

O “dom” do diálogo

The don of dialogue

Gilbraz de Souza Aragão
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Brasil

Resumo

Convivemos por uma década com dom Helder Câmara no Recife e percebemos que ele encarnou o dom do diálogo. Para levar avante sua missão em defesa dos Direitos Humanos, ele procurou a complementariedade entre os vários grupos da Igreja católica e entre as Igrejas cristãs, mas também buscou dialogar com pessoas de todas as religiões e convicções. Inspirados por tal testemunho, recuperamos neste artigo dados históricos sobre o avanço na compreensão da missão religiosa como diálogo humano e refletimos sobre os desdobramentos teológicos da compreensão do diálogo inter-religioso como um dom divino.

Abstract

We lived for a decade with don Helder Câmara in Recife and realized that he emanated the gift of dialogue. To carry out his mission in defense of Human Rights, he sought complementarity between the various groups of the Catholic Church and among the Christian Churches, but also sought to dialogue with people of all religions and convictions. Inspired by this testimony, we recover in this article historical data on the advancement in understanding religious mission as human dialogue and reflect on the theological consequences of understanding interreligious dialogue as a divine gift.

Palavras-chave

Ecumenismo.
Diálogo Inter-religioso.
Missão.
Dom Helder Câmara.

Keywords

Ecumenism.
Interreligious Dialogue.
Mission.
Don Helder Câmara.

Introdução

A missão maior dos humanos é cuidar uns dos outros e do seu ambiente cósmico, como presente da vida ou como dom do mistério da Criação. As missões religiosas deveriam sentir-se chamadas a potencializar essa missão humana comum. O homo *sapiens/demens*, do qual somos herdeiros, emergiu trazendo no tecido do seu corpo e dentro da sua psique a

história de todo o universo. Na grande dança do mundo, somos todos pares de todos: os quarks, as estrelas, os humanos e as florezinhas. Para além das fronteiras culturais e religiosas, cresce a consciência de que deveríamos nos reconhecer como comunidade humana, geneticamente ligada com todos os seres vivos, evoluindo junto com a totalidade do cosmos. Nossa existência é relação: todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos somos interpelados a encarar nossa comum missão de salvar os processos da vida.

Assim sendo, todos somos luz e treva, em comunitária evolução. Nenhuma prepotência, religiosa ou de qualquer espécie, pode ter lugar neste paradigma de universo no qual todos estão inter-relacionados. O ser humano é chamado a cuidar da sustentabilidade, em vista da vida para todos.

Todavia, as grandes religiões mais recentes, como o cristianismo e o islamismo, que fazem variações em torno das transformações culturais provocadas pela Era Axial¹, enfatizando desdobramentos éticos e políticos de uma espiritualidade profética, realçaram pretensões históricas universalistas e movimentos missionários. Com efeito, ainda hoje, há cristãos que confundem missão com proselitismo e entendem de forma fundamentalista o mandato de Jesus: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a todas as nações” (Mt 28, 19). Os apóstolos não compreenderam estas palavras literalmente. Paulo viajou pelo Império Romano pregando o “Reinado Divino” para todos, mas fortalecendo grupos de discípulos dentro do judaísmo². Apenas mais tarde, quando as sinagogas expulsaram os seguidores de Jesus como seita exótica, o cristianismo se tornou religião autônoma. Mas há quem pense ainda na missão como queimada das outras religiões, para semeadura da nossa, que é a verdadeira. É possível pensar diferente?

É possível pensar em missão, em seu aspecto evangelizador, quando o pluralismo religioso é levado em consideração? Há possibilidade de conjugação entre essas duas percepções? Como se daria uma percepção de missão que acolhesse o diálogo inter-religioso? É possível pensar em missão quando o primeiro objetivo não é “converter” o outro? Seria possível deslocar o conceito de missão para uma realidade marcada

¹ Cf. ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

² Cf. COMBLIN, José. *Teologia da missão*. Petrópolis: Vozes, 1980.

por desigualdades e problemas sistêmicos que, peremptoriamente, marginalizam os economicamente inválidos? Estaria nessa realidade uma conjunção possível entre missão e diálogo inter-religioso?³

Este artigo vai recuperar alguns documentos sobre o avanço na compreensão da missão religiosa como diálogo humano e refletir sobre os desdobramentos teológicos cristãos da compreensão do diálogo intra e inter-religioso como um dom divino, apresentando então aspectos da missão de dom Helder Câmara no Recife como ilustração desses desenvolvimentos.

Missão e diálogo

A missão cristã foi muito associada com o movimento de implantação da Igreja, através da construção de igrejas: elas foram construídas em profusão, correspondendo ao esquema mental tradicional, que separava e privilegiava com ricos ornamentos os espaços para o sagrado. Foram erguidas para enevoar a miséria humana, construídas em planos elevados para representar a distância hierárquica do divino e guardar as imagens de um caminho penitencial para alcançá-lo. Aos poucos, contudo, vamos percebendo que a experiência de sagrado transparece entre nós quando somos profundamente humanos, vamos compreendendo que missão mesmo é partilhar a vida e despertar, em torno do seguimento de Jesus Cristo, comunidades solidárias e dialogais⁴.

³ GONÇALVES, Alonso. O diálogo é a missão: o desafio missionário diante do pluralismo religioso. *Protestantismo em Revista*, 44(01), 2018, 268.

⁴ Para uma retrospectiva crítica da missão cristã, pode-se ver a coleção *Regnum Edinburgh Centenary Series*, com quase trinta livros: a série foi preparada durante cinco anos por um grupo internacional e ecumênico de estudiosos do cristianismo, provindos das principais Igrejas e reunidos a propósito do centenário da Conferência Missionária Mundial, de 1910, realizada em Edimburgo. A coleção, que reflete assim sobre as práticas missionárias que prepararam o Concílio Vaticano II e sobre as teorias de evangelização que se desenvolvem para além desse outro grande evento cristão, é iniciativa do Oxford Centre for Mission Studies e University of Edinburgh. Inclui títulos, em inglês, como *Missão e relações inter-religiosas*, *Missão e pós-modernidades*, *Missão para e a partir das margens*, *Perspectivas pentecostais e missão global*, *Testemunhar Cristo em um tempo pluralista* etc. Disponível em <<https://www.regnumbooks.net/collections/edinburgh-centenary>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

Já em tempos modernos, os missionários acompanharam em mútuo apadrinhamento a empresa colonial europeia rumo às Américas e depois ao Norte da África, Oceania e Ásia do Sudeste. Mas, no século XX, o Terceiro Mundo tomou consciência de suas identidades culturais e reivindicou o direito de existir como nações independentes frente ao Ocidente. Muitas missões protestantes decretaram uma moratória missionária e buscaram ressignificar a evangelização como serviço ao desenvolvimento humano, sobretudo se articulando ecumenicamente no Conselho Mundial de Igrejas (1948).

Também a Igreja católica entrou em processo de “desmissionarização”, acompanhando a dinâmica de descolonização, o que se refletiu nas encíclicas *Populorum Progressio* e *Fidei Donum*, com o que se foi passando da compreensão de terras de missão para um entendimento da Igreja como rede de comunidades que colabora na missão divina para sanar e salvar toda a Terra⁵.

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1965), então, buscou caminhos para o diálogo com as outras Igrejas e religiões, sem renunciar à própria identidade católica, articulando documentos⁶ sobre o ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), sobre as relações do catolicismo com as religiões não cristãs (*Nostra Aetate*), sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*) e a missão (*Ad Gentes*). O anúncio do Evangelho de Jesus Cristo procura ser aí resposta à busca de sentido no mundo contemporâneo e a missão da Igreja é repensada, como conscientização das sementes do Reino de Deus que o Espírito plantou desde sempre em toda cultura e religião.

Durante séculos a relação era entre um missionário, que sabia toda a verdade e ensinava essa verdade, e a outra pessoa, que era ignorante. Estabelecia-se, assim, uma relação entre tudo e nada. Agora, esse tipo de relação fica questionado. Voltando às origens, chega-se à consciência de que a missão não pode ser de conquista, nem aberta, nem sub-reptícia. Ela não pode ser uma imposição, mesmo uma imposição disfarçada pela superioridade intelectual do missionário. Hoje, a doutrina missiológica professa que a missão se realiza no diálogo. Um diálogo supõe o encontro entre duas pessoas iguais, que pelo

⁵ BOSCH, David. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

⁶ Os documentos do Concílio Vaticano II estão disponíveis em <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_it.htm>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

menos se situam em nível de igualdade. Não há diálogo possível entre superior e inferior⁷.

O Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso⁸ promulgou dois documentos que marcaram passos adiante no diálogo com outras religiões: “Diálogo e Missão” (1984) declarou que o diálogo é parte inerente à missão e não algo a ser acrescentado, a missão deve ser diálogo e partilha da fé e não proselitismo; “Diálogo e Anúncio” (1991) pede que o anúncio da fé se faça pelo diálogo e propõe dimensões que podem ser etapas do diálogo inter-religioso: o diálogo da vida (aproximação de amizade), o diálogo do serviço (juntos no compromisso social), o diálogo propriamente teológico e, finalmente, o diálogo na oração em comum.

Não sem controvérsias⁹, depois do Vaticano II a Igreja foi aprofundando a sua natureza missionária e percebendo que lhe cabe colaborar na missão do amor de “Deus, Uno e Trino”: a Igreja nasce do envio trinitário, na Festa de Pentecostes e ela vive a essência missionária de sua origem no seguimento de Jesus, anunciando o Reino e convocando a humanidade para o encontro com Deus¹⁰. Assim, a missão é um amoroso diálogo divino agindo para cuidar e salvar o mundo, desde a Criação, e se deve conceber a Revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, em certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma palavra diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos livros sagrados, nem somente na literatura cristã¹¹.

⁷ COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005, p. 20.

⁸ Documentos e pronunciamentos sobre Diálogo Inter-religioso estão disponíveis em <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index_po.htm>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

⁹ A respeito das resistências ao avanço das teologias do diálogo inter-religioso, análises da Declaração Dominus Iesus estão disponíveis em <<http://estudosdereligiao.blogspot.com/2020/03/senhor-jesus.html>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

¹⁰ SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 34.

¹¹ Cf. BEVANS, Stephen (Ed.). *A century of Catholic Mission*. Oxford: Regnum, 2013.

Será, então, que melhor do que distribuir a Bíblia da minha religião, melhor do que converter o mundo à minha doutrina e implantar a minha Igreja, não seria ajudar na disponibilização, contextualização e interpretação das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de educação e transcendência humana e humanizante, favorecendo assim a compreensão e a paz entre as comunidades?

Nessa linha de questionamento, existem teólogos que consideram Jesus não como expressão constitutiva e sim normativa da graça salvífica. Há até quem afirme que o mistério de Cristo inclui todas as manifestações de Deus na história, não apenas as realizadas em Jesus, que seria a manifestação de Deus em toda sua profundidade, mas não em toda sua extensão, por conta do “esvaziamento” da sua encarnação. Assim que, ao contrário da tese exclusivista tradicional “Fora da Igreja não há salvação”, ou melhor, pontuando a tese inclusivista mais recente “Fora do Espírito de Cristo não há salvação”, tem-se afirmado uma tese pluralista de que “Fora do mundo, fora da caridade e da defesa histórica da vida, é que não há salvação”.

Essas reflexões surgem de um movimento crescente de diálogo inter-religioso, surgido no século passado com a consciência da Terra como uma Aldeia Global, que cria relações entre participantes de tradições espirituais distintas e acontece em vários níveis ou formas, sempre despertando um espírito de abertura, hospitalidade e cuidado¹². Uma importante forma de diálogo se dá no âmbito da cooperação religiosa em favor da paz: um diálogo de obras, envolvendo ações e colaboração em favor de um mundo mais humano e justo. Uma outra forma ocorre através dos intercâmbios teológicos: convocando especialistas das várias tradições religiosas, com o objetivo de confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios simbólicos. A um nível mais profundo encontra-se o diálogo da experiência religiosa: reúne pessoas profundamente enraizadas nas suas tradições para viver e compartilhar com outras as experiências de oração e contemplação, buscando mais do que tolerar ou conviver com a fé dos outros, chegar a reverenciar os seus caminhos espirituais.

¹² Cf. RIBEIRO, Cláudio. Princípio pluralista. In: RIBEIRO, Cláudio; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Org.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 220-227.

O grande obstáculo ao avanço das diversas frentes do diálogo são os seus pressupostos filosóficos, mais precisamente a lógica ocidental da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da salvação: se meu caminho é bom, o outro deve ser ruim ou limitado¹³. Todavia, a situação de pluralidade que cresce em todas as culturas, provoca debates e confrontos inter-religiosos, buscas de orações e engajamentos comuns, que acabam engendrando, apesar de tudo e cada vez mais, místicas transreligiosas. O transreligioso traduz um caminho espiritual para outros, desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum, entre e além das religiões, incluindo as vivências pós e não-religiosas.

As questões que desafiam a compreensão do fato religioso, em sua pluralidade, e as teologias das religiões, e do pluralismo religioso, estão encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração:

O transreligioso assegura a tradução de uma tradição espiritual para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapassa. A transreligiosidade, por seu turno, enquanto reflexão sobre esse movimento cultural e espiritual, desenvolve-se a partir da transdisciplinaridade, que é uma modelização de sistemas complexos de pensamento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do Terceiro Incluído. Enquanto modo para organizar os estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística transreligiosa. Em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos outros níveis, surge um “Terceiro” que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons diferentes de todas as tradições espirituais¹⁴.

Foi previsto que o diálogo interdisciplinar em favor de uma ciência mais integral na academia acabaria suscitando abordagens transdisciplinares: analogamente, prevemos que os encontros e diálogos inter-religiosos em vista

¹³ Cf. BARROS, Marcelo, *O Sonho da Paz*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1996.

¹⁴ ARAGÃO, Gilbraz. Transreligiosidade. In: RIBEIRO, Cláudio; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Org.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 290.

de uma mística mais íntegra e integral acabará levando a atitudes transreligiosas. E se existe uma experiência espiritual comum, entre e além das religiões, o conceito de missão identitária vai se deslocar no sentido do diálogo alterativo, envolvendo, além das distintas interpretações simbólico-doutrinárias, os níveis comuns da complementaridade ética e do silêncio místico.

Diálogo como dom

Dom é aquilo que se desfruta como dádiva, bênção e graça divina. Aos poucos, o diálogo humano vai deixando de ser estratégia para a conversão religiosa e se tornando, ele mesmo, a missão divina e graciosa para a qual a Igreja deve colaborar. A lógica e a ciência tradicionais, também assimiladas pela teologia e práxis eclesial tradicionais, limitaram as possibilidades do diálogo com as culturas e religiões na história da Igreja. A “unidade da verdade”, aspiração justa na busca do conhecimento, é um horizonte que precisa incluir a pluralidade de experiências da sua busca, que precisa conviver com a administração das controvérsias. Apesar da figura trinitária do Deus cristão, como *pericórese*, coabitação ou diálogo de Pessoas, a Igreja ainda tem dificuldades de lidar com a pluralidade: quando muito, reconhece um pluralismo de fato no mundo, mas não por princípio¹⁵.

Mas, vamos nos permitindo pensar no pluralismo de fés, convicções e religiosidades, como resultante de um desenvolvimento processual. Assim, o diálogo inter-religioso deixa de ser um esforço formal e interesseiro das agências de sentido no mercado espiritual e passa a ser um avivamento das relações humanas pelo reconhecimento de sonhos comuns em meio a sons diferentes¹⁶. Vamos confrontando quem entende a diversidade humana como mera “pluralidade de fato” e por causa de um “pecado original”, com a perspectiva do “pluralismo de princípio” e decorrente de uma “bênção

¹⁵ Ver a esse respeito, por um mutirão de teólogos, o livro *O atual debate da Teologia do Pluralismo, depois da Dominus Iesus*. Disponível em <<https://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

¹⁶ Cf. Kung, Hans. *Teologia a caminho*. São Paulo: Paulinas, 1999.

original”. Ainda há quem pense na pluralidade de religiões como resultado da perversão humana, mas, com estudos de religião bem-informados pela história, pela abordagem antropológica e psicossocial, a gente está ousando pensar no pluralismo como resultante de uma bênção das origens e de uma evolução salutar do espírito humano, do que decorre o respeito e mesmo devoção pelos caminhos espirituais dos outros.

O problema é que o cristianismo tem seguido uma lógica universalista, que remonta à filosofia grega. Mas alguns teólogos têm colaborado para terapeutizar a teologia cristã e recriá-la em bases epistemológicas mais relacionais e abertas ao dom do diálogo, como se verifica, por exemplo, nos apontamentos interculturais de Juan Luis Segundo e de Paulo Süss. Segundo¹⁷ resumiu as relações da teologia com as filosofias e as ciências¹⁸ e mostrou que o cristianismo, ao inculturar-se no mundo greco-romano, relevou a linguagem icônica do hebraísmo para inserir sua mensagem na cultura digital que se lhe afigurou, servindo-se do monismo filosófico que crescia aí para fazer apologia do seu monoteísmo.

Viver a vida como presente de Deus, entrar em diálogo com o divino, passou a ser transmitido nos silogismos da escolástica com a palavra técnica de “sobrenatural” - à qual se opunha e deveria submeter-se o “natural”, aquilo que todo homem era por seu ser ou natureza. Porém, Segundo advogou que a lógica monista do ser e das causas estava subestimando o saber poético e intuitivo do amor, que é o cerne da experiência cristã, e defendeu a ideia de que um dualismo cauteloso com base na moderna filosofia da ciência poderia suplantar, com vantagens, o monismo.

Mais vida tivesse, Juan Luis teria assimilado também as provocações da nova física, rompendo tanto com a filosofia da ciência monista quanto com a dualista, que no fundo interpenetram-se e constituem ênfases da mesma

¹⁷ Juan Luis Segundo (1925-1996) foi um teólogo jesuíta uruguaio. Entrou na Companhia de Jesus em 1941, começou os estudos teológicos na sua terra e os concluiu na Bélgica, tendo se doutorado em Letras pela Universidade de Paris (1963). Em 1965 fundou em Montevideu o Centro Pedro Fabro (fechado em 1975 pela ditadura), e sempre se destacou pelo trabalho na educação: centenas de jovens e adultos, de vários países, puderam participar de seus seminários de reflexão e grupos de estudo.

¹⁸ SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995.

lógica formal da identidade¹⁹. É preciso romper tanto com o universalismo monista quanto com o contextualismo dualista, pois isso tem consequências lógicas para o diálogo intercultural e inter-religioso. A lógica universalista, na qual a Igreja oficialmente está enredada, afirma que existe uma racionalidade comum a todo o gênero humano, que é o que permite uma compreensão universal. Os universalistas subordinam a diversidade contextual a uma suposta universalidade da razão, recorrem a hierarquizações estruturais ou a explicações evolucionistas. Assim relacionam a diversidade à perda de uma unidade primordial. A diversidade, neste caso, é resultado da evolução e/ou degeneração histórica (historicizando assim o mito do pecado original).

Contrapõe-se a essa postura de “diálogo” entre as culturas aquela outra, mais moderna, contextualista. Os contextualistas radicalizam as ênfases da ciência atual e apontam para versões locais de racionalidade e normatividade. Afirmam que cada cultura representa um projeto de vida tão peculiar, com gramática, dicionário e comportamentos normativos próprios, que somente aqueles que pertencem à mesma família cultural podem realmente comunicar-se e entender o significado do respectivo mundo simbólico. Normalmente a Igreja denuncia tal postura como relativista. A disputa entre um suposto universalismo da razão inata (normatividade da razão única, lei natural, direitos universais) e o contextualismo, com seus parâmetros interculturais incomensuráveis, faz com que o diálogo intercultural pareça ou sem problemas ou sem chance. Mas precisamos e podemos pensar em um axioma além da lógica clássica - identidade, não-

¹⁹ A tradição dualista objetiva separar o mundo mutável das percepções individuais, daquele mundo de verdades eternas e absolutas. Ela toma como única base de pensamento lógico a dicotomia, ou seja, divisão entre duas classes opostas e que formam um “universo”, além das doutrinas das essências (cada coisa tem apenas uma única característica definidora) e das formas (dicotomia básica entre forma e matéria, na qual a forma é a essência). Esta era a dialética de Platão, codificada por Aristóteles no método dedutivo sistemático de divisão ou silogismo, indo do geral ao particular. Trata-se de uma postura otimista quanto à formulação de teorias gerais. É o contrário da tradição monista, que privilegia o método indutivo e toma o mundo das aparências como o único que existe. Para ela, os indivíduos constroem socialmente a realidade e a própria razão humana. O conhecimento mesmo é tido como resultado de um processo no qual são ordenadas as percepções individuais por meio de categorias convencionais impostas pelas instituições (para uma síntese desses modelos filosóficos de conhecimento e uma análise da sua alternância na história do pensamento ocidental, ver LEAF, Murray. *Man, mind and science: a history of anthropology*. Nova York: Columbia University Press, 1979).

contradição e terceiro excluído -, onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do túmulo do terceiro excluído.

Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao *unum* (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma “realidade inferior” à realidade física, nem uma “realidade alienada”. Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais²⁰.

Paulo Suess²¹, avançando na trilha aberta por Segundo, propõe, com base no pensamento complexo e na sua metodologia transdisciplinar²², um novo paradigma para o diálogo entre culturas e religiões: o da “concomitância diferenciada e articulada”, que no *kairós* histórico carrega a memória de toda a história e guarda na parcialidade de cada cultura os anseios de todos. O conceito de transreligiosidade, que vem sendo desenvolvido mais pelas ciências da religião, encontra no de “concomitância diferenciada e articulada” sua tradução e aprofundamento teológico. Somente com a ideia, que lhes é comum, de níveis da realidade, que permite a compreensão lógica do “Terceiro Incluído”, de fato, pode-se superar a violência da universalidade que acaba se compreendendo como totalidade hegemônica, como também

²⁰ SUESS, Paulo. Culturas em diálogo. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 61, n. 243, 2001, p. 602.

²¹ Paulo Suess (1938-) é um teólogo católico alemão, que vive e atua desde 1966 no Brasil. Estudou nas Universidades de Bruxelas, Münster, Lovaina e Munique. Nessa última, orientado por Johann Baptist Metz, escreveu a tese sobre “O catolicismo popular no Brasil”. Trabalhou em pastorais na Amazônia e, em 1979, foi nomeado como secretário geral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Em 2000, foi eleito presidente da “Internacional Association for Mission Studies”.

²² O pensamento complexo, ou epistemologia da complexidade, é um ramo da filosofia da ciência que vê o mundo como um todo indissociável e propõe uma abordagem multidisciplinar e multirreferenciada para a construção do conhecimento, contrapondo-se à causalidade linear por abordar os fenômenos como totalidade orgânica (Cf. MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris: Seuil, 1990). A transdisciplinaridade, principal metodologia do pensamento complexo, diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre, através e além das disciplinas. A transdisciplinaridade inspira-se na nova física, para quem o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades, da partícula às galáxias; para quem a realidade é composta por vários níveis e o que parece contraditório em um nível se administra pela inclusão de um Terceiro em outro nível (Cf. NICOLESCU, Basarab. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002).

superar o fosso pós-moderno que isola os contextos pela indiferença e autossuficiência.

A normatividade transcultural da lei, do direito e da moral, por exemplo, não é evidente: ela é resultado de negociações e diálogos difíceis, mas necessárias, para que os pobres e excluídos tenham uma instância, constituições e cortes internacionais, para cobrar seus “Direitos Humanos”. No campo das opções ideológicas, os diálogos ecumênicos, inter-religiosos e filosóficos, implicam certa concordância formal das estratégias (exclusão de violência, igualdade dos interlocutores) que permite, a partir de uma diferença material de propostas que partem da identidade de cada grupo, contribuir para a realização de fins comuns (mundo justo, paz). No campo da arte, músicos contemporâneos e composições clássicas de tempos passados, com seus estilos culturais e tempos muito distantes, conseguem internacionalmente ser compreendidos e construir um clima de confraternização, por exemplo.

A dimensão universal não impõe necessariamente uma uniformização de melodias ou conteúdos. Mas ela opera uma sensibilização dos ouvidos e dos sentidos em geral, permitindo uma percepção misteriosa e participação universalmente contextualizada de todos.

Na ‘contextualização universal’ amplia-se o conceito chave da física clássica: a *causalidade local* de um encadeamento contínuo de causas e efeitos. A física quântica introduziu, a partir de experiências empíricas, um novo conceito de causalidade: o conceito da *não-separabilidade*, isto é, o conceito da *causalidade universal*. Para a interação de pessoas, objetos e ideias não é necessário que estes estejam física ou oticamente ligados entre si. Entidades quânticas interagem a qualquer distância. Isso confirma antigas práticas espirituais de oração, intuição e projeção através do imaginário. Tudo no universo, literalmente, todo mundo está *concomitantemente diferenciado e articulado*. A causalidade local é ao mesmo tempo uma causalidade universal. Em seu paradigma de ‘indeterminação’, Heisenberg mostrou que é impossível localizar um quantum num determinado ponto do espaço e tempo. A física quântica mostrou a ‘coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos’: entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, entre onda e corpúsculo, entre continuidade e descontinuidade, entre

reversibilidade ou invariância do tempo no nível microfísico e irreversibilidade da flecha do tempo no nível macrofísico²³.

O novo paradigma dialogal, transcultural e transreligioso, com base na metodologia transdisciplinar, supõe, portanto, que nenhuma tradição se arrogue ter a última palavra, que a comunicação faça parte de uma responsabilidade ampla e que todas respeitem reciprocamente seus silêncios e mistérios. O diálogo do “Terceiro Incluído” leva a “palavras verdadeiras” que iluminam perguntas abertas de diferentes ângulos. As perguntas postas sob uma nova luz permitem transformar antagonismos irreconciliáveis em polaridades constitutivas de uma unidade construída, não através da eliminação dialética, nem pela integração via complementaridade funcional, mas na “concomitância diferenciada e articulada”.

Assim, a teologia cristã pode assimilar que a diversidade provenha de uma “bênção original” e compreender que o que uma religião revela de inspirado é por causa das outras (e para as outras). E, então, o diálogo humano pode ser considerado uma dádiva divina e constitui, fundamental e programaticamente, a missão de Deus e da Igreja.

Testemunho do dom

Ainda que apontando o desenvolvimento do magistério sobre a missão da Igreja e resenhando uma fundamentação teológica para a compreensão da missão como diálogo, imaginamos que muitos irmãos tenham dificuldade para alcançar essa atualização. Mas convivemos por uma década com dom Helder Câmara no Recife e percebemos que ele encarnou o dom do diálogo, de modo que a evocação do seu testemunho pode ajudar na reflexão sobre esses desdobramentos do cristianismo.

Helder Câmara²⁴ iniciou, como padre, aos vinte e dois anos, o desafio de ser um sinal da boa notícia de que a vida é melhor com o descentramento

²³ SUESS, 2001, p. 620.

²⁴ Dom Helder Pessoa Câmara (1909-199) foi um bispo católico, arcebispo emérito de Olinda e Recife e um dos fundadores da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Grande defensor dos Direitos Humanos durante a ditadura militar no Brasil, pregava a militância social não-violenta e uma Igreja voltada para os pobres.

das pessoas, da mensagem de que podemos ter uma vida boa arriscando-nos a nos tratar como irmãos e irmãs. Logo compreendeu que não se evangeliza em abstrato, nem se salvam apenas almas; mas que Deus fala e se dá a seres humanos concretos, aqui e agora, e que “no Nordeste, Cristo se chama Zé, Antônio e Severino”.

Compreendeu igualmente que não se trata de trazer o mundo para a Igreja e, sim, de colocar a Igreja no meio do mundo, abrindo-a ao serviço da emancipação integral das pessoas, a começar pelas excluídas e marginalizadas²⁵. “Claro que amando a todos, devo ter, a exemplo de Cristo, um amor especial pelos pobres”, disse o dom, para quem a Igreja é, no mundo, a consciência do que o mundo pode ser, enquanto encarnação da amorosidade divina, que traz saúde e salvação. A vida fez dom Helder²⁶ amadurecer na dura percepção de que dificilmente se exerce a função de profeta da partilha, sem fazer desabar sobre si a intolerância e a perseguição dos poderosos: “quando dou pão aos pobres, chamam-me de santo, quando pergunto pelas causas da pobreza, me chamam de comunista”. E tal compromisso político, ousado e sofrido, se apoiava na mística convicta de que “a missa é o ponto alto do dia” e de que nela “a gente se põe em contato com as inquietações, as dores e os sofrimentos da humanidade, para apresentá-los ao Pai, através de Jesus Cristo, sacerdote da imensa missa sobre o mundo”²⁷.

Dom Helder desenvolveu uma santidade que faz falta à Igreja. Ela está perdida na cidade moderna: o poder político emancipou-se da instância religiosa, o racionalismo científico acreditou poder substituir a religião como explicação da realidade e a questão social distanciou grandes massas de população da vida e da prática religiosa. A síntese doutrinal da escolástica e a erudição do gregoriano ficaram atrapalhadas, então. É claro que tivemos o

²⁵ Para um panorama histórico da missão de Dom Helder junto à Arquidiocese de Olinda e Recife, ver o livro que resultou de tese doutoral: MARIN, Richard. *Dom Helder Câmara, les puissants et les pauvres: pour une histoire de l'Eglise des pauvres dans le Nordeste brésilien, 1955-1985*. Paris: Editions de l'atelier, 1995.

²⁶ Cf. Rocha, Zildo. *Helder, o Dom*. Petrópolis: Vozes, 1999.

²⁷ Para dar a conhecer o pensamento do Dom, o Instituto Dom Helder Câmara e a Companhia Editora de Pernambuco colocaram na internet parte do acervo cultural deixado por Dom Helder: são cartas, crônicas, discursos, fotos e hemeroteca que atravessam décadas e mostram as mensagens de amor e cidadania que marcaram sua vida. Disponível em <<http://www.acervocepe.com.br/acervo/idhec---instituto-dom-helder-camara>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

Concílio Vaticano II, onde dom Helder reuniu outros bispos e fez, no Pacto das Catacumbas, um compromisso de Igreja pobre e a serviço da evangelização integral dos pobres.

Embora com certo atraso de uns quinhentos anos e não sem determinadas resistências curiais, o Concílio tratou de assimilar os avanços da Reforma (revalorização da Bíblia e da pregação no culto, autorização da língua vernácula e da comunhão nas duas espécies, participação ativa da comunidade, reconhecimento do laicato como Povo de Deus nos conselhos paroquial e diocesano, inclusão do Papa na colegialidade dos bispos, respeito às Igrejas locais e nacionais nas conferências episcopais) e, afinal, o Concílio buscou resgatar o paradigma moderno e ilustrado (reconhecimento dos Direitos Humanos, da até então condenada liberdade de religião e consciência, afirmação do ecumenismo e nova relação com os judeus, o islã e as outras grandes religiões, além de uma nova atitude frente à ciência, o progresso e, em geral, o mundo secular moderno - com a supressão do juramento antimodernista e do índice de livros proibidos).

É verdade também que tantos pastoralistas, entre eles José Comblin²⁸, grande amigo de dom Helder, previram vários tipos de laços comunitários e vários tipos de pertença à Igreja no mundo moderno. A cidade seria uma Igreja local, onde deveriam coexistir uma multiplicidade de Igrejas domésticas com a finalidade de dialogar com o mundo e tornar a fé acessível ao mundo que se urbanizava²⁹. A Igreja seria comunidade, em três níveis integrados e que corresponderiam a uma evolução, respectivamente, da paróquia, dos movimentos leigos de pastoral e congregações religiosas, e da cúria diocesana. Quer dizer, as paróquias, então como assembleias de Comunidades de Base, recobririam o nível geográfico-territorial das comunidades; os movimentos, pastorais e congregações, articulariam, dentro das comunidades e entre si, grupos de serviços específicos para atender a desafios da evangelização, a faixas etárias e a forças articuladoras da cidade

²⁸ José Comblin (1923-2011), teólogo belga e figura simbólica para muitos cristãos e cidadãos espalhados pelo mundo e, sobretudo, na América Latina e no Nordeste brasileiro. Ajudou a desenvolver a Teologia da Libertação, destacando-se, de seu legado, a publicação de centenas de artigos e mais de setenta livros, além da animação de uma rede de escolas missionárias populares.

²⁹ Cf. Comblin, José. *Théologie de la ville*. Paris: Editions Universitaires, 1968.

e problemáticas sociais (dom Helder, junto com o padre Maurício, foi pioneiro na pastoral com as prostitutas, por exemplo). Por fim, a cúria seria transformada em uma comunidade de lideranças representativas e comunicativas da Igreja na cidade e garantidora da comunhão eclesial.

Mas, como às vezes a teoria na prática é outra e o Vaticano II para muitos resultou em ponto de chegada e não de partida para uma nova história da Igreja, acabamos enredados na burocracia e no autoritarismo das nossas paróquias medievais ou então com religiosos travestidos de funções e profissões mundanas, mas sem articulação fermentadora com as massas operárias e as classes liberais, com os excluídos no neoliberalismo. Essa falta de diálogo e inculturação, por sinal, certamente explica, entre nós e pelo mundo afora, o relativo fracasso das duas grandes tentativas de evangelização do mundo moderno. Elas foram suscitadas pelo Vaticano II nos hemisférios Norte e Sul do planeta, respectivamente: o Movimento Carismático e as Comunidades de Base³⁰.

Surgiram como evolução da Ação Católica e no bojo das reformas litúrgica e bíblica do Concílio, constituindo-se testemunhos proféticos da Igreja, um de tendência mais mística e outro mais política - porém ambos igualmente limitados, porque desarticulados entre si e desconectados da religiosidade popular. Essa surge sempre naturalmente em todas as latitudes, da suposição de um poder criador do mundo, que é colocado no centro de tudo, apontando para santos intermediários na busca das bênçãos mágicas desse “Pai” poderoso para o nosso “vale de lágrimas”.

Frente a essa tradição espiritual um tanto simplória, o cristianismo do Norte rico, enfatizando a subjetividade e a renovação da pessoa, criou Comunidades Carismáticas e Movimentos Espirituais que visam a uma experiência íntima e psicológica do Espírito de Deus, atestando assim os dons da presença vivificante de Cristo no mundo. Por sua vez, o cristianismo do Sul pobre da terra, preocupado com a libertação da história humana, inventou as Comunidades de Base e as Pastorais engajadas: elas criam uma espiritualidade em torno do seguimento de Jesus na práxis libertária, questionando, pois, os

³⁰ Para aprofundar tais encruzilhadas teológico-pastorais, ver a reflexão desenvolvida em Oliveira, P. R. F. de. Fé e dinâmicas religiosas na América (luso) Latina. Da ambiguidade à busca de uma matriz comum. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 69, n. 274, p. 260-290, 2019.

senhores deste mundo injusto e militando gratuita e vigorosamente por um mundo melhor. Esses dois grupos de renovação e de libertação devem interpelar-se criativamente: os últimos são muito racionalistas e não penetraram na religiosidade do povo; enquanto os primeiros penetram mais, todavia não com a emancipadora eficácia evangélica. Dessa intersecção pode sair uma nova chance missionária para a Igreja, no mundo que se nos afigura. E dom Helder sabia disso: carregando a pombinha do Espírito Santo no peito, em um dia de Pentecostes, fundou pioneiramente o Encontro de Irmãos: matriz de Comunidades de Base para o Recife e região.

Uma análise do projeto pastoral do dom, em Olinda e Recife, mostra que a meta era uma rede de comunidades humanas de base como plataforma desejável da evangelização da cidade. Cada comunidade poderia até crescer com grupos de liturgia, de catequese e de serviço social e, certamente, com a ajuda dos religiosos e respectivas congregações, elas poderiam se associar amplamente em diversos Movimentos Pastorais. Mas a sua articulação também precisaria ser garantida em nível de Arquidiocese, por um centro pastoral urbano, encarregado de fomentar a unidade e a comunicação entre os cristãos e de representar publicamente a Igreja. Essa era, naturalmente, uma responsabilidade da equipe do presbitério e do bispo. E dom Helder ensaiou isso, dando testemunho pessoal de mística engajada e agindo através de Conselhos para a criação de Áreas Pastorais (ao invés de paróquias) e, sobretudo, para a educação dos leigos (o Seminário de Olinda virou Centro de Formação e o Palácio do Bispo um Centro de Pastoral: o dom foi morar em uma casinha nas Fronteiras).

Dom Helder também sugeriu ao Papa que transformasse o Vaticano em museu da ONU e fosse viver na periferia de Roma - porque assim teria mais “poder” para falar ao mundo. Certamente a reforma mais urgente em nossa Igreja é do exercício do poder, para que haja mais santidade na eleição e articulação dos seus ministros. Lembramos que dom Helder voltou rindo de uma celebração em um Morro do Recife, onde a comunidade pronunciou as palavras da consagração: “Depois do Concílio só tinha sobrado isso e o perdão dos pecados para dar identidade aos padres”, disse ele, relativizando as coisas que nem santo. Mas, a propósito, é necessário aprofundar a compreensão da

santidade: ao anunciarmos Jesus Cristo como santo maior, precisamos considerar a cultura ambiente e a saúde do povo - que, do contrário, fica é com São João do carneirinho, protetor do roçado e do rebanho, e com seus colegas José, Antônio e Pedro, encarregados de arrumar chuva, casamento e casa. Através deles, busca-se (de um deus regulador e meio distante) soluções extraordinárias e individuais para as ameaças sofridas da natureza ou dos poderosos.

A santidade é muitas vezes reduzida à busca por saúde individual. Mas o recurso mágico ao santo pode se transformar em seguimento da sua vida exemplar e emancipadora: junto ao povo, podemos passar da dependência do milagre “sobrenatural” que traz benefício do “santo”, para a crença na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros - pelo amor, que é (de) Deus. Dom Helder, feito santo, como está sendo, não iria gostar muito se alguém lhe pedisse um milagre extraordinário, mas iria exultar se o seu exemplo de vida inspirasse o prodígio, por exemplo, da gente criar coragem humana e deixar de endeusar o poder e os poderosos, ou o milagre “do menor que padece acreditar no outro menor”. Ou de um grupo político criar vergonha e inteligência, realizando saneamento e educação dignos - que tirariam do povo a necessidade de outros “milagres” por aí.

Reparando, a propósito, na euforia que as aparições de santo provocam, lembramos que uma vez dom Hélder chegou bem atrasado para a missa dominical da manhã, que era celebrada no santuário dos salesianos e transmitida pela rádio Olinda, com grande audiência. Então foi se desculpar e disse: “quando eu vinha, acabei tendo um encontro com o próprio Jesus Cristo e por isto me demorei”. Enquanto as beatas levantavam as mantilhas e cochichavam: “será que alguma imagem chorou ou o bispo teve uma aparição...”, o dom arrematou de chofre: “acabei de me encontrar com Nosso Senhor ali na lixeira dos padres, estava lá, catando lixo”. Coisa de santo.

Mas dom Helder, além da santa capacidade de colocar em comunhão várias tendências pastorais dentro do catolicismo (lembrem-se que ele se ajoelhou para pedir a bênção ao missionário popular frei Damião), tinha uma desconcertante abertura para a novidade e a alteridade: participou de muitos

encontros com pessoas de outras igrejas e religiões³¹. Por isso, foi ovacionado quando apareceu, junto com lideranças de vinte e cinco religiões, no Fórum Alternativo da Eco92 no Rio de Janeiro³², para uma vigília inter-religiosa em favor da justiça socioambiental: “Meus irmãos de todas as culturas, de todas as religiões”, disse ele, e concluiu assim o seu pronunciamento sobre “Religião e Meio Ambiente”:

É possível refazer um ecossistema onde os homens estejam necessariamente integrados. É possível contar com os deserdados, com aquelas pessoas que hoje sobram no sistema de produção de riquezas, de comércio, de poder. Incluir todas essas pessoas num sistema de desenvolvimento integral, ecologicamente autossustentado, erradicar a miséria do planeta Terra é um desafio que é possível vencer³³.

E o que dizer da sua proposta de “Pacto das Religiões entre si e com o Humanismo Ateu”, que amplia, já em 1974, a visão do ecumenismo cristão e do diálogo entre as religiões? Foi o que ele ensaiou ao receber o Prêmio Popular da Paz em Oslo:

Nós, os que acreditamos em Deus, levamos séculos nos combatendo mutuamente, apregoando a ilusão de que Deus se prestava ao papel de deixar-se monopolizar por nossa minúscula facção. Um dia, por muito favor e muito custo, passamos a admitir um ecumenismo sob medida, entre Religiões que nos pareciam mais nobres e menos distantes da nossa. Mas, quando muito, conseguimos um ecumenismo de cúpula, enquanto nossas respectivas bases continuavam a ver, nos outros, a encarnação do Espírito do Mal. Quanto aos Humanistas Ateus, fechamos os olhos à realidade/ de descobrir, perto de nós, por vezes em nossas próprias famílias, pessoas sinceras que, sem ter a felicidade de crer em Deus, agem de acordo com a própria consciência e, não raro, nos dão lições de amor/ ao próximo, não apenas em palavras, mas

³¹ RONSI, Francilaide. Dom Helder, mística e diálogo com os outros. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (Org.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 2*. Recife: UNICAP, 2018, p. 352-398.

³² A Conferência Eco-92 ou Rio-92 foi a primeira Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro no ano de 1992. A Conferência teve desdobramentos importantes dos pontos de vista científico, diplomático, político e na área ambiental, além de ceder espaço a debates e contribuições para o modelo de desenvolvimento ambientalmente sustentável. Movimentos da sociedade civil organizaram aí um Fórum Alternativo e nele o ISER preparou a vigília inter-religiosa da Eco92, cujo documentário está disponível na internet: <<https://youtu.be/u2QrYD1IWc4>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

³³ CÂMARA, Dom Helder. Religião e meio ambiente - 6 de junho de 1992, p. 9. *Acervo CEPE*. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=DISCURSOS>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

em atos. Em hora tão grave para a Humanidade, por que nós, os que carregamos a responsabilidade de crer em Deus, não nos aliamos? Aliança para que? Aliança, pacto, para pressionar moralmente nossos amigos, nossos parentes, nossos conhecidos, para que tomem consciência de situações de injustiça, não se deixem manipular, reajam contra todo e qualquer esmagamento de seres humanos. E se trocarmos ecumenismos estreitos por um ecumenismo da dimensão planetária, Deus nos ajudará. Se abirmos um crédito de confiança a quem amar o ser humano, amando, sem saber, o Criador e Pai, o Senhor se servirá da nossa pequenez e do nosso nada, para fazer maravilhas³⁴.

Mas, para amenizar (ou agravar) o impacto de tais propostas do nosso bispo, verdadeiro “acendedor de esperanças”, partilhamos a surpresa que tivemos com dom Helder quando da publicação da carta que endereçou a Jerônimo Podestá, bispo casado, e sua esposa Clélia. Trata-se de uma declaração de três sonhos que o dom tinha em outubro de 1981 (então com 72 anos e às vésperas de aposentar-se da diocese). O primeiro sonho era de, como Igreja, colaborar na integração latino-americana, para ajudar os pobres desses países irmãos a conquistarem independência econômica e cultural. O segundo sonho era de tornar possível - nem que fosse “ajudando da Casa do Pai” - a realização do Concílio de Jerusalém II, para transformação da Cúria Romana, de modo a tornar-se, efetivamente, serviço à colegialidade episcopal e à corresponsabilidade de todo o Povo de Deus, para “libertar-se da engrenagem do dinheiro e da tentação de prestígio, e viver o anúncio da Boa-Nova com salvaguarda efetiva das culturas, no meio das quais o Espírito de Deus sempre semeou verdades cristãs que se ignoravam”. Até aí, por mais escândalo que isto já provoque, tudo bem: era de se esperar do velho dom. Mas vejam o terceiro sonho:

Diálogo autêntico com os mundos dos mundos: nós sabemos que a galáxia a que pertencemos está longe de ser das maiores. Nosso Sol, que nos parecia imenso, é de sexta ou sétima ordem. Nossa Terra é poeira na cavalgada dos Astros. Como cristãos, jamais esquecemos que o Filho de Deus se encarnou em nossa Terra, pequenina e humilde. Mas como insistir em pensar que o Criador, infinitamente sábio e

³⁴ CÂMARA, Dom Helder. Mais perto ou mais longe da paz? - 10 de fevereiro de 1974^a, p. 18. *Acervo CEPE*. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=DISCURSOS>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

poderoso, criou bilhões de estrelas, milhões de vezes maiores do que a Terra, só para ficarem a enormes distâncias cintilando para a alegria do olhar humano! Será orgulho absurdo pretender que a vida e, sobretudo vida inteligente e livre somente exista na Terra. Deve haver, nos mundos dos mundos, Vida no nível da nossa, Vida abaixo e Vida acima do nível da nossa. O problema para a criatura humana seria atingir mundos tão distantes³⁵.

E o dom sai por aí sonhando em se relacionar com outros mundos: “Ainda hoje, há quem duvide da descida do homem na Lua. Há quem diga que se é verdade (a chegada à Lua) é sinal do fim do Mundo, quando ainda estamos no primeiro dia da Criação”. E ainda arremata: “Pretendo entrosar-me, sempre mais, com especialistas em Astronomia e em Astronáutica, em Astrofísica, em Astroquímica, em Astropolítica, para ajudar a trazer a Igreja de Cristo em dia com a marcha do sonho número três”. Eis, portanto, um estímulo para o nosso diálogo com as culturas contemporâneas e com tudo deste mundo - e até dos “outros mundos”.

Essa abertura do dom era para as causas cósmicas e também para as causas “periféricas”, como o sincretismo e a religiosidade que se tece, nas fronteiras culturais, entre devotos de Nossa Senhora e de Iemanjá no maior festival religioso do Recife, no Morro da Conceição. O Morro foi povoado por gente humilde e desabrigada das regiões ribeirinhas e a Festa do Morro teve origem a partir da comemoração do cinquentenário do dogma da Imaculada Conceição, em 1904. Nessa época, o bispo católico mandou construir ali uma capela em estilo gótico (hoje modernizada) e nela colocou a imagem da Virgem: Maria vestida de branco, envolvida em um manto azul, de pé sobre o globo terrestre, com as mãos unidas em oração, esmagando com os pés uma serpente, símbolo do pecado original.

Já a iconografia de Iemanjá, que se mistura às réplicas da santa do Morro nos tabuleiros dos vendedores de imagens, lembra a orixá (personificação das forças da natureza, ligada às águas) que veio da cultura nagô-iorubá, da África, para o Xangô dos Terreiros do Recife. Recebeu uma mão de tinta branca e um vestido azul para se parecer com a santa católica e sobreviver à perseguição contra os negros e as suas crenças, e continuar a

³⁵ CÂMARA, Dom Helder. Os sonhos do Dom. *Diário de Pernambuco*. Recife, 7 de maio de 2000, p. 12.

distribuir seu “axé” telúrico e sensual. Na noite do dia 7 de novembro muitas caravanas vão dar voltas em torno da santa do Morro, com as “panelas” de oferendas que serão deixadas para lemanjá, com toques de tambores e banhos de purificação, nas praias da Região Metropolitana. Em seu programa “Um olhar sobre a cidade” na Rádio Olinda, dom Helder comentou muito sobre esse sentimento transreligioso do seu povo, argumentando com uma lógica ternária em tiradas místicas e éticas:

Quando me perguntam se eu sei que mais da metade da multidão imensa que vai ao Morro, mistura Nossa Senhora com lemanjá, baralhando cristianismo com a devoção de Terreiro, respondo que sei, e sei mesmo. Sou brasileiro mas carrego um nome holandês. (...) Quando estou em casa e do meio da rua meu povo me chama como pode: “Dom Helda! Dom Heber! Estamos precisando de ajuda”, imaginem se eu abrisse a porta irritado (...). Sei que é a mim que procuram e, como um pai, atendo como posso aos filhos de Deus e meus filhos, aos irmãos de Cristo e meus irmãos. Imagine-se como sorrirá amável a Mãe querida quando se sente tratada como Rainha das Águas, como lemanjá!³⁶.

Enfim, dom Hélder Câmara desafiou igualmente o nexos social binário, da esquerda e da direita, quando cantou, em sua “Sinfonia dos dois mundos” (1975), que o mundo rico e o mundo pobre da Terra deveriam se transformar e superar a espiral da violência através da solidariedade, em atendimento aos sopros ternos e ternários do Espírito de Deus. Em consonância com esse desafio libertador que a Igreja do dom assumiu, atualizando assim a sua missão salvífica, a teologia do diálogo que aprofunda metodologicamente aquela caminhada libertadora está suscitando agora uma nova sinfonia. Esperamos que a reflexão realizada aqui venha a colaborar, com os acordes da lógica do “Terceiro Incluído”, para essa atualização que se faz necessária - e que permitirá mais canto e dança aos santos e orixás que podem atender ao mesmo mistério divino, senhor da Criação - e recriação - da vida.

³⁶ CÂMARA, Dom Helder. Um olhar sobre a cidade - 2 de novembro de 1974b, p. 6. *Acervo CEPE*. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=UOSCIDADE>>. Acesso em Acesso em 15 de fev. de 2021.

Considerações finais

Neste pequeno ensaio sobre missão e diálogo no âmbito do cristianismo, recuperamos, ainda que rapidamente, a evolução do conceito de missão através de documentos do magistério católico e aprofundamos o significado de missão como diálogo, como construção da unidade na diversidade. Partindo da ideia de pluralidade cultural e religiosa como “bênção original”, mostramos que o diálogo humano, que administra controvérsias e desenvolve a “concomitância diferenciada e articulada”, pode ser concebido como dádiva divina, que constitui a missão de Deus e da Igreja de Jesus Cristo. Para exemplificar a propositura, apresentamos o testemunho que recolhemos da convivência com dom Helder Câmara, que apontou para uma evangelização em diálogo com os clamores sociais e os prazeres culturais do Recife, despertando atitudes dialogais em várias frentes, intra e inter-religiosas, com outros atores públicos e políticos e mesmo intergalácticos.

Concluimos que, em nosso mundo sempre mais pluralista, é fundamental que as Igrejas cristãs recuperem a abertura de coração e criem comunidades de acolhida e hospitalidade, percebendo que não há separação entre a missão religiosa e a missão humana, promovendo o mais amplo ecumenismo entre os grupos que defendem a compaixão e a justiça socioambiental, o mais sincero diálogo com as pessoas que amam a liberdade e a vida³⁷. Precisamos repensar o conceito de missão: assim como o mundo anda criticando a cultura da alimentação processada e rápida, há até um movimento ecumênico pela “Igreja Devagar”³⁸, que visa criticar os projetos de missão “industrializada” e a busca obsessiva e massiva de conversões. Quer estimular uma teologia criativa e integral, que desperte conexão com o que o Espírito está suscitando como projetos de vida mais sustentável em nossa própria vizinhança, que conscientize para a interdependência com todas as culturas e toda a Criação, envolvendo-se no diálogo com outras fés e

³⁷ Cf. VALLE, Edênio. Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, 2, 2003, 56-74.

³⁸ Cf. Para saber do movimento Slow Church, verificar o site disponível em <https://www.patheos.com/blogs/slowchurch/>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

convicções. Devagar com o cristianismo, então: juntos, a gente chega mais e melhor!

Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Transreligiosidade. In: RIBEIRO, Cláudio; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Org.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 288-295.

ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARROS, Marcelo. *O Sonho da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

BEVANS, Stephen (Ed.). *A century of Catholic Mission*. Oxford: Regnum, 2013.

BOSCH, David. *Missão transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

CÂMARA, Dom Helder. Religião e meio ambiente - 6 de junho de 1992. *Acervo CEPE*. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=DISCURSOS>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

CÂMARA, Dom Helder. Mais perto ou mais longe da paz? - 10 de fevereiro de 1974a. *Acervo CEPE*. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=DISCURSOS>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

CÂMARA, Dom Helder. Um olhar sobre a cidade - 2 de novembro de 1974b. *Acervo CEPE*. Disponível em <<http://200.238.101.22/docreader/docreader.aspx?bib=UOSCIDADE>>. Acesso em 15 de fev. de 2021.

CÂMARA, Dom Helder. Os sonhos do Dom. *Diário de Pernambuco*. Recife, 7 de maio de 2000.

CÂMARA, Dom Helder. *A sinfonia dos dois mundos*. Recife: AOR, 1975.

COMBLIN, José. *Quais os desafios dos temas teológicos atuais?* São Paulo: Paulus, 2005.

COMBLIN, José. *Teologia da missão*. Petrópolis: Vozes, 1980.

COMBLIN, José. *Théologie de la ville*. Paris: Editions Universitaires, 1968.

GONÇALVES, Alonso. O diálogo é a missão: o desafio missionário diante do pluralismo religioso. *Protestantismo em Revista*, v. 44, n. 01, p. 266-291, 2018.

KUNG, Hans. *Teologia a caminho*. São Paulo: Paulinas, 1999.

RIBEIRO, Cláudio. Princípio pluralista. In: RIBEIRO, Cláudio; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (Org.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 220-227.

ROCHA, Zildo. *Helder, o Dom*. Petrópolis: Vozes, 1999.

RONSI, Francilaide. Dom Helder, mística e diálogo com os outros. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (Org.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 2*. Recife: UNICAP, 2018, p. 352-398.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas, 1995.

SUESS, Paulo. Culturas em diálogo. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 61, n. 243, p. 602-621, 2001.

SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

VALLE, Edênio. Macroecumenismo e diálogo inter-religioso como perspectiva de renovação católica. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, v. 3, n. 2, p. 56-74, 2003.

Trabalho submetido em 08/06/2021.

Aceito em 23/10/2021.

Gilbraz de Souza Aragão

Doutor em Teologia pela PUC-RJ (2004) e Mestre pela Pontifícia Faculdade de Teologia de São Paulo (1994), Graduado em Filosofia e Teologia. Trabalha na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) desde 1991, sendo hoje Professor Titular e Pesquisador nos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião e em Teologia. É também Colaborador no Programa de Pós em Ciências das Religiões da UFPB. Email: gilbraz.aragao@unicap.br