40).

2) O diálogo torna-se elemento central na ação evangelizadora da Igreja (*Ecclesiam Suam* – 1964). O espírito desse diálogo traduz-se por “uma atitude de respeito e de amizade, que penetra em todas as atividades que constituem a missão evangelizadora da Igreja” (DA, n. 9). Esse diálogo, “guiado apenas pelo amor pela verdade e com a necessária prudência, não exclui ninguém” (GS, n. 92). Por isso, “[...] todos os cristãos devem empenhar-se no diálogo com os fiéis de todas as religiões, de modo a fazer crescer a compreensão e a colaboração, para reforçar os valores morais, para que Deus seja

louvado em toda a criação” (GIOVANNI PAOLO II, 1981, p. 455 apud DUPUIS, 1997, p. 485).

3) O objetivo maior do diálogo é

[a]profundar o próprio compromisso religioso e responder, com crescente sinceridade, ao apelo pessoal de Deus e ao dom gratuito que Ele faz de si mesmo, dom que passa sempre, como o proclama a nossa fé, através da mediação de Jesus Cristo e a obra do seu Espírito (DA, n. 40).

O diálogo visa, portanto, a “uma conversão mais profunda de todos para Deus” (DA, n. 41). Daí o diálogo espiritual como intercâmbio das experiências religiosas de oração, contemplação, busca do Absoluto (*Diálogo e Missão* – DM, n. 28-35)¹¹. Isso é o que sustenta as diferentes *formas* ou *dimensões* do diálogo, como o diálogo de vida, de cooperação social e de doutrinas.

Elementos concretos de encontros entre as espiritualidades

Com o que foi até aqui discutido, buscamos preparar o terreno para apresentar os três elementos anunciados que, a nosso ver, estão no coração de cada religião e constituem sua espiritualidade como o *lugar* onde as religiões são chamadas a se encontrarem: a experiência religiosa, o significado dessa experiência e suas mediações. Esses elementos alicerçam os sistemas religiosos, configuram sua essência e sua identidade específica, seu núcleo espiritual. Ora, é exatamente no que há de mais profundo, essencial, em uma religião que se deve buscar as possibilidades de encontro com outras religiões. O que há de mais profundo, essencial, é também mais comum, universal. A partir da profundidade e interioridade de cada

¹¹ O papa João Paulo II fala que “[a]o diálogo abre-se um vasto campo, podendo ele assumir múltiplas formas e expressões”. E indica “desde o intercâmbio entre os peritos de tradições religiosas ou com seus representantes oficiais, até à colaboração no desenvolvimento integral e na salvaguarda dos valores religiosos; desde a comunicação das respectivas experiências espirituais, até ao denominado ‘diálogo de vida’, pelo qual os crentes das diversas religiões mutuamente testemunham, na existência cotidiana, os próprios valores humanos e espirituais, ajudando-se a vivê-los em ordem à edificação de uma sociedade mais justa e fraterna” (*Redemptoris Missio* – RM, n. 57).

religião, pode-se trabalhar os elementos que lhe dão formação externa, buscando aproximações, convergências e intercâmbios com outras religiões. Não se trata de uniformizar arbitrariamente as experiências religiosas, seus significados e suas mediações, mas de identificar os elementos de sintonia e convergência que nelas transparecem, não obstante sua diversidade em cada tradição religiosa e espiritual.

A experiência espiritual

Toda espiritualidade é uma experiência. Essa experiência relaciona dois âmbitos que frequentemente estão distanciados e em tensão: o âmbito do humano e o âmbito do divino, do que é “profano” e do que é “sagrado/santo”. Na espiritualidade, esses dois âmbitos interferem-se mutuamente. A tensão dessa interferência é apaziguada na profundidade da comunhão espiritual/mística com o objeto da experiência, “o santo”, que acontece em tempos e lugares particulares, por meio de palavras e objetos sacramentais, alimentada nos ritos que estabelecem a relação com o âmbito do sagrado para dele obter o “mais” que a humanidade necessita.

A experiência espiritual é experiência do Absoluto. Religião é vivência espiritual como um “estado de experiência de um valor absoluto” (TILLICH, 1968, p. 95)¹², um ser ou objeto extraordinário, revestido de poder total, de quem a vida humana passa a depender. Essa experiência está em toda tradição religiosa, mas não se limita a nenhuma delas (TILLICH, 1968, p. 97). Quando uma experiência particular do Absoluto tenta identificar-se com ele, começam os fundamentalismos, exclusivismos e conflitos

¹² Por entender que a experiência do Absoluto não acontece apenas no âmbito do que tradicionalmente se entende por religião, Tillich aponta, de um lado, um “conceito lato” de religião como a experiência indireta da “dimensão da realidade suprema nos diferentes campos de encontro do homem com a realidade [...], a dimensão do profundo, a inexaurível profundidade do ser”, por meio da consciência, do imperativo moral, da justiça social, da estética. De outro lado, um “conceito estrito” de religião, de acordo com o qual “a experiência do Último é direta”, por meio de símbolos concretos “como experiência do santo em uma presença ou lugar ou tempo particulares, num ato ritual ou palavra dita ou objeto sacramental particulares. Essas experiências diretas encontram-se associadas a uma comunidade sagrada [...] [o que] exprime o caráter particular da sua experiência do santo em especiais símbolos alegóricos e culturais, e em especiais regras que determinam a sua vida ética e social” (TILLICH, 1968, p. 96-97).

entre as religiões. A diferença sobressai-se nas tentativas de explicação da origem, da natureza, do objeto e da finalidade da experiência religiosa. No *Vedanta*, há uma interpretação monista e uma panteísta do Absoluto, busca-se a identificação com o Ele entendido como *Brahman*, realidade suprapessoal. O budismo *theravada* interpreta o objeto da experiência como o *nirvana*, um estado espiritual transcendente ao tempo e ao espaço, realidade não pessoal, não teísta. Judeus, cristãos e muçulmanos entendem a experiência espiritual como união amorosa da pessoa humana com um *Deus pessoal*, com o qual se estabelece uma aliança permanente¹³.

Seja como for, a experiência espiritual se dá-se como um processo de iluminação da vida passada, presente e futura da pessoa crente, por acontecimentos particulares que permitem “ver algo” que está universalmente presente. Destaca-se a fé, que se traduz por confiança e fidelidade ao objeto da experiência. O místico coloca em jogo todo o significado da sua existência no seu ato de fé. Crer em Algo/Alguém é abandonar-se, ser submisso, comprometer-se. Crer “em” é crer “que” o objeto da experiência espiritual possa satisfazer todas as exigências, necessidades e carências existenciais. Essa experiência é um encontro numinoso, que se caracteriza pelo temor, pela reverência, pelo mistério e pelo estupor; é uma experiência mística, que se expressa pela sensação de paz, serenidade, alegria, comunhão; é uma experiência de totalização das demais experiências, que sintetiza a história pessoal dando-lhe um sentido global (cf. OTTO, 1985).

A tradição cristã entende ser essa experiência a da “Realidade Última”, experimentada como o Reino de Deus Uno e Trino, que quis “na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e manifestar o mistério de sua vontade (cf. Ef 1,9)” (*Dei Verbum* – DV, n. 2). O Deus cristão não é apenas uma manifestação da Realidade Última, do divino, mas é essa própria realidade em si mesma. O fundamento da fé cristã é a experiência que Jesus fez de viver nesse mundo uma profunda relação com o Pai e o Espírito, que comunica à Igreja (Jo 14,16-17.26;16,7). Esse fato é *norma normans* da fé cristã e “funciona como hermenêutica para uma

¹³ A diferença central entre judeus, cristãos e muçulmanos está, entre outros elementos, na compreensão da pessoalidade do divino: o monoteísmo judaico e islâmico tem explicação diferenciada no monoteísmo cristão trinitário.

interpretação da experiência da Realidade Absoluta, da qual dão testemunho outras tradições religiosas” (DUPUIS, 1997, p. 366).

O significado maior ou o fim último da experiência espiritual

A espiritualidade qualifica a existência do crente, o que implica mudança de vida, transformação. Ele passa de um estado de *menos perfeito* para um *mais perfeito*, no sentido pessoal, social e religioso. As limitações — de ordens física, psíquica, sociocultural e religiosa — são superadas na experiência espiritual, passando do fragmentário ao totalizador, do finito ao infinito, da falta de sentido à esperança utópica. Para isso contribuem as religiões com seus ritos cúlticos, especialmente os de iniciação, de sacrifício e de purificação. No final, vive-se uma experiência de libertação/salvação, como realização plena do eu pessoal imerso na realidade sobrenatural. É o estado de êxtase experimentado pelos místicos. Então, o crente sente que a espiritualidade de sua religião responde, de fato, “aos enigmas recônditos da condição humana, que ontem como hoje comovem o seu coração” (NA, n. 1).

Cada tradição religiosa tem seu próprio significado espiritual supremo como mito/meta, fim salvífico. Nas tradições místicas do antigo Oriente Médio e da Grécia, o significado maior é a realização plena que acontece como revelação dos conhecimentos secretos que dão sabedoria e, por essa, salvação (FERM, 1965, p. 171-191); no *Advaita Vedanta*, busca-se encarnar o Brahman, o Absoluto de toda realidade; no *dharma* e no *sangha* busca-se a *iluminação* como a “condição de buda”, um genuíno sentido de transcendência pelo que se alcança o *nirvana*. A meta espiritual do judaísmo, do cristianismo e do islamismo é o Reino no qual se tem a realização existencial. Salvo as diferenças de natureza da vida religiosa, num sentido geral, pode-se dizer que a meta espiritual última da experiência religiosa é alcançar “libertação/salvação” como objetivo e cume da vida humana e religiosa: “não há experiência religiosa que ignore o desejo de salvação” (CROATTO, 2001, p. 46).

É difícil, se não impossível, alcançar uma sintonia com o cristianismo sobre a natureza teológica da realidade espiritual última nas diferentes religiões — que aqui designamos com o conceito geral de “libertação/

salvação”. A principal aproximação talvez esteja na concepção bíblica do “Reino de Deus” (DHAVAMONY, 1998, p. 174-189, 206-207). Algumas religiões entendem-no num sentido espiritual sobrenatural, que possibilita a visão direta do divino¹⁴. Outras entendem-no num sentido apenas humano/ético, como um código de religião e de moralidade que orienta a conduta humana no cumprimento de seu dever para com Deus, consigo e com a sociedade¹⁵. A diferença fundamental é que, enquanto em algumas religiões aquilo que poderia ser a experiência do Reino é buscada pelo próprio esforço (a pacificação no nirvana, a iluminação na condição de Buda), para o cristão o Reino acontece por uma iniciativa gratuita de Deus em Cristo. O cristão já tem a “posse” do Reino pela fé em Cristo, pode experimentá-lo na própria história pelo encontro com Cristo encarnado e pela vivência da fé e da caridade. Isso porque Cristo é, para os cristãos, Deus na terra, e não apenas uma mediação humana que orienta a prática da justiça e o comportamento moral.

A ideia cristã do Reino é assimilada nas religiões a partir de suas perspectivas próprias. Nem tudo é convergência, naturalmente, mas um cristão pode ver ali sinais do reino no qual ele acredita. Nesse sentido, merecem ser valorizadas “todas as idéias que proponham um reino celeste transcendente [...] ou um reino interior de experiência religiosa [...] ou um reino político consistente em uma nova ordem social” (DHAVAMONY, 1998, p. 189).

A mediação da experiência espiritual

A experiência espiritual acontece por elementos mediadores da relação entre o humano e o divino. Cada tradição religiosa e espiritual emprega

¹⁴ Há representações do hinduísmo que entendem dessa forma a proposta cristã do Reino, como a organização *Ramakrishna Mission Swamis*, para a qual o Reino de Deus tende à realização da identidade de todos os seres com o Absoluto.

¹⁵ Cf. ROY, Rammohun. *The Precepts of Jesus: The Guide to Peace and Happiness* (apud DHAVAMONY, 1998, p. 178). Nesse sentido está o entendimento comum sobre Cristo no hinduísmo, como apenas um modelo a ser imitado. Seu ensinamento é “uma íntima fé espiritual na realização da consciência da unicidade da humanidade, baseada na consciência da unicidade de Deus, que assinalava o bem-estar universal” (DHAVAMONY, 1998, p. 180).

os meios que julga em harmonia com o tipo de experiência suprema que propõe: algumas, por exemplo, concebem uma divindade suprema intocável e divindades intermediárias para o contato com o mundo; há, também, objetos e pessoas que servem de mediação entre o divino e o humano.

O que permite a algo ou a alguém cumprir o papel de mediador na relação entre o humano e o divino é a experiência espiritual que nele acontece e que, como consequência, possibilita realizar. Surgem, assim, espiritualidades específicas a partir da experiência que alguém faz do Espírito Supremo. É o que acontece com Krishna, Buda, Jesus Cristo, Maomé... Evidentemente, são notórias as diferenças entre a identidade de cada um, o conteúdo da mensagem e a experiência que permitem fazer do divino. O que queremos ressaltar é que esses mediadores realizaram uma especial e incomum experiência espiritual, que os torna reveladores do sentido da vida para quem os segue.

Que relação é possível estabelecer entre líderes espirituais de diversas religiões e Jesus Cristo no papel de mediador entre a humanidade e a divindade? Em que medida essa relação questiona ou está em sintonia com a pretensão de unicidade e universalidade da mediação de Cristo (At 4,12; 1Tm 2,3-5; Jo 14,6)?

O hinduísmo não nega, em princípio, a possibilidade de Jesus ser uma encarnação divina, do *Brahman*, pois não há apenas um *avatar* como manifestação definitiva da divindade¹⁶. Um budista pode considerar Jesus Cristo como um *bodhisattva*, isto é, um líder espiritual asceta que ajuda a viver o *dharma* e a iluminação da própria existência¹⁷. E um muçulmano o vê como um profeta.

¹⁶ Há duas compreensões disso. No contexto *advaita*, a aparição da divindade é ilusória, não tangível; mas o hinduísmo tem também uma expressão monoteísta, na qual admite aparições da divindade em forma visível, o *avatar*, mantendo a distinção entre o Deus pessoal e a realidade individual de quem a recebe. Assim é com *Krishna*, que mantém uma distinção substancial entre a divindade e a humanidade. O *avatar* é teofânico, com distintas formas e graus de aparição de Deus, em diferentes pessoas (DHAVAMONY, 1998, p. 147). Tentou-se uma relação com o hinduísmo entendendo que “Cristo nasceu nas profundidades do espírito”. Sua vida, morte e ressurreição são “processos universais da vida espiritual, que se cumprem continuamente na alma dos homens” (MACDERMOTT, 1976, p. 293). Na relação com *Krishna*, tentou-se entender o evento Cristo como uma “conquista da alma, como uma gloriosa iluminação interior na qual a sabedoria divina se converte em herança da alma” (MACDERMOTT, 1976, p. 293).

¹⁷ Para aprofundar a relação entre o ensinamento de Cristo e o de Buda, ver Suzuki (1971).

Para os cristãos, porém, isso é pouco. Na fé cristã, Jesus Cristo é o “único Filho de Deus” encarnado (Jo 1,14), com uma ação eterna e universal de reconciliação do mundo com Deus (2Cor 5,19). Ele foi por Deus constituído como “Senhor e Cristo” por meio de sua morte na cruz e sua ressurreição (At 2,36), pelo que se tornou o único mediador entre Deus e a humanidade (At 4,12; 1Tm 2,3-5; Jo 14,6).

A teologia das religiões propõe dois principais caminhos para uma compreensão cristã do papel dos líderes espirituais das outras religiões. O primeiro é identificar a presença de Cristo nas diferentes religiões (DUPUIS, 2001, p. 110-121; RHANER, 1965, p. 533-571). Tudo o que possibilita uma verdadeira experiência de Deus o faz n’Aquele no qual tudo foi criado (Cl 1,16) e seu Espírito habita em todas as coisas que existem (Sb 11-12,1). Toda verdadeira oração é feita no Espírito de Cristo, que ora em nós, e é realizada “com palavras ensinadas pelo Espírito” (1Cor 2, 13). Assim, Deus que falou por meio do Filho ao mundo, falou também de muitos outros modos e de muitas outras maneiras (Hb 1,1). Não poderia, então, estar falando também por meio das diferentes religiões, sobretudo das mais tradicionais na história da humanidade? Pois,

[s]e o evento-Cristo é o sacramento universal da vontade de Deus de salvar o gênero humano, não é preciso para isso que ele seja a sua única expressão possível. O poder salvífico de Deus não está ligado exclusivamente ao sinal universal que ele projetou para sua ação salvífica [...] O mistério da encarnação é único; tão somente a existência individual de Jesus foi assumida pelo Filho de Deus. Contudo, se apenas ele foi constituído desse modo como “imagem de Deus”, também outras “figuras salvíficas” [...] podem ser “iluminadas” pelo Verbo ou “inspiradas” pelo Espírito para se tornarem indicadores de salvação para seus fiéis, de acordo com o plano abrangente de Deus para a humanidade (DUPUIS, 1997, p. 412-413).

Isso não nega a unicidade da mediação de Jesus Cristo na realização do plano salvífico de Deus. Porém, entende-se uma “unicidade complementar” ou “unicidade relacional”, no sentido que o evento Cristo não é absolutizado de modo isolado do pluralismo religioso, mas é entendido “dentro da totalidade das expressões religiosas” (BRETON, 1981, p. 149-159). Jesus Cristo tem, assim, uma “unicidade constitutiva: nele, a particularidade histórica, coincide um significado universal” do plano salvífico de Deus (DUPUIS,

1997, p. 420). Assim entendendo, “[o] encontro entre as fés deve ajudar os cristãos a descobrirem novas dimensões no testemunho que Deus deu de si mesmo nas outras comunidades de fé” (DUPUIS, 1997, p. 407).

O segundo caminho é aproximar os meios utilizados pelos mediadores da relação do ser humano com Deus. A cruz, por exemplo, é rejeitada por hindus, budistas, judeus e muçulmanos. Mas não é impossível uma aproximação da verdade cristã sobre a cruz e a morte do ego proposta pelo budismo (SUZUKI, 1971, p. 101-103). A aproximação com o islamismo estaria no fato de a cruz de Cristo significar total submissão à vontade de Deus. Contudo, permanece a divergência entre o que é esforço humano para a libertação na meditação budista e ação da graça divina no cristianismo; bem como a diferença entre o realismo cruel da cruz de Cristo e a noção docetista no islamismo.

Enfim, na tentativa de reconhecer a mediação crística para além da tradição cristã, há de se afirmar um relevante papel cumprido pelos líderes espirituais das outras religiões, sob a orientação do mesmo Espírito que conduziu e conduz o líder maior do cristianismo, Jesus Cristo. Se as diferentes religiões e espiritualidades possibilitam real experiência de Deus, essa acontece na ação do Espírito e da graça de Cristo. Mas tal ação pode ter uma forma peculiar nas diferentes vivências espirituais, o que as diferencia do cristianismo. São múltiplas as formas de Deus realizar o seu plano salvífico. Assim, não se trata de reconhecer apenas um valor subjetivo das vivências espirituais dos membros das outras religiões, mas de afirmar os valores objetivos que nelas se encontram. Afinal, o Espírito de Deus é universalmente presente, antes, durante e depois da encarnação, potencializando os elementos objetivos das diferentes religiões e espiritualidades como possíveis símbolos e meios da relação com Deus. Esse reconhecimento mostra que, no encontro das espiritualidades, “os cristãos e os demais são chamados a colaborar com o Espírito do senhor Ressuscitado, Espírito que é presente e age universalmente” (DA, n. 40).

A partilha espiritual

Se as religiões têm a possibilidade de algum encontro no Fim Último da experiência espiritual, no seu significado e na sua mediação, isso expressa

o nível mais profundo do diálogo que acontece entre elas, a partilha espiritual propriamente dita. Fala-se muito de três formas de diálogo: da vida, da colaboração, do intercâmbio teológico. Mas há uma quarta forma que raramente se acena: o intercâmbio das experiências espirituais (DM, n. 29-35; DA, n. 42). Nos documentos da Igreja está claro que o diálogo inter-religioso exige das religiões a capacidade de “compartilhar as suas experiências de oração, de contemplação, de fé e de compromisso, expressões e caminhos da busca do Absoluto” (DM, n. 35; DA, n. 42). Com essa partilha, o diálogo “atinge um nível muito mais profundo, que é o do espírito, em que o intercâmbio e a partilha consistem em um testemunho mútuo do próprio credo e em uma descoberta comum das respectivas convicções religiosas” (DA, n. 40). A partilha espiritual é, assim, uma forma privilegiada de “diálogo, no qual os cristãos encontram os que seguem outras tradições religiosas para caminhar em conjunto em direção à verdade” (DM, n. 13).

A questão é *como* e *em que nível* pode acontecer essa partilha entre religiões diferentes. Será apenas no nível da comunicação, ou poderá haver uma interação mais profunda, de convergência, complementação e até mesmo “comunhão” no conteúdo da vida religiosa? A Conferência dos Bispos Católicos da Índia entende ser possível uma interação espiritual profunda entre as religiões:

Uma terceira forma do diálogo alcança os níveis mais profundos da vida religiosa; consiste em partilhar a oração e a contemplação. O escopo de tal oração comum é antes de tudo o culto corporativo do Deus de todos, o qual nos criou para fazer de nós uma grande família. Somos chamados a adorar Deus não apenas individualmente, mas também como comunidade. Assim como num sentido real e fundamental somos *um* com a humanidade inteira, adorar Deus junto com os outros não é apenas para nós um direito, mas um dever (n. 82) (apud DUPUIS, 2001, p. 437).

A partilha espiritual está fundamentada na unidade já existente entre todos os seres humanos, pela origem e pelo fim comuns de todos: Deus (NA, n. 1; DA, n. 19-23). Entende-se que, se Deus age na vida de cada um, essa ação acontece também no momento de sua prática religiosa:

É através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência que os membros das outras

religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus e recebem a salvação em Jesus Cristo, mesmo se não o reconhecem como salvador (cf. AG, n. 3, 9, 11) (DA, n. 29).

O novo nessa afirmação é o valor positivo dados aos meios religiosos das diferentes tradições. Pois “as riquezas que Deus generoso dispensou aos povos” (AG, n. 11) estão não só “no coração e na mentalidade dos homens”, mas também “nos ritos próprios e culturas dos povos” (LG, n. 17). Há, portanto, “valores positivos não só na vida religiosa de cada crente”, mas também em suas instituições religiosas (DA, n. 17). E esses “elementos [...] desempenharam e ainda desempenham um papel providencial na economia da salvação” (DA, n. 17). Por eles a ação salvífica de Deus se estende a todas as nações (DA, n. 20).

Por essa razão, a prática religiosa dos povos pode ser compartilhada visando ao fortalecimento mútuo na caminhada para Deus. Ela constitui o diálogo que possibilita “enriquecimento recíproco e cooperação fecunda na promoção e preservação dos valores e dos ideais espirituais mais altos do homem. Isso leva naturalmente à comunicação recíproca das razões da própria fé” (DM, n. 35).

Naturalmente, é necessário um apurado discernimento do que pode ser de fato partilhado num nível espiritual profundo, pois nem tudo nas religiões pode ser considerado positivo. Nelas há elementos que “refletem também limites do espírito humano” e “existe incompatibilidade entre certos elementos essenciais da religião cristã e alguns aspectos destas tradições” (DA, n. 30). É preciso, portanto, ter critérios claros para a partilha espiritual, evitando todo tipo de relativismo e indiferentismo, bem como o sincretismo religioso (COMMISSION FOR DIALOGUE AND ECUMENISM, 1989, n. 84-86). Igualmente, é preciso distinguir nas religiões o que há de fato em comum, para que seja possível perceber o nível de partilha espiritual viável. No judaísmo, no cristianismo e no islamismo, por exemplo, a afirmação da existência de um Deus pessoal e a herança comum da fé de Abraão dá-lhes um vínculo que facilita a partilha espiritual e pode justificar a oração em comum. Mais difícil é encontrar vínculos com as religiões asiáticas, como o hinduísmo, o budismo e o taoísmo, por exemplo. As diferenças são expressivas entre as correntes teístas ou agnósticas, teístas ou ateias, como

exemplificam, no hinduísmo, o comportamento devocional da *bhakti* e a mística da *advaita* (não dualidade) ou a meditação e a contemplação budista (DUPUIS, 2001, p. 439).

Não obstante a complexidade da prática da partilha espiritual e a necessidade de critérios para realizá-la, essa possibilidade não deve ser dificultada, ou mesmo negada, sob pena de frustrar aquelas iniciativas de diálogo inter-religioso que buscam, de fato, um encontro na Verdade maior de todas as religiões. Os critérios são para um bom discernimento de como fazer a partilha espiritual, não para impedi-la. A necessidade de critérios é para que o diálogo entre as religiões aconteça realmente “em nível mais profundo” (DM, n. 35), por “uma comunicação recíproca das razões da própria fé e não se detém diante das diferenças, às vezes profundas, mas confia-se, com humildade e confiança, a Deus ‘que é maior do que o nosso coração’ (1Jo 3,20)” (DM, n. 35).

Concluindo

O ponto de encontro e intercomunicação das diferentes religiões deve acontecer exatamente na espiritualidade que as move, o elemento motivacional mais profundo de cada uma. A espiritualidade, por ser, simultaneamente, a realidade mais profunda e mais transcendente, o que sustenta as tradições religiosas em seu conteúdo mais significativo, tornando-se a sua alma, sua substância, é o espírito das formas institucionais externas das religiões (ritos, cultos, práticas de oração, meditação, ensinamentos, etc.), mas vai além delas.

Na perspectiva cristã, as autênticas vivências espirituais que se dão pelas práticas instituídas das religiões (oração, ritos, cultos, ensinamentos) acontecem num único Espírito, o Espírito de Cristo: “onde quer que aconteça uma genuína experiência religiosa é seguramente o Deus revelado em Jesus Cristo a entrar, de forma escondida, secreta, na vida dos homens e das mulheres” (DUPUIS, 1997, p. 236). Isso é condição para que aquela experiência relacione a pessoa com Deus. É o Espírito de Cristo que valida a experiência espiritual de uma tradição religiosa. Ele é o “desejo de Deus” que todos recebem na ordem da criação; e “caminho para Deus”,

iluminação existencial para conhecer e viver a Verdade, na ordem da salvação: “Por meio d’Ele podemos nos apresentar uns e outros ao Pai em um só Espírito” (Ef 2,18).

Disso ninguém está excluído, uma vez que todo ser humano tem a mesma origem e o mesmo fim (NA, n. 1), todos são animados pela mesma força sobrenatural. “Há um só Deus, o Pai, de quem tudo provém e existimos para Ele; e um só Senhor, em virtude do qual existem todas as coisas e nós existimos por Ele” (1Cor 8,6). Assim, as diferentes religiões podem encontrar-se em sua interioridade, e somente ali é que esse encontro satisfaz. Por isso as práticas religiosas motivadas pelo mesmo Espírito têm um vínculo entre si. As diferenças externas das religiões, ritos, doutrinas e comportamentos, são coerentes com as diferentes manifestações do Espírito quando abrem cada cultura, cada povo, cada pessoa à Realidade Última. Para isso, o Espírito doa diferentes dons, carismas e serviços que configuram a forma externa das religiões. Os elementos externos das religiões podem ser motivos de conflito, são contrastantes e antagônicos. Mas as tensões entre as religiões são amenizadas quando se tem a percepção da interioridade comum. Não são nos seus aspectos externos que as religiões se encontram. “A unidade das formas religiosas deve se realizar de maneira puramente interior e espiritual, sem traição de qualquer das formas particulares” (SCHUON, 1971, p. 15).

As diferentes espiritualidades, independentemente de sua natureza e também de questões pessoais de seus participantes, podem conter e transmitir, sob o véu de suas formas institucionais, o Espírito que faz uma espiritualidade ser o que é: elemento motivacional da relação com Deus. A verdade de uma tradição espiritual deixa de ser limitada a essa tradição quando apreendida em sua realidade mais profunda.

Assim, o espírito de uma religião, como sua verdade mais profunda, não é exclusivo dessa religião, não é preso em si mesmo. Só o é se houver confusão entre o conteúdo mais profundo da religião e a sua forma externa. Na formatação exterior da verdade espiritual profunda, a religião torna-se uma realidade sacramental, expressão visível da realidade invisível. Afinal, é isso que faz uma religião ser o que é enquanto *re-ligare*, conexão com a Realidade Última que está além dela.

Referências

- AMALADOSS, M. *Pelas estradas da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- BINGMER, M. C.; CARNEIRO DE ANDRADE, P. F. (Org.) *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: Ed. da PUC Rio, 2012.
- BRETON, S. *Unicité et monothéisme*. Paris: Cerf, 1981.
- CASALDÁLIGA, P.; MARIA VIGIL, J. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COMMISSION FOR DIALOGUE AND ECUMENISM. *Guidelines for Interreligious Dialogue*. New Delhi: CBCI Centre, 1989.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. In: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DE FIORIS, S.; GOFFI, T. (Org.). *Dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DHAVAMONY, M. *Teologia de las religiones*. Madrid: San Pablo, 1998.

DUPUIS, J. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1997.

DUPUIS, J. *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*. Brescia: Queriniana, 2001.

GIOVANNI PAOLO II. Discorso dall'auditorium di "Radio Veritas" Asia, 21 febbraio 1981. In: GIOVANNI PAOLO II. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1981. v. 4/1. p. 452-460.

GIOVANNI PAOLO II. Discorso alla curia romana per gli auguri di natale, 22 dicembre 1986. In: GIOVANNI PAOLO II. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1986. v. 9/2. p. 2019-2030.

DICKSON, G. G. Religião: uma invenção ocidental? *Concilium*, n. 302, p. 11-21, set./out. 2003.

FERM, V. (Dir.). *Ancient religions*. New York: The Citadel Press, 1965.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Redemptoris Missio: sobre a validade permanente do mandato missionário*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Documentos Pontifícios; 239)

KÜNG, H. *Projeto de uma ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MACDERMOTT, R. A. (Org.) *Basic writings of S. Radhakrishnan*. New York: Hutton Publisher, 1976.

OTTO, R. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulinas, 1996.

QUEIRUGA, A. T. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

QUEIRUGA, A. T. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.

RHANER, K. Il cristianesimo e le religioni non Cristiane. In: RHANER, K. *Saggi di antropologia soprannaturale*. Roma: Paoline, 1965.

SCHUON, F. *A unidade transcendente das religiões*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *A Igreja e as outras religiões: Diálogo e Missão*. Roma, 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html>. Acesso em: 31 mar. 2015.

SUZUKI, D. T. *Misticismo Cristiano e Budhista*. Roma: Astrolabio Ubaldini, 1971.

TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Santuário, 2008.

TILLICH, P. *La mia ricerca degli assoluti*. Roma: Ubaldini, 1968.

TILLICH, P. *Teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1982. v. 1.

TILLICH, P. *Il futuro delle religioni*. Brescia: Queriniana, 1970.

Recebido: 12/08/2014

Received: 08/12/2014

Aprovado: 28/11/2014

Approved: 11/28/2014