

DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO POR UMA CULTURA DE PAZ

INTERRELIGIOUS DIALOGUE FOR A CULTURE OF PEACE

*Francisco de Aquino Júnior**

Resumo

O artigo visa problematizar e refletir as bases para um desenvolvimento sistemático e aprofundado do tema do diálogo religioso para uma cultura de paz. A primeira tarefa é compreender o que é cultura de paz, através da análise dos termos cultura e paz. A segunda é refletir sobre o diálogo inter-religioso e sua apreensão nos dias de hoje. Por fim, apontar como o diálogo inter-religioso pode contribuir para o estabelecimento de uma cultura de paz.

PALAVRAS-CHAVE: Diálogo inter-religioso. Cultura. Paz. Cultura de Paz.

Abstract

The article aims to deepen reflect the bases for a systematic and thorough development of the theme of interreligious dialogue for a culture of peace. The first task is to understand what is culture of peace, by analyzing the terms culture and peace. The second, is to reflect on interreligious dialogue and its apprehension nowadays. Finally, pointing to the interreligious dialogue can contribute to the establishment of a culture of peace.

KEYWORDS: *Interreligious dialogue. Culture. Peace. Culture of Peace.*

* Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemanha), professor de Teologia na Faculdade Católica de Fortaleza e presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte – CE.

Introdução

Este artigo trata do tema de um dos círculos de debate do II Fórum Brasileiro de Cultura, promovido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, na Faculdade Católica de Fortaleza, nos dias 17-19 de maio de 2011: Diálogo inter-religioso por uma cultura de paz. Nossa pretensão, aqui, é apenas *problematizar* o tema sugerido, ainda que, ao fazê-lo, coloquemos as *bases para um desenvolvimento sistemático e aprofundado* do mesmo. E tanto no que diz respeito aos *fundamentos* da discussão, quanto no que diz respeito ao *modo* ou ao *método* adequado de seu desenvolvimento.

A abordagem do tema, tal como está formulado e proposto, envolve três problemas distintos, mas intimamente articulados: cultura de paz, diálogo inter-religioso e diálogo inter-religioso como instrumento ou mediação para uma cultura de paz. Antes de vermos até que ponto e em que sentido o diálogo inter-religioso é necessário ou ao menos pode contribuir para uma cultura de paz (III), é importante explicitar o que entendemos por cultura de paz (I) e o que entendemos por diálogo inter-religioso (II). E essa é a estrutura fundamental da reflexão que desenvolveremos a seguir.

1 Cultura de paz

O primeiro problema com o qual temos que nos confrontar diz respeito à compreensão do que seja *cultura de paz*. O que entendemos por isso e o que queremos dizer com isso? Não é nada evidente nem o que seja cultura, nem o que seja paz, nem, conseqüentemente, o que seja cultura de paz. Há uma diversidade de compreensões de cada uma dessas realidades que torna sua abordagem extremamente complexa e problemática. Por isso mesmo, precisamos nos enfrentar com essas três questões e deixar claro o que entendemos por cada uma delas, ou seja, em que sentido falamos, aqui, de cultura (1), de paz (2) e de cultura de paz (3).

1.1 Cultura

Antes de tudo, precisamos deixar claro o que entendemos por cultura ou a que nos referimos quando falamos de cultura, pois esta é uma expressão profundamente equívoca e ambígua. Ela tem vários sentidos e é usada para indicar realidades muito distintas, ainda que não necessariamente contrárias.

John B. Thompson, professor de Sociologia na Universidade de Cambridge, por exemplo, chama atenção para os “muitos usos, passados e presentes, do conceito cultura”, detendo-se na abordagem de quatro de seus sentidos ou concepções.¹

Em primeiro lugar, o que chama “concepção clássica” de cultura. Ela foi desenvolvida entre filósofos e historiadores alemães nos séculos XVIII e XIX e diz respeito, fundamentalmente, ao “processo de desenvolvimento intelectual ou espiritual” de um povo.² Por cultura, entende-se, aqui, “o processo de desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, um processo facilitado pela assimilação de trabalhos acadêmicos e artísticos e ligado ao caráter progressista da era moderna”.³

Em segundo lugar, o que denomina “concepção descritiva” da cultura; uma concepção estreitamente ligada ao surgimento da disciplina de Antropologia, no fim do século XIX, interessada na “descrição etnográfica de sociedades não europeias”.⁴ Ela se refere ao “conjunto de crenças, costumes, ideias e valores, bem como aos artefatos, objetos e instrumentos materiais que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de um grupo ou sociedade” e seu estudo envolve “comparação, classificação e análise científica desses diversos fenômenos”.⁵

Em terceiro lugar, o que define como “concepção simbólica” da cultura, voltada para os fenômenos simbólicos e para sua interpretação. Ela diz respeito ao “padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos se comunicam entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças”. A análise cultural, aqui, tem a ver com a “elucidação desses padrões de significado, a explicação interpretativa dos significados incorporados às formas simbólicas”.⁶

Em quarto lugar, o que chama “concepção estrutural” da cultura, entendida como “formas simbólicas em contextos estruturados”.⁷ É a posição proposta e defendida por Thompson. Ela enfatiza tanto o “caráter

¹ THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009, 165s.

² *Ibidem*, 166.

³ *Ibidem*, 170.

⁴ *Ibidem*, 171.

⁵ *Ibidem*, 173.

⁶ *Ibidem*, 176.

⁷ *Ibidem*, 166, 181.

simbólico dos fenômenos culturais”, quanto o fato de “tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados” e pode ser definida como “o estudo das formas simbólicas – isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais, e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas”.⁸ A análise cultural deve ser entendida, aqui, portanto, como “o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas”.⁹

Já Paulo Suess, o teólogo no Brasil que mais tem-se confrontado com a problemática da cultura e da inculturação do evangelho, identifica sete conceitos de cultura, “empregados, às vezes, concomitantemente nos mesmos textos”, de modo particular em “textos teológicos e documentos eclesiais”:¹⁰ 1. Cultura como “realizações do espírito humano”: arte, literatura, educação, religião; 2. Cultura como “superestrutura ou ideologia”: reflexo ou projeção do mundo material/econômico, encobrimento e justificação do *status quo*; 3. Cultura como “setor ou ‘departamento’ da realidade social”: política, economia e cultura; 4. Cultura como “civilização”: progresso material e tecnológico; 5. Cultura como “valores universais” ou “metacultura”: denominador comum entre muitos povos (paz, amor, solidariedade, trabalho, democracia etc.); 6. Cultura como “antivalores”: consumismo, hedonismo, morte; 7. Cultura como “segundo meio ambiente” ou “ecossistema humano”: diferença específica de cada grupo (política, estruturas de poder, construções materiais, modo de produção, educação, arte, religião etc).¹¹

Grosso modo, podemos distinguir no uso cotidiano da expressão cultura entre nós três sentidos fundamentais que, de alguma forma, articulam e condensam os vários sentidos acima indicados.

Às vezes, usa-se a expressão cultura para se referir a ou para designar atividades artísticas (pintura, teatro, poesia, dança, escultura etc). Fala-se, neste contexto, de show cultural, amostra cultural, espaço cultural, momento cultural etc. Cultura é tomada, aqui, portanto, como sinônimo de *arte* em suas mais diversas expressões e, conseqüentemente,

⁸ *Ibidem*, 181

⁹ *Ibidem*, 166.

¹⁰ SUESS, Paulo. “Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas: uma proposta de fundo para Santo Domingo”. *REB* 206 (1992) 364-386, aqui 366.

¹¹ Cf. *Ibidem*, 366-368.

como *coisa de artista*. Trata-se, como se vê, de uma concepção muito reduzida de cultura, tanto no que diz respeito à sua abrangência (arte) quanto no que diz respeito aos seus sujeitos (artistas). É a concepção mais restrita e mais elementar de cultura entre nós.

Outras vezes, fala-se de cultura como sinônimo de *saber, conhecimento, erudição*: estudo, leitura, conhecimento de línguas, de escritores, de artistas, de obras literárias e artísticas etc. Quanto mais “cult” é uma pessoa, tanto mais cultura ela tem e, inversamente, quanto menos “cult” é uma pessoa, tanto menos cultura ela tem. Neste sentido, cultura aparece como *coisa de intelectual, de gente erudita*. Trata-se, aqui, de uma concepção não apenas idealista, mas profundamente elitista de cultura. Além de reduzi-la ao âmbito da atividade intelectual e de não considerar de modo suficiente a base material da própria atividade intelectual (idealismo), desconsidera seu desenvolvimento e suas expressões populares, restringindo-a à atividade daqueles que podem se dar ao luxo de se dedicarem ao seu cultivo e desenvolvimento (elitismo).

Por fim, a expressão cultura é tomada para designar a vida concreta de um povo, um modo próprio de estruturar e dinamizar a vida. Esta concepção se aproxima do que Thompson chama “concepção descritiva” e do que Paulo Suess chama “segundo meio ambiente” ou “ecossistema humano”. Ela diz respeito à *vida concreta de um povo* em sua totalidade ou ao *modo como um determinado povo vive* sua vida. Envolve, certamente, a atividade intelectual de um povo (cultura como saber) e, de modo particular, sua atividade e suas expressões artísticas (cultura como arte). Mas envolve também a base material da atividade intelectual, o modo de produção e distribuição de bens e riquezas, o modo de organização social e política, as várias instituições, as relações de poder, a arquitetura etc. (cultura como modo de vida). E neste sentido, ela *diz respeito a todas as pessoas*, ao povo em sua totalidade. Não é apenas coisa de artista ou de intelectual, mas *coisa do povo*. Esta concepção de cultura supera tanto perspectiva idealista que caracteriza as outras duas concepções (arte e saber), quanto a perspectiva elitista que caracteriza a concepção anterior (coisa de intelectual/erudita), abrangendo a vida humana em sua totalidade e complexidade e envolvendo todas as pessoas.

Embora não tenhamos a pretensão de fazer um estudo exaustivo sobre a problemática da cultura e dos diversos sentidos em que esta expressão é utilizada entre nós, não podíamos deixar de esboçar ou ao menos fazer referência a essas distintas concepções. E não apenas por

uma questão de precisão conceitual. É que, dependendo da compreensão que tenhamos de cultura, o que chamamos cultura de paz terá uma determinada abrangência e se efetivará de um modo determinado (arte, saber, modo de vida) e envolverá determinados sujeitos (artistas, intelectuais/eruditos, povo). Trata-se, portanto, de uma questão fundamental e decisiva para o nosso tema, ainda que não possamos desenvolvê-la suficientemente neste momento.

Em todo caso, é importante deixar claro que a expressão cultura será tomada, aqui, no sentido amplo e abrangente acima explicitado (modo de vida de um povo), tal como aparece na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (53) e é retomado na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (20) e nas conferências episcopais latino-americanas de *Puebla* (385-393), *Santo Domingo* (228) e *Aparecida* (476).

Na formulação de Puebla, “com a palavra ‘cultura’ indica-se a maneira particular como em determinado povo cultivam os homens sua relação com a natureza [...] entre si próprios e com Deus, de modo que possam chegar a ‘um nível verdadeiro e plenamente humano’. É ‘o estilo de vida comum’ que caracteriza os diversos povos; por isso é que se fala de ‘pluralidade de culturas’. A cultura assim entendida abrange a totalidade da vida de um povo: o conjunto dos valores [...] e dos desvalores [...], as formas através das quais estes valores ou desvalores se exprimem e configuram, isto é, os costumes, a língua, as instituições e estruturas de convivência social” (Puebla, 386s).

Na formulação mais elaborada de Paulo Suess, “a cultura engloba o conjunto da realidade sócio-histórica de um grupo humano. Já que a cultura não é um setor ou um subsistema da realidade social, as práticas políticas, econômicas e ideológicas são práticas no interior do campo cultural [...] A cultura articula *visão, percepção, criação e organização social* do mundo. A cultura articula o mundo que vejo, sinto, faço, organizo e sonho. Através das culturas os grupos humanos definem sua *identidade* frente à natureza e frente a outros grupos humanos”.¹²

Essa concepção abrangente de cultura torna a problemática da construção de uma cultura de paz algo extremamente complexo, exigirá muito esforço e muita criatividade e envolverá os mais distintos sujeitos da vida coletiva, na medida em que ela diz respeito à totalidade da

¹² *Idem*. “A disputa pela inculturação”, in ANJOS, Márcio Fabris dos. *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis: Vozes, 1995, 113-132, aqui 114.

vida humana e não apenas à sua dimensão intelectual, menos ainda à sua expressão artística.

1.2 Paz

Também o conceito de paz é muito ambíguo e complexo e exige, como o conceito de cultura, maiores esclarecimentos e precisões. Não é nada evidente o que seja a paz nem como se dá sua construção histórica. Ela é tomada em vários sentidos: ausência de guerra, bem-estar interior, relações harmoniosas, garantia de direitos, justiça, plenitude de vida etc.

Consideremos, simplesmente, duas dessas concepções de paz que, ainda que não se excluam necessariamente, têm abrangência diferenciada e acabam desempenhando função social contrária.

A) Há uma concepção que, embora não seja de um todo falsa, é parcial e facilmente acaba numa visão reducionista da paz: ausência de guerra, de violência física e de derramamento de sangue. Nessa perspectiva, uma sociedade, por mais injusta que seja, poderia ser considerada pacífica, desde que não estivesse envolvida em guerra e que não houvesse derramamento de sangue. Esse modo de compreender a paz funciona, não raras vezes, como legitimação do *estatus quo* da sociedade: seja na medida em que silencia ou mascara as mais diversas formas de injustiça e opressão; seja na medida em que responsabiliza os movimentos populares pelos conflitos existentes na sociedade e trata/qualifica as lutas por transformação social como atentado à paz.

Essa concepção reducionista e ideológica da paz é expressamente criticada em vários documentos do magistério da Igreja: “A paz não é ausência de guerra; nem se reduz ao estabelecimento do equilíbrio entre as forças adversas, nem resulta duma dominação despótica” (GS, 78); “A paz não se reduz a uma ausência de guerra, fruto do equilíbrio sempre precário das forças” (PP, 76); “A paz não é a simples ausência de violências e de derramamento de sangue. A opressão exercida pelos grupos de poder pode dar a impressão de que a paz e a ordem estão sendo mantidas, mas, na realidade, não se trata senão do ‘germe contínuo e inevitável de rebeliões e guerras’” (Medellín, paz).

B) E há uma concepção mais abrangente, complexa e verdadeira da paz, proveniente da tradição bíblica e reafirmada em vários documentos

do magistério da Igreja. Segundo essa concepção, a paz, certamente, tem a ver com ausência de guerra, de violência física e de derramamento de sangue, mas não se resume a isso. Ela diz respeito às condições materiais e espirituais da vida em sua totalidade: dos bens materiais ao exercício efetivo da liberdade e à harmonia das relações sociais e, inclusive, da relação com Deus. Nessa perspectiva, a ausência de guerra e de violência física, além de não ser suficiente para qualificar uma sociedade como pacífica, pode, como vimos, acabar ofuscando outras formas de violência¹³ que atentam contra a paz, como são a injustiça, a tirania, o machismo, o racismo, a homofobia etc.

Na perspectiva bíblica, a paz (*shalom*) tem a ver com a ausência de guerra, com a harmonia e o bem-estar interior, com o relacionamento entre as pessoas e com Deus, com prosperidade, com saúde, justiça, felicidade, salvação, enfim, com inteireza, integridade, completude.¹⁴ A tradição profética, em especial, insiste muito na relação entre paz e justiça: a paz é fruto da justiça (*Is* 32, 17). E a justiça tem a ver, antes de tudo, com o direito dos pobres:¹⁵ “... praticai a justiça e o direito, livrai o oprimido do opressor, não exploreis o migrante, o órfão e a viúva, não derrameis sem piedade sangue inocente neste lugar” (*Jr* 22, 3). De modo que não se pode, bíblicamente falando, separar a paz e a justiça da sorte dos pobres e oprimidos deste mundo.

¹³ Oscar Romero e Ignacio Ellacuría, no contexto da guerra civil de El Salvador, que custou a vida de mais de 75 mil salvadorenses, inclusive a deles, se confrontaram com essa problemática e identificaram diversas expressões da violência. Cf. ROMERO, Oscar. “A Igreja e as organizações populares”, in VV.AA. *Voz dos sem voz: A palavra profética de dom Oscar Romero*. São Paulo: Paulinas, 1987, 127-170, aqui 158-164; *Idem*. “A missão da Igreja em meio à crise nacional”, in *Op. cit.*, 171-239, aqui 215-219; ELLACURÍA, Ignacio. “Comentarios a la Carta Pastoral”, in *Escritos Políticos II*. San Salvador: UCA, 1993, 679-732, aqui 712-732.

¹⁴ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier. “Paz”, in *Idem* (dir). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2009, 729-734; GROSS, Heinrich. “Paz”, in BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1988, 823-827; PINHEIRO DE ANDRADE, Aíla Luzia. “Panorama bíblico sobre a paz como fruto da justiça”. *Vida Pastoral* (2009) 265, 8-13.

¹⁵ Cf. SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2008, 357-380; GUILLET, Jacques. “Justiça”, in LÉON-DUFOUR, Xavier. *Op. cit.*, 499-510. “Para os semitas, a justiça é não tanto uma atitude passiva de imparcialidade, quanto um empenho do juiz em favor do que tem direito” (*Ibidem*, 501). “Nas censuras proféticas, o justo ainda é o que tem direito, mas ele é quase sempre lembrado na sua condição concreta e no seu meio ambiente: esse inocente é um pobre e uma vítima da violência” (*Ibidem*, 500).

Esta perspectiva é retomada e reafirmada em vários textos do magistério da Igreja (cf. *GS*, 78 e *PP*, 76), particularmente na conferência de Medellín: “A paz é [...] obra da justiça; ela supõe e exige a instauração de uma ordem justa, na qual todos os homens possam realizar-se como homens, onde sua dignidade seja respeitada, suas legítimas aspirações satisfeitas, seu acesso à verdade reconhecido e sua liberdade pessoal, garantida”; “não se consegue a paz senão criando uma ordem nova que ‘comporte uma justiça mais perfeita entre os homens’. Nesse sentido, o desenvolvimento integral do homem, a passagem de condições menos humanas para condições mais humanas, é o novo nome da paz” (Medellín, paz).

Em síntese, a paz tem a ver, portanto, com a justiça, com a garantia das condições materiais e espirituais da vida, com a harmonia e a serenidade interior e com a relação com os outros e com Deus. A ausência de guerra e de violência física, por mais importante e necessária que seja, é apenas um aspecto, não necessariamente o mais determinante do *shalom* ou da paz. E isso torna a problemática da construção de uma cultura de paz muito mais complexa e desafiante.

1.3 *Cultura de paz*

Tendo explicitado em que sentido falamos, aqui, de *cultura* (modo de vida) e de *paz* (*shalom*), podemos determinar agora com maior precisão o que entendemos por *cultura de paz*. Ela abrange todos os aspectos e todas as dimensões da vida humana e se caracteriza como *um modo concreto* (paz) de estruturar e dinamizar *a vida de um povo* (cultura); a paz não apenas qualifica superficialmente, mas estrutura/dinamiza internamente a cultura. Se a cultura diz respeito à vida concreta de um povo em sua totalidade, a paz diz respeito à realização dessa vida em plenitude e, conseqüentemente, aos meios materiais e espirituais de sua realização.

Falar de cultura de paz, portanto, é falar de um modo de organizar e dinamizar a vida, no qual se garantam, de modo equitativo, as condições materiais e espirituais da vida humana, tanto individual quanto coletivamente. Certamente, uma cultura de paz implica ausência de guerra, de violência física e de derramamento de sangue. Mas implica também, vale repetir, a garantia das condições materiais e espirituais necessárias para uma vida decente: alimento, moradia, saúde, lazer, liberdade, participação efetiva, respeito etc.

Sendo assim, a garantia e/ou negação dessas condições materiais e espirituais da vida humana se tornam o critério e a medida de uma cultura de paz. E tanto para se determinar sua realidade ou sua ausência num lugar e tempo determinados, quanto para orientar sua construção histórica. De um modo ou de outro, ela tem que passar pela prova de fogo: a ausência ou existência de vítimas. São elas que determinam se e em que medida a paz é uma realidade ou se ela é apenas um discurso vazio que pode servir, inclusive, para encobrir e até justificar sua real negação.

2 Diálogo inter-religioso

A expressão *diálogo inter-religioso* é utilizada, comumente, para se referir ao diálogo e/ou à interação entre as religiões, enquanto a expressão *ecumenismo* é utilizada para designar o diálogo ou a interação entre as igreja cristãs.

Na América Latina tem-se falado muitas vezes de *macro-ecumenismo*¹⁶ em vez de diálogo inter-religioso. Algumas pessoas resistem a essa expressão. Primeiro, por não enfatizarem suficientemente a especificidade do ecumenismo e do diálogo inter-religioso e por acabarem relativizando o sentido técnico que a expressão ecumenismo adquiriu no movimento ecumênico cristão: unidade das igrejas cristãs.¹⁷ Segundo, porque poderia soar como uma espécie de neocolonização cristã das religiões, ao utilizar, ainda que em seu sentido etimológico lato, através do prefixo macro, a mesma expressão

¹⁶ Cf. “‘Manifesto’ do I Encontro da Assembleia do Povo de Deus (Quito – Equador, 1992)”, in TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, 147-151; “Proclamação do II Encontro da Assembleia do Povo de Deus (Cachipay, Colômbia, 1996)”, in *Op. cit.*, 153-155; CASALDÁLIGA, Pedro. “O macroecumenismo e a proclamação do Deus da Vida”, in *Op. cit.*, 31-38; CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 1993, 192-200; VIGIL, José Maria. “Macroecumenismo: teologia latino-americana das religiões”, in TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (Orgs.). *Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, 71-88.

¹⁷ Cf. LORSCHIEDER, Aloisio. “Diálogo ecumênico e diálogo inter-religioso”. *Kairós*, ano II, n. 1 (2005) 224-228, aqui 224; KASPER, Walter. Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos. “Paz no mundo inteiro e diálogo entre os cristãos e entre as religiões”. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_20020107_peacekasper_po.html>. Acessado em 02/06/2011.

usada para designar a unidade das igrejas cristãs: ecumenismo.¹⁸ Em todo caso, a expressão macroecumenismo tem algumas vantagens que justificam sua preferência e que convém destacar.

Por um lado, enfatiza, já na nomenclatura, a importância e a necessidade de não separar os cristãos do conjunto da humanidade e, conseqüentemente, não separar a problemática da unidade das igrejas cristãs (ecumenismo) da problemática da unidade das religiões e dos povos (macroecumenismo), por mais irredutível que ela seja.¹⁹ Aliás, como afirma a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, aquela deve ser “germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação” para todos os povos, “sacramento visível desta salutífera unidade” (LG 9).

Por outro lado, pode ser uma advertência, pelo menos do ponto de vista etimológico, contra as trapas do logocentrismo que põe o logos no centro de tudo, como salvação de tudo. A problemática da unidade entre as religiões não é apenas uma questão de logos (discurso, linguagem) nem se dá simplesmente por meio dele (diá-logo), como pode sugerir a expressão diálogo inter-religioso. O logos, por mais importante e decisivo que seja, é apenas *um modo* de intelecção.²⁰ E a própria intelecção só existe como um momento do processo mais amplo e complexo da interação ou práxis humana.²¹ Só no contexto de uma práxis determinada pode-se compreender o uso/sentido de um logos determinado – caráter práxico da linguagem.²² De modo que

¹⁸ Essa crítica foi feita em uma das aulas na disciplina de *Ecumenismo e diálogo inter-religioso* que ministrou na Faculdade Católica de Fortaleza.

¹⁹ O próprio Kasper, não obstante sua reserva e rejeição à expressão macro ecumenismo, reconhece que “o diálogo ecumênico e o diálogo inter-religioso são afins e estão ligados entre si”, ainda que insistindo no fato de que eles “não se identificam um com o outro” (KASPER, Walter. *Op. cit.*).

²⁰ Zubiri distingue no ato intelectual três modos de intelecção: apreensão primordial, logos e razão (cf. ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza Editorial, 2006; *Idem*. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002; *Idem*. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983).

²¹ Cf. *Idem*. *Sobre El hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, 11-41; *Idem*. *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. *Op. cit.*, 281-285. Para uma visão de conjunto da análise zubiriana da intelecção humana, cf. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *A teologia como intelecção do reinado de Deus: o método da Teologia da Libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010, 215-245.

²² Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, §§ 23, 30, 37, 43.

o problema da relação e da unidade entre as religiões, mais que um problema de *diá-logo* é um problema de *inter-ação*.²³

Em todo caso, quer falando-se de diálogo inter-religioso, quer falando-se de macro-ecumenismo, é importante (1) não separar o problema da unidade dos cristãos do problema da unidade das religiões e dos povos e (2) dar-se conta de que este problema, mais que uma questão de diá-logo (discurso, doutrina) é uma questão de interação (práxis); que o próprio diálogo não é senão um momento da interação religiosa.²⁴ Isso é fundamental tanto para a compreensão da problemática das religiões e da relação entre elas (que não se reduz a discurso), quanto para a determinação do modo teórico e prático de orientar e efetivar a inter-ação e o diá-logo inter-religiosos.

3 “Diálogo” inter-religioso por uma cultura de paz

Depois de termos explicitado nos itens anteriores em que sentido falamos de *cultura de paz* e de “diálogo” *inter-religioso*, resta-nos abordar o problema de até que ponto e em que sentido o “diálogo” *inter-religioso* é necessário ou ao menos pode contribuir *para uma cultura de paz*.

Antes de tudo, é preciso ter em conta que o “diálogo” inter-religioso está colocado e abordado, aqui, numa perspectiva bem

²³ Nesta perspectiva, é muito fecunda e provocadora a proposta de González Faus de passar “do diálogo à diapraxis” (Cf. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. “Religiones de la tierra y universalismo de Cristo. Del dialogo a la diapraxis”, in *Cristianisme i Justicia* (Ed.). *Universalidad de Cristo, universalidad del pobre. Apostación al diálogo interreligioso*. Santander: Sal Terrae, 1995, 103-143.

²⁴ Tratando especificamente da problemática do ecumenismo, Ellacuría levanta uma “suspeita epistemológica” de que “a raiz da divisão na confissão da fé e, conseqüentemente, o caminho da unidade não está fundamentalmente nas diversas formulações e interpretações da fé, mas em determinadas *práxis* pessoais e estruturais que posteriormente são formuladas em termos de fé” (ELLACURÍA, Ignacio. “El problema ‘ecumenismo e promoção da justiça’”, in *Escritos Teológicos III*. San Salvador: UCA, 2002, 375-378, aqui 375). Segundo ele, “esta suspeita epistemológica se funda no fato de que, em boa parte, as formulações e as interpretações dependem da *práxis* na qual estão inseridas e do interesse ao qual serve, bem como no fato de que a *práxis* se converte na verificação real do sentido que se está dando realmente às formulações teóricas” (*Ibidem*, 376). No caso do ecumenismo, isso vale tanto para compressão da divisão entre as igrejas cristãs, quanto para a busca do caminho da “restauração da unidade” entre elas. No caso do macro ecumenismo, vale tanto para compreensão da diversidade de tradições e, concretamente, de concepções e doutrinas religiosas, quando para a questão da interação e do diálogo entre essas diversas tradições religiosas.

concreta e determinada, isto é, em vista ou em função de uma cultura de paz. Não se trata, portanto, de comparar religiões; menos ainda de comparar concepções ou doutrinas religiosas. Sequer, trata-se de dialogar por dialogar. Trata-se, antes, de ver até que ponto e em que medida as diferentes religiões (com suas práticas, seus ritos/símbolos, seus valores, suas concepções/doutrinas, seu potencial humanizador e/ou opressor etc.) e a interação entre elas podem ser, de fato, fermento de uma cultura de paz. Isso pode parecer, à primeira vista, algo muito distante e irrelevante, pelo menos para o caso mais concreto e imediato da América Latina e do Brasil, onde o número dos que se declaram pertencentes a tradições religiosas não cristãs é muito pequeno. Na América Latina, 92,5% da população se declara cristã e apenas 3,9% se declara pertencente a outras tradições religiosas (dados de 2010).²⁵ No Brasil, 89,5% da população se declara cristã e apenas 3,2% se declara pertencente a outras tradições religiosas (dados de 2000).²⁶ Mas esse dado pode ser, de alguma forma, relativizado.

Primeiro, considerando os vínculos nem sempre explícitos, para não falar da dupla pertença religiosa, sobretudo, com o espiritismo e com as tradições de origem africanas. No caso do Brasil, de acordo com o censo de 2000, apenas 2.262.378 pessoas se declaram espíritas e apenas 525.011 pessoas se declaram ligadas a religiões afro-brasileiras.²⁷ Mas o número dos que frequentam esporadicamente esses grupos religiosos ou mesmo dos que mantêm uma dupla pertença religiosa e, sobretudo, o número dos que são influenciados por elas (por exemplo: reencarnação, encosto, relação com os mortos etc.) é, sem dúvida nenhuma, muito maior do que se pode imaginar.

Segundo, considerando o número dos que se declaram sem religião, o que não deve ser apressadamente identificado com ateísmo. De acordo com o censo de 2000, ele compreende 7,4% da população. Isso é bem mais que o dobro dos que se declararam membros de outras tradições religiosas. Esse número vem aumentando de maneira significativa nas últimas décadas: 0,8% (1970), 1,6% (1980), 4,7% (1991), 7,4% (2000).

²⁵ Cf. DAMEN, Franz. “Panorama das religiões no mundo 1910-2010”, in VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro. *Latino-america mundial 2011*. Que Deus? Que religião? São Paulo: Ave Maria, 2011, 22-24, aqui 23.

²⁶ Cf. JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro – São Paulo: PUC-Rio – Loyola, 2003, 34.

²⁷ *Ibidem*, 103.

Constitui um “grupo” cada vez maior com o qual as religiões têm que interagir e dialogar em nossa sociedade.

Terceiro, considerando o caráter global da estruturação de nossa vida coletiva atual, na qual estamos todos vinculados uns aos outros, interferimos e influenciemos, mais ou menos, na vida uns dos outros. Nesse contexto, não se pode desconsiderar ou tratar como irrelevante o contato e a influência, positiva e/ou negativa, entre diferentes tradições religiosas. E independentemente dessas tradições se encontrarem no mesmo espaço geográfico. Tal contato e influência é um fato carregado de consequências simbólicas e práticas no mundo atual. Basta ver as referências constantes nos movimentos ecossociais e tradições religiosas indígenas, africanas e orientais.

Quarto, considerando o caráter teologal das diversas tradições religiosas e mesmo das diversas culturas e da práxis humana em geral. Já a Declaração *Nostra Aetate*, do Concílio Vaticano II, sobre a relação da Igreja Católica com as religiões não cristãs, reconhece explicitamente que elas “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens”, afirma que “a Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões” e exorta os católicos a que “reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores socioculturais que entre eles se encontram” (NA, 2). Rejeitá-las ou negá-las sem mais é rejeitar e negar o Espírito de Deus que nelas atua.

Tudo isso mostra que a problemática do “diálogo” inter-religioso adquire uma importância cada vez maior em nossa sociedade, tornando-se uma necessidade e uma urgência social (configuração plural da vida coletiva) e um imperativo religioso (potencial salvífico-humanizador das diversas tradições religiosas).

A questão que se coloca, aqui, é *como* tornar isso real e efetivo, de modo a contribuir na construção de uma cultura de paz, isto é, como as religiões e a interação entre elas podem ser fermento e mediação de uma cultura de paz. Nesse sentido, convém recordar o critério e a medida de uma cultura de paz, acima indicados: os pobres, os oprimidos, os excluídos e os fracos. Eles constituem, senão o critério e a medida de autenticidade de todas as tradições religiosas, como é o caso da tradição judaico-cristã, ao menos *uma* de suas características ou marcas fundamentais e, conseqüentemente, devem constituir também o critério e a medida da interação e do diálogo entre elas. As religiões, em geral, são particularmente sensíveis às situações de sofrimento e injustiça, ao clamor dos pobres e oprimidos e têm como uma de suas tarefas mais

importantes o cuidado e a defesa dos pobres, oprimidos e fracos – ainda que nem sempre ajam de modo consequente com isso e, inclusive, contribuam, por omissão ou cumplicidade, para a manutenção de situações de pobreza, injustiça, opressão e exclusão. Não por acaso, elas desempenham um papel e uma função importantes no que diz respeito aos valores e ao modo de estruturação e regulamentação da vida individual e coletiva.

Por aqui podemos encontrar um caminho fecundo para tornar efetivas e eficazes as potencialidades das religiões e da interação entre elas para a construção de uma cultura de paz. Trata-se de algo que diz respeito à própria identidade das diversas tradições religiosas (seu potencial salvífico-humanizador) e que constitui, como vimos, a medida e o critério mesmos de uma cultura de paz (sua prova de fogo). É no cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos e fracos e na denúncia e no enfrentamento de tudo que ameaça e destrói suas vidas que as religiões e a interação entre elas se tornam caminho ou mediação para uma cultura de paz, ao mesmo tempo em que efetivam sua identidade mais profunda e radical. Na perspectiva de uma cultura de paz e a partir da identidade mais profunda e radical das diversas tradições religiosas, o macro ecumenismo ou o “diálogo” inter-religioso está, portanto, intrinsecamente vinculado à vida e à sorte dos pobres, oprimidos e fracos deste mundo.

Pedro Casaldáliga formula isso muito bem. O texto é longo, mas vale a pena: “Macroecumenismo é dialogar inter-religiosamente, porém sempre num compromisso social pelos excluídos. Eu não entenderia de jeito nenhum um diálogo inter-religioso se não o entendesse como compromisso sóciopolítico e econômico, a serviço das maiorias excluídas que é a maior parte da família desse Deus da Vida que a gente quer proclamar. Fazer da fé no Deus da Vida um culto militante à vida, por amor à obra e ao sonho desse Deus. E dialogar com todas as religiões, não apenas com as chamadas ‘grandes’, pois neste caso estaríamos nos distanciando da tradição evangélica, pois o evangelho distingue-se por dialogar com o que é pequeno. Dialogar também com as pequenas religiões, com as religiões indígenas, com a religião do povo Tapirapé”.²⁸ Ou ainda: “Parece-me elementar e fundamental destacar, sempre, no diálogo inter-religioso, o conteúdo e o objetivo deste diálogo. Não se trata de colocar as Religiões numa reunião para que discutam

²⁸ CASALDÁLIGA, Pedro. “O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida”. *Op. cit.*, 36.

pacificamente sobre religião, ao redor de si mesmas, narcisicamente. O verdadeiro diálogo inter-religioso deve ter como conteúdo e como objetivo a causa de Deus que é a própria humanidade e o universo. Na humanidade a causa prioritária é a grande massa empobrecida e excluída; e no universo, a terra, a água e ar profanados”. E referindo-se à tese de Hans Küng de que “não haverá paz entre as nações se não houver paz entre as religiões, e que não haverá paz entre as religiões se não houver diálogo entre elas”, afirma sem meias palavras: “É necessário agregar que este diálogo será inútil, hipócrita e até blasfemo, se não está voltado para a Vida e para os pobres, sobre os direitos humanos, que são divinos também”.²⁹

E não se trata, aqui, de uma saída pela tangente, desviando o foco da questão explicitamente “religiosa” para questões sociais: já que não seria possível o diálogo sobre questões propriamente “religiosas”; poderíamos ao menos trabalhar juntos pela vida, pela justiça e pela paz.

Primeiro, porque, como afirmam os bispos da América Latina na introdução das conclusões de Medellín, retomando o discurso de Paulo VI no encerramento do Concílio Vaticano II, quando “a Igreja latino-americana situou no centro de sua atenção o homem deste continente”, ela “não se acha ‘desviada’, mas ‘voltou-se para’ o homem, consciente de que para ‘conhecer Deus é necessário conhecer o homem’”. De modo que cuidar da vida, particularmente da vida humana ameaçada, ferida, injustiçada, não é algo externo nem secundário, mas algo que toca o núcleo mais íntimo das próprias tradições religiosas, no que têm de salvífico-humanizador.

Segundo, porque o que se poderia chamar de discurso mais propriamente religioso (concepções ou doutrinas religiosas) não é algo independente da práxis do grupo que formula e professa tal discurso. A linguagem, em geral, e as teorias/doutrinas, em particular, estão profundamente ligadas a uma dinâmica ou a um modo concreto de vida, no qual surgem e são desenvolvidas e elaboradas e ao qual remetem de alguma forma. Assim, por exemplo, a imagem de divina de Jesus é inseparável de sua vida concreta. O Deus em quem Jesus crê, a quem ele entrega sua vida, manifesta-se no modo como ele vive: ao agir com bondade e com misericórdia para com os caídos à beira

²⁹ *Idem*. “Prólogo”, in TOMITA, Luiza; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria. *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Rede, 2003, 5-8, aqui 7.

do caminho, revela um Deus bondoso e misericordioso; ao acolher pessoas consideradas impuras e pecadoras, revela um Deus que é perdão e gratuidade; ao socorrer as pessoas em suas necessidades e ao defender o direito dos pequenos e oprimidos, revela um Deus que é justiça; ao fazer suas as necessidades da humanidade sofredora, revela um Deus parcial e partidário dos pobres e oprimidos deste mundo. De modo que pensar e efetivar a interação e o diálogo entre as religiões a partir dos pobres, oprimidos e fracos, além de não ser um “desvio” da questão propriamente religiosa, ajuda a reformulá-la de modo mais consequente com seu potencial salvífico-humanizador e tornar efetiva e fecunda sua tarefa e contribuição na construção de uma cultura de paz. É o problema da correta e consequente articulação ortopráxis-ortodoxia.

No cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos, excluídos e fracos que as religiões e a interação/diálogo entre elas, ao mesmo tempo em que contribuem na construção de uma cultura de paz, tornam real e efetivos sua missão e seu potencial salvífico-humanizadores e podem reelaborar seu discurso/doutrina de modo cada vez mais consequente com essa potencialidade e missão salvífico-humanizadoras.

Conclusão

A contribuição maior das religiões e da interação/diálogo entre elas para a construção de uma cultura de paz tem a ver, portanto, com sua particular sensibilidade para com as situações de pobreza, injustiça e sofrimento e com seu cuidado e ação em favor/defesa dos pobres, oprimidos e fracos – aquilo que a partir da Igreja latino-americana se convencionou chamar “opção pelos pobres”. E tanto por se tratar de algo que diz respeito à identidade práxico-teórica mais profunda e radical das diversas tradições religiosas (seu potencial salvífico-humanizador), quanto por se tratar daquilo que constitui a medida e o critério mesmos de uma cultura de paz (sua prova de fogo).

A grande questão, aqui, é como tornar isso real e efetivo no contexto e nas situações que nos tocam viver. É o problema das mediações teóricas e práticas que a opção pelos pobres exige, se não quisermos reduzi-la a um discurso vazio e ineficaz. Mas isso extrapola os limites e a pretensão deste trabalho.

Recebido: 09/07/2011

Avaliado: 05/09/2011